

REFLEXIONES ÉTICAS A PARTIR DE PLUTARCO

Jacob Buganza*

No debemos irritarnos contra las cosas; a ellas nada les importa. Pero quien encuentra cómo situarlas correctamente, vivirá feliz. Eurípides, *Belerofonte*, frg. 287

Resumen

En este trabajo, el autor se propone algunas reflexiones en torno a fundamentalmente dos aspectos de la ética general de Plutarco, los cuales, empero, se vinculan estrechamente. El primero se refiere a la concepción de la virtud y el vicio morales, mientras que el segundo se refiere a la antropología filosófica en servicio de la ciencia moral. En ambos puntos, el autor pone de relieve los vínculos conceptuales entre la racionalidad y la virtud moral, para concluir que buena parte de las observaciones de Plutarco, aunque sin ser plenamente originales, pueden seguir siendo válidas para la ética contemporánea.

Palabras clave: Virtud, vicio, antropología filosófica y ética clásica

* Jacob Buganza es profesor titular adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Actualmente es investigador visitante en el Centro Internazionale di Studi Rosminiani, de Stresa, Italia, donde desarrolla el proyecto de investigación “La filosofía moral rosminiana”. Ha publicado recientemente *El ser y el bien* (Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010) y *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX* (RIHE, México, 2011). Asimismo, están apareciendo las segundas ediciones de sus obras *El pensamiento de algunos filósofos mexicanos* (Ibíd., 2012) y *Ensayos sobre hermenéutica analógica* (Ibídem). C.E: jbuganza@uv.mx

ETHICAL REFLECTIONS FROM PLUTARCH

Abstract

In this paper we propose some reflections on two main aspects of general ethics of Plutarch, which, however, are closely linked. The first relates to the conceptualization of moral virtue and vice, while the second refers to the philosophical anthropology in the service of moral science. On both points, the author highlights the conceptual links between rationality and moral virtue, to conclude that much of Plutarch's observations, though not fully original, may still be valid for contemporary ethics.

Key words: Virtue, vice, philosophical anthropology and classical ethics

1. Introducción

Tal parece que en las palabras de Eurípides puede encerrarse una tesis ética que ha recorrido los siglos y llega hasta nuestros días. Y lo hace porque nos parece que encierra una gran verdad. A diferencia de muchas tesis que atraviesan los siglos y parecen resultar falsas con el pasar del tiempo, la tesis moral que enuncia Eurípides goza de frescura y actualidad, aunque expresado metafóricamente o traslaticiamamente, pues se dirige justamente a lo esencial del asunto moral. Los mundos griego y latino, y no sólo Eurípides, fueron capaces de brindar una serie de tesis que parecen tenerse en pie de una u otra forma. Por supuesto que se trata de ciertas tesis, y es una labor genuinamente ética, desde el punto de vista crítico, revisar qué parte de ellas pueden continuar teniendo sentido en la filosofía contemporánea, y cuáles, por su parte, parecen encerrarse más bien en los estrechos límites del contexto en el que fueron formuladas. Y es que la ética apunta a la universalidad, a la búsqueda de la esencia de la moralidad, y no a la mera descripción de las costumbres que, es cierto, es importante, pero no resulta lo fundamental. Esto último cabe tomarlo con reservas, en cuanto es imprescindible hacer referencia a las costumbres que se constatan en la circunstancia del filósofo moral, pero no debe menospreciarse, como sucede en algunos filósofos contemporáneos, la búsqueda de lo universal, necesario y hasta evidente en la esfera de la moralidad.

Lo anterior tiene especial aplicación en la filosofía moral de Plutarco. Lo que hoy se conoce como las *Moralia* del Queroneo, se trata en realidad de una serie de trabajos que, durante el siglo XIII, fueron agrupados por Máximo Planudes, un monje bizantino, de las obras a veces dispersas de su autor. Las *Moralia* contienen, pues, trabajos que giran en torno a las costumbres, como lo señala su título. Algunos de estos trabajos tienen el cometido de describir precisamente algunas costumbres o *ethoi* (donde se aprecia también la faceta de historiador de su autor), pero otros más incluyen preceptos de carácter moral y hasta reflexiones filosóficas sobre la moral, lo que es ya genuinamente “ética”. En este trabajo, nos volcaremos a algunos de los trabajos propiamente éticos de Plutarco, y lo haremos de la siguiente manera. Primero, revisaremos la importancia que tiene la analogía para concebir la virtud y el vicio, siendo que ambas nociones no son unívocas ni equívocas, sino justamente analógicas. Un concepto equívoco de virtud y vicio, así como de sus distintas ramificaciones, es del todo superfluo e inútil, pues cancela de antemano la discusión sobre la naturaleza de tales nociones, es decir, aquello que significan. Es distinta la discusión con la univocidad, pues aun cuando la parte de formalidad que se encuentra en la conceptualización de la virtud y el vicio y de sus distintas aplicaciones no nos parece que caiga en la univocidad, sí es preciso discutir con ella en vistas a aclarar la naturaleza analógica de tales nociones morales.

2. Reflexión sobre la virtud y el vicio morales

Uno de los textos de Plutarco que tienen como cometido una reflexión propiamente ética, es *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*. Trata precisamente uno de los temas clásicos de la ética, que atraviesa prácticamente toda su historia, hasta el día de hoy, renovándose en una ética *phronética*. El tema de la virtud y su apreciación resultan fundamentales, y las teorías, dice Plutarco, han de ajustarse a los hechos. Por ello es que cita el dicho griego clásico: “coloca la piedra junto al cordel, no el cordel junto a la piedra”, lo cual significa, de acuerdo con Leutsch y Scheneidewin, que la opinión ha de ajustarse al hecho y no el hecho a la opinión. De ahí que opine Plutarco “Aquellos que no ajustan sus doctrinas a los hechos, sino que, al intentar por la fuerza poner de acuerdo los hechos, en contra de su propia naturaleza, con sus propias hipótesis, han llenado la filosofía de muchas dificultades”. Una de estas dificultades es justamente la siguiente: “La hipótesis que sitúa a todos los hombres, excepto al perfecto, en una única maldad general, por la cual el progreso mencionado [el progreso en la virtud, ciertamente] se ha convertido en un enigma”¹. Plutarco, en realidad, se sitúa contra el univocismo moral (que él parece hallar en el estoicismo), según el cual los hombres se sitúan en dos extremos morales, a saber, los buenos morales y los malos morales. Pero él se encarga de acentuar que la injusticia, la cobardía y la arrogancia varían en unos y otros, aunque tengan un punto de contacto. Afirma que no es la misma injusticia que comete Aristides que aquella injusticia de Fálaris, ni es la misma cobardía la de Brásidas que la de Dolón, ni la misma arrogancia la de Platón que la de Meleto. Por eso es importante tener presente que para concebir adecuadamente la virtud y el vicio, es necesario recurrir a la analogía, como se visualiza en los ejemplos mencionados, pues aunque a Aristides y a Fálaris se les llame injustos, lo son en distinta medida. Empero, algún punto de unión han de tener para ser llamados ambos “injustos”, con lo cual la analogía se garantiza y, en cambio, la equivocidad se descarta.

Con respecto precisamente a la medida, Plutarco se pregunta cómo es que se perciben la virtud y el vicio, pues los estoicos consideran que el cambio en el hombre se da en un instante, lo cual puede implicar que éste ignore su propio cambio de condición. Pero eso le parece inaceptable, pues “Al igual que tampoco aquel que, convirtiéndose de cobarde, necio y licencioso en moderado, sabio y valiente, y cambiando de una vida bestial a una vida divina, podría no darse cuenta por un solo momento de su condición”. En otras palabras, la virtud implica un progreso continuo, pues se trata de un hábito, y éste consiste en la repetición de actos virtuosos o viciosos. Pero también es cierto que el hábito puede mantenerse o desaparecer en un sujeto. Lo anterior encierra precisamente el problema al que se refiere Plutarco, pues es claro que la virtud se tiene o no, pero, podría argumentarse, para tener la virtud es necesario el movimiento, y este último

¹ Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985, II 76A.

sí puede considerarse progresivo o no. En este sentido es que puede admitirse que la virtud implica el progreso.

Pero el anterior no es el argumento de Plutarco. Él más bien se inclina a argumentar retóricamente, pues trae a colación muchos ejemplos clásicos para ilustrar su postura. En ellos se aprecia que el agente moral debe luchar constante y especialmente contra el vicio, y se dedica a dar algunos consejos que, en el fondo, encierran una doctrina filosófica. En efecto, uno de sus consejos reza: “Cuando, comparando de esta forma las cosas de la virtud con las de fuera [es decir, la virtud es cosa importante y se encuentra “dentro”, mientras que otros bienes se hallan “fuera”], te quites de encima las envidias, los celos, y las cosas que irritan y humillan a muchos de los que comienzan el estudio de la filosofía, también esto lo considerarás para ti una gran prueba de tu progreso”². Un poco más adelante, citando la autoridad de Esopo, asegura que quien busca progresar en la virtud mira hacia dentro, es decir, hacia sí mismo, en lugar de buscar afuera. Plutarco acentúa la importancia que tiene observar el carácter de cada uno, y lo hace seguramente porque el carácter consiste en la marca personal. El carácter al que se dirige el virtuoso consiste, parcialmente, en templar las pasiones, como la ira y el miedo. Propone Plutarco la mansedumbre, la moderación y evitar las conversaciones que llevan en su seno la disputa, con el fin de alcanzar la virtud y, por tanto, una vida afable y feliz.

Aunado a este consejo, Plutarco subraya también que el virtuoso guarda para sí mismo sus actos así caracterizados y no se dedica a pregonarlos, lo cual implica la búsqueda de alabanza y reconocimiento de los otros. Es, ciertamente, un tema sobre el que muchos filósofos de la virtud han insistido, y que halla también su parte en el Evangelio cuando se asegura: *Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua*³. Plutarco lo explica así: “El amante del bien y de la sabiduría, al tener relaciones con la virtud a través de sus acciones, se enorgullezca para sí mismo en silencio, no necesitando ni panegiristas ni espectadores [...] Los agricultores ven con más agrado entre las espigas las que se abaten y se inclinan hacia tierra, pero a las que se levantan hacia arriba a causa de su ligereza las consideran vacías y falsas”⁴. En efecto, tal parece que lo que Plutarco busca ejemplificar con ello es la humildad, característica, de acuerdo con la tradición, del filósofo como amante de la sabiduría, como se cuenta de Pitágoras. El humilde sabe reconocer sus limitaciones, como dice el filósofo de Rovereto: “Umile è quegli che lodato non dimentica i propri difetti, ma si adopera di emendarli”⁵. De igual manera, el humilde tiene también presente que sus acciones virtuosas son, en realidad, pequeñeces, que, a pesar de ser buenas, no tienen por qué deslumbrar los ojos de los demás, sino a lo sumo el lucero de cada uno, el ojo de su agente. Con la satisfacción personal se tiene,

² *Ibid.*, VII 78E.

³ Mt. 6:3.

⁴ Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, X 80E y 81B.

⁵ Rosmini, Antonio, *Compendio di etica e breve storia di essa*, II, c. 3, a. 1, § 5, n. 384.

por tanto, el premio o la recompensa, aunque objetivamente hablando el bien mayor al que aspira y consigue con cada acto es bien moral y, consiguientemente, la perfección.

Relacionado con lo anterior, y aunque poco se ha tenido en cuenta en la filosofía moral actual, se encuentra el aspecto de censurarse o amonestarse a sí mismo. Da la impresión de que la filosofía moral actual, al regresar poco sobre uno mismo y al querer justificar a como dé lugar las acciones, ha relegado la autocensura, que es un aspecto fundamental de la moral, como diligentemente subraya Plutarco. En efecto, al reflexionar, el agente moral puede calificar su obrar como bueno o malo moralmente, aunque esta reflexión no sea la esencia de la moralidad, la cual se halla más bien en el reconocimiento voluntario de lo que son las cosas. Pero la conciencia moral tiene su importancia capital, aunque, como dijimos, un tanto relegada: si su actuación ha sido mala, entonces debe reprobarse, censurarse o amonestarse. Asimismo, Plutarco asegura que si quiere apreciarse el progreso en la virtud, es necesario compartir la pena de la falta con otro con tal de descubrir su maldad. Por eso escribe: “El que sale al encuentro de estos vicios y, sobre todo, el que puede y quiere él mismo atormentarse a sí mismo y castigarse, si ha cometido alguna falta, y, en segundo lugar, si otro le amonesta, quiere ofrecérsele, manteniéndose firme y purificado por los reproches, éste se parece a un hombre que se ha quitado de encima y ha abominado, en verdad, su maldad”⁶.

Otro punto que recalca el pensador griego es la relación que hay entre la virtud y la razón. En efecto, la virtud sólo puede exigirse al ente dotado de razón; es la razón la fuente o *conditio sine qua non* de la virtud. Al discutir por qué algunos fuera del estado de vigilia sueñan que hacen lo que despiertos no harían, asienta que “En aquellas personas en las que el impulso irracional se ha hecho obediente y suave por la razón y ha sido refrenado, ni en sueños ni en enfermedad se llena ya fácilmente de insolencia o desea obrar contra las leyes a causa de sus deseos, sino que observa y recuerda el hábito que introduce en nuestra atención fuerza e intensidad”⁷. La cita no contiene nada superfluo pues, en primer lugar, destaca la relación antedicha entre razón y virtud, y asegura que la razón es la encargada de controlar las pasiones, que son ciertamente impulsos irracionales. En segundo lugar, asegura que la virtud es hábito, pues este último ha sido instaurado o introducido o asumido por la razón en sus acciones. El hábito, al constituir una segunda naturaleza, vuelve precisamente natural el actuar conforme a la virtud, conforme a las leyes, dice Plutarco, que son ciertamente las normas de la razón. De esta suerte, es la razón y su normatividad la que controla las pasiones que, para él, consiste en reducirlas y contenerlas, aunque también hay que añadir que puede encausarlas.

⁶ Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, XI 82C.

⁷ *Ibíd.*, XII 83B. El sueño resulta muy importante para Plutarco, pues si se quiere seguir la ley moral en todo momento, hasta durante el sueño debe hacerse, Cf. Plutarco, “Sobre la virtud y el vicio”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbres* (traducción de Concepción Morales y José García), t. II, Gredos, Madrid, 1986, II 101A.

En otro trabajo suyo, a saber, *Sobre la educación de los hijos*, Plutarco sigue a Aristóteles al definir la virtud, pues asegura que “Para producir una actuación completamente justa es necesario que concurren tres cosas: naturaleza, razón y costumbre. Llamo razón a la instrucción, y costumbre a la práctica. Los principios son de la naturaleza, los progresos de la instrucción, los ejercicios de la práctica, y la perfección de todas ellas”. Si falta alguna de las tres cosas enunciadas, entonces la virtud cojea, pues “La instrucción sin naturaleza es algo imperfecto, y el ejercicio sin los dos, nulo”⁸. En efecto, la naturaleza es precisamente la humana, la cual, dotada de la razón, la vuelve completa porque la razón es la potencia que distingue al hombre de los otros animales. Al ser la virtud algo que dispone la razón, se sigue que la naturaleza humana es capaz de ejercitarla, pues aquélla no se produce o genera ni por naturaleza, en el sentido de que todo ser humano la adquiera sin ningún esfuerzo, ni contra la naturaleza, pues entonces no podría exigirse su cultivo (οὐτ’ ἄρα φύσει οὐτ’ ἀπὸ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί), como diría Aristóteles⁹. Más bien, es la virtud una disposición que la razón es capaz de ejercitar en la naturaleza humana, pues aquélla es parte constitutiva de ésta. Así pues, el hombre está naturalmente dispuesto para la virtud, pero para alcanzarla requiere un esfuerzo especial, esfuerzo que se implanta por la costumbre (διὰ τοῦ ἔθους) o repetición de actos, como Aristóteles recalca con frecuencia. En efecto, dice Plutarco, “Si alguno llama virtudes consuetudinarias a las virtudes de carácter, no parecerá en modo alguno que yerra”¹⁰. Y es que lo consuetudinario equivale al hábito; por tanto, lo característico de las virtudes, en especial de las morales, es su repetición continuada que conlleva a la caracterización moral del agente.

La virtud moral está en relación con la felicidad, de acuerdo con Plutarco. En su opúsculo titulado *Sobre la virtud y el vicio*, Plutarco cimienta en muy pocas líneas que la virtud recae en el sujeto y es precisamente ella la que vuelve feliz al hombre. En efecto, no son las causas externas las que proveen una vida feliz, sino que “el placer y la alegría” se extraen del carácter, como dice Zenón, como si se tratara de una fuente. Por ello, asegura Plutarco, “Los hombres soportan también la pobreza, el destierro y la vejez con alegría y en paz según la buena disposición y la tranquilidad de su carácter”¹¹. Si la virtud acompaña al hombre en sus acciones, se trata de una vida agradable; si el vicio inunda la vida del hombre, a pesar de contar con riquezas, fama y otros bienes externos, se trata de una vida desagradable y dolorosa. No cabe duda de que la *vox naturae* habla en boca de Plutarco, especialmente en esto: la felicidad y la virtud no son equivalentes, sino que ésta puede llevar a aquélla. El virtuoso puede ser desgraciado, pero tal vez, en un espíritu un tanto estoico, es la *tranquillitas* una parte esencial de la felicidad.

⁸ Idem., “Sobre la educación de los hijos”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985, IV 2A-B.

⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1, 1103a23-24.

¹⁰ Plutarco, “Sobre la educación de los hijos”, IV 3A.

¹¹ Ídem., “Sobre la virtud y el vicio”, I 100C-D.

Digamos algo más sobre lo que apuntábamos en el párrafo anterior. Sostenemos que el efecto subjetivo del bien moral o la virtud (en este caso¹²) no es otro que lo que los griegos denominan εὐθυμίαν, y los latinos *tranquillitatem*¹³. No es otra la idea de Plutarco y otros clásicos peripatéticos y estoicos, para quienes cuando el hombre actúa de acuerdo a la virtud adquiere la tranquilidad del alma. Es lo que otros autores, en castellano, traducen por “paz”. De ahí que Rosa María Aguilar traduzca el Περί εὐθυμίας (del que se testimonia hay una obra homónima primeriza de Demócrito, y otra igual titulada de Panecio), llamado por los latinos *De tranquillitate animi* (del que hay una obra así titulada de Séneca), como “Sobre la paz del alma”. La razón es que al agregar el concepto de bueno (εὖ) al de tranquilidad (θυμία), implica que la *pax* consiste en brindar justamente tranquilidad al ánimo de una manera activa y no sólo pasiva. Por ello, dice Aguilar, otros autores han traducido este concepto como *Lebensfreude* y *serenità interiore*.

Lo anterior se confirma precisamente en las primeras líneas de *Sobre la paz del alma*, puesto que pregunta, retóricamente, qué provecho tienen el dinero, la fama o el poder si no se está satisfecho con lo obtenido y, por el contrario, se busca algo; por consiguiente, eso que se busca está ausente y resulta necesario para lograr dicha paz. Se pregunta inmediatamente: “¿Qué otra cosa más hay de ayuda que una razón acostumbrada cuidadosamente a retener con rapidez la parte pasional e irracional del alma cuando muchas veces intenta salir de sí, y no mirar con indiferencia sus escapadas y arrebatos por causa de lo que le falta?”¹⁴. En efecto, los bienes enumerados no resultan esenciales para satisfacer al alma, o sea, para que ésta alcance su εὐθυμίαν. El bien faltante es de otra categoría y, sin duda, se refiere al bien moral u honesto, como lo llama la tradición. El bien honesto referido es una suerte de cualidad que se adquiere a través del hábito; sólo así puede entenderse la metáfora de Plutarco sobre los perros feroces: estos últimos sólo se amansan gracias a la voz de su amo, que es una voz familiar (habitual, diríamos nosotros); así las pasiones sólo se amansan gracias al juicio ponderado de la razón, a la cual se han de acostumbrar.

Por lo mismo, la tranquilidad o paz del alma no se logra a través de la inactividad o ἀπραξία, pues es absurdo pedirle al hombre que sea ocioso o que sólo se dedique

¹² El concepto de bien moral puede contener otros aspectos. Puede implicarse en él, por ejemplo, a los oficios morales como son los oficios a la humanidad.

¹³ Hirzel, R., “Demokrits Schrift Περί εὐθυμίας”, en: *Hermes*, XIV/3, (1879), p. 354.

¹⁴ Plutarco, “Sobre la paz del alma”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995, I, 465B.

a la vida contemplativa, si fuera el caso¹⁵. El hombre no puede hacer a un lado la vida activa, que es donde más claramente se aprecia la virtud moral (también se vislumbra en la vida contemplativa, pues hay oficios morales que se refieren a ella, a los cuales Plutarco no refiere directamente). Tampoco dicha tranquilidad depende por entero de la fortuna, pues recordando a Platón, para quien la vida es como un juego de dados, hay que tomar con sensatez los números (o bienes) que son brindados sin dependencia del agente moral. Es la moderación, que depende del agente, la que proporciona la tranquilidad anhelada, sea si la fortuna es favorable o no: “La fortuna puede rodearse de enfermedad, quitarnos riquezas, calumniarnos ante el pueblo o el tirano, pero no puede hacer malo, cobarde, débil, innoble y envidioso al hombre bueno, varonil y magnánimo ni quitarle su disposición, cuya constante presencia es de mayor provecho para la vida que la del piloto frente al mar”¹⁶. Es, a final de cuentas, el bien moral el que permite mantener la paz del alma; es el bien que procura la prudencia, pues ésta es la que busca los medios adecuados para acceder al fin honesto. La prudencia, a diferencia de la fortuna, sí depende del agente. Mas cuando se obra contra el bien honesto, cuando se es imprudente, la razón suscita en sí misma el arrepentimiento, muy bien tratado por los trágicos, en los cuales sin duda se apoya Plutarco: “La razón suprime las demás penas, pero suscita ella misma el arrepentimiento porque el alma siente remordimiento en medio de la vergüenza y se castiga a sí misma”¹⁷. Son dos momentos claramente diferenciados: el remordimiento es el primero de ellos, y consiste en la conciencia moral del mal realizado; el segundo, dependiente del remordimiento, consiste en desear no haber realizado la acción. Ahora bien, si la imprudencia es la fuente del vicio, y si el vicio consiste en el hábito del mal moral, pero el bien del hombre consiste en el bien moral, en consecuencia el vicio dispone al hombre a la infelicidad, pues carece del bien que le corresponde. Es lo que Plutarco asienta así: “El vicio [...] acudiendo al alma la desgasta y la destruye y llena al hombre de tristeza, lamentaciones, irritación y arrepentimiento”¹⁸. El remordimiento llega a ser más violento que el fuego o el hierro, por lo cual el arrepentimiento, que puede seguirle, es doloroso. Todo esto tiene su origen, pues, en el vicio.

Que el remordimiento sea más violento que el fuego o el hierro se explica retomando la distinción peripatética entre materia y forma. Cada parte del hombre tiene sus propios

¹⁵ Empero, y aún con todo, nos parece que, desde otra perspectiva, tiene razón Morales Ortiz al concluir que, para Plutarco, “Es precisamente en esta *ἡσυχία* donde los conocimientos del intelecto, *τὰ μαθήματα τοῦ νοῦ*, son más divinos y la visión más clara”, Morales Ortiz, Alicia, “Plutarco y la serenidad. Notas al fragmento 143 Sandbach”, en: la misma et al. (ed.), *Koinòs Lògos. Homenaje al profesor José García López*, t. II, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, p. 677.

¹⁶ Plutarco, “Sobre la paz del alma”, 17, 475E-F.

¹⁷ *Ibid.*, 19, 476F-477A.

¹⁸ *Ídem.*, “Si el vicio puede causar infelicidad”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995, 2, 498D.

males, siendo, para Plutarco, los males del alma o forma peores que los de la materia o cuerpo. En efecto, es natural que el cuerpo adquiera males, como las enfermedades; pero es el alma la fuente o artífice de los males formales. La cura para enfermedad corporal se estudia en la medicina; nos parece que, siguiendo esta metáfora, la cura para los males formales se encuentra en la ética. Por ello asegura que “Para la tranquilidad del alma el que sea curable el mal haciéndose a la vez más ligero y moderado”¹⁹. Para comprender más esta idea, retornaremos a ella en el siguiente punto a propósito de la antropología filosófica en servicio de la ciencia moral que podemos hallar en Plutarco.

A diferencia de los males corporales, que pueden ser visibles, los males formales o anímicos son difíciles de detectar, incluso para el mismo paciente. Así, Demócrito se refiere a estos últimos como los que no afluyen desde fuera, sino que provienen de las fuentes subterráneas y autóctonas, cuyo origen es el vicio. Por ello, “Si enferma con las [enfermedades] del alma, ella misma no puede juzgar que padece, porque padece de aquello con lo que juzga”²⁰. En efecto, puede darse que el agente moral, ignorando su estado “enfermo”, juzgue que su actuar es recto y moderado, cuando en realidad comete injusticia. Ignora que requiere de un remedio y, por tanto, ser curado. A pesar de la tormenta que vive (al igual que las metáforas médicas, las náuticas son comunes entre los antiguos), que es más dura que la del cuerpo, no deja sujetar su razón turbada y enferma.

Hay algo más que Plutarco destaca con mucho tino y que tiene aplicaciones actuales. Se trata de la importancia de escudriñar en todo acontecimiento el aspecto moral. Plutarco asegura que muchos, al escuchar la poesía o la historia, atienden más al aspecto estético. Evidentemente no tiene ningún mal hacer esto. Pero quien quiera profundizar en la moralidad, que es aquello hacia lo que se dirige todo lo demás, como dice Antonio Rosmini, ha de prestar atención al aspecto moral de estas manifestaciones estéticas y escolares. Ciertamente la poesía tiene una misión primordialmente estética, mientras que la historia tiene como objetivo el estudio del pasado humano; pero también pueden encerrar enseñanzas morales, enseñanzas que ayudan a moldear el carácter²¹. Hay más pistas de esta tesis en su texto *Cómo debe el joven escuchar la poesía*; en su texto *Cómo percibir los propios progresos de la virtud* sólo se limita a señalar su importancia moral. Pero más allá de esto, el griego escribe que “Los que hacen más y mejores progresos [en la virtud] son capaces de sacar provecho no sólo de los discursos sino también de los espectáculos y de las acciones todas, y de reunir lo apropiado y provechoso de ellos, como se cuenta de Esquilo y otros hombres semejantes”²². En efecto, en muchas partes

¹⁹ Ídem., “Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995, 1, 500C.

²⁰ *Ibid.*, 2, 500E.

²¹ Cf. Penalva, José, “La forja del hombre en Plutarco”, en: *Educación XXI*, No. 10, (2007), pp. 215-238.

²² Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, VIII 79D.

pueden encontrarse elementos que ayudan a formar el carácter y, consecuentemente, la virtud. Debido a que múltiples aspectos de la vida humana están inundados por la moralidad, es que puede hallarse motivo de reflexión ética. Nuevamente, en esto Plutarco parece ser certero y su enseñanza no se circunscribe a su propio tiempo, sino que se extiende hasta el nuestro.

Finalmente, hay otro asunto sobre la virtud y el vicio morales que Plutarco destaca con mucha perspicacia, y que frecuentemente se aprecia en la ética de la virtud. Se trata del asunto del símbolo. En efecto, el símbolo o modelo tiene la característica de despertar el amor en el agente, pues este último lo aprecia como causa ejemplar. Plutarco considera que el amor es una pasión, pero ello no carcome en nada la tesis central. Sus palabras son éstas: “También esta pasión es propia de un progreso verdadero, amar y querer la conducta de aquellos cuyas obras intentamos emular, y procurar hacernos iguales a ellos con un afecto que les confiera un honor elogioso”²³. Esta afirmación tiene una doble función, a juicio nuestro. La primera es concretizar o plasmar la ética de la virtud, la cual a veces ha sido calificada como sumamente abstracta, al igual que sucede, por ejemplo, con la *Wertethik* o ética del valor. Plutarco da a entender que la virtud se puede ver concretizada o encarnada en el virtuoso, que se erige como modelo de actuar y, decimos nosotros, de vida. El virtuoso es, pues, un modelo que automáticamente pide ser seguido, haciendo en cierto modo equivalentes la ética de la virtud y la ética del seguimiento. Mas no se trata de un seguimiento ciego, sino de uno fincado en el conocimiento de la virtud, la cual tiene la capacidad de despertar el amor en el agente o seguidor. La segunda función consiste en destacar precisamente el amor, aunque Plutarco la denomine pasión. La tendencia irracional hacia algo puede llamarse, ciertamente, amor; al ser irracional este movimiento puede denominarse justamente pasión, lo cual se aprecia de manera especial en los animales. Mas también puede darse un amor intelectual, y éste ya no es estrictamente pasional, pues la idea de pasión encierra lo que no es controlado, sino que brota o emerge. Pero la libertad de la voluntad es capaz de moderar el amor de acuerdo con lo conocido. En este caso lo conocido es el virtuoso, o la virtud a través del virtuoso, y este último ha de amarse moralmente de acuerdo con lo que es. Sin embargo, lo importante es destacar que en todo momento la voluntad mantiene una cierta autonomía, llamada libertad, para amar al símbolo o modelo o icono de la virtud. Y es que, en último análisis, el virtuoso es modelo en cuanto es un prototipo de cómo debe amarse al ser en general, pues lo que se admira del virtuoso es la manera en que distribuye su amor hacia los entes. Esta distribución del amor, que se concretiza en actos externos, es lo que lo convierte justamente en símbolo moral, en prototipo de bondad moral, en virtuoso.

En síntesis, el virtuoso es el icono, es el “hombre bueno” que reanima a los que quieren progresar en la virtud, los mantiene íntegros y les sirve de guía para su actuar

²³ *Ibid.*, XIV 84D.

y, más profundamente, tiene la función de transformar la voluntad del seguidor. La imagen que utiliza Plutarco es la siguiente: “Admirando y amando su figura, su paso, su mirada y su sonrisa, seamos capaces de unirnos y fundirnos a nosotros mismos con él”²⁴. El icono pone atención en los detalles, pues es a partir de ellos que se construye como virtuoso; las partes constituyen al todo, lo cual se traduce como las acciones constituyen al virtuoso, quien tiene la paciencia y prudencia para coloca cada cosa en su lugar, por pequeña que sea.

Los consejos de Plutarco, nos parece, lo que hacen es delinear el icono del prudente. Se trata de alguien que incorpora la *proportio* o analogía y la erige como estandarte de sus actos y de su vida entera. Y es que el prudente es aquel que sabe justamente cómo distribuir el amor hacia las cosas de acuerdo con lo que éstas son. Por ello es proporción o proporcionalidad o analogía. De acuerdo con el ser de cada ente, es que este último debe ser amado por el agente moral. Este amor, como dijimos, se ve reflejado en las acciones externas del agente, que puede volverse, con ellas, y debido a la estima primaria en donde se encierra la esencia de la moralidad, en un hombre virtuoso y, por tanto, digno de ser seguido como prototipo o símbolo moral.

3. Razón, virtud y proporcionalidad

Para penetrar de manera más profunda en la concepción ética de un autor, nos parece que es siempre aconsejable adentrarse en su antropología filosófica. No haremos en este momento una exposición de la antropología filosófica de Plutarco, sino que nos limitaremos a brindar algunas líneas generales de su visión del ser humano en vistas a destacar algunos aspectos más de la virtud moral. El hombre es, para nuestro filósofo, un compuesto, como lo es, por ejemplo, para Aristóteles, y no tanto en el sentido platónico, donde una parte está en pugna con la otra y la victoria final de una de ellas es su separación definitiva. Para Plutarco más bien hay que encontrar la armonía entre las partes, armonía que encuentra en la dirección de la parte racional del alma. Nos parece que por esta causa asienta lo siguiente: “El elemento pasional, aun estando privado de razón propia y no participando en ella, sin embargo, por naturaleza escucha al elemento racional e inteligente, se vuelve a él y cede y se conforma a él, si no está totalmente corrompido por un placer grosero y un género de vida licencioso”²⁵. La razón tiene la consigna de guiar al compuesto humano, pues de lo contrario se volvería desproporcionado; y la razón lo hace con mayor tino, es decir, conduce a todas las partes que componen al hombre con más eficacia al hacerlo con métodos suaves en vez de métodos coactivos y violentos. Nos parece que por ello Plutarco se distancia del estoicismo pues, tal como

²⁴ *Ibid.*, XV 84E.

²⁵ Plutarco, “Sobre la virtud moral”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995, 3, 442C.

él lo entiende, en la filosofía del póstico las pasiones son impulsos violentos²⁶. Por ello es que, en cambio, y en una visión más aristotélica del problema, la razón tiene la consigna de moldear la parte irracional del hombre. No suprime la pasión, sino que le pone límites y, en cierto modo, la ordena. Y esto lo hace con ayuda de la prudencia, de acuerdo con Plutarco²⁷. Esto es lo mismo que decir, a nuestro juicio, que la virtud tiene como materia a la pasión y a la razón la tiene como forma.

El quinto capítulo de su texto *Sobre la virtud moral* contiene una descripción tan detallada y exacta sobre su visión de la virtud (en donde, por cierto, la antropología filosófica está implicada), que vale la pena citarla *in extenso*:

«Hay, en efecto, dos clases de cosas, unas que existen de un modo absoluto y otras que están en una cierta relación con nosotros. Existen de un modo absoluto la tierra, el cielo, las estrellas, el mar. Existen en relación con nosotros el bien y el mal, lo que podemos elegir y lo que debemos evitar, lo agradable y lo doloroso. Aunque la razón contempla ambas, lo que se refiere solamente a las cosas que existen de un modo absoluto es científico y contemplativo, lo que se refiere a las cosas que están en una cierta relación con nosotros deliberativo y práctico. La virtud de esto último es la prudencia, la de lo primero la sabiduría. Y difiere la prudencia de la sabiduría en que, cuando se produce una cierta inclinación y disposición de la facultad contemplativa a lo práctico y pasional, la prudencia se mantiene conforme a la razón. Porque la prudencia necesita la suerte, mientras que la sabiduría no necesita siquiera deliberación para su fin propio, pues se refiere a las cosas que siempre son las mismas y del mismo modo. Y como el geómetra no delibera si el triángulo tiene los ángulos interiores igual a los dos ángulos rectos sino que lo sabe (pues las deliberaciones no se hacen respecto a lo seguro e inamovible), así la mente contemplativa que se ocupa de los primeros principios, de lo permanente y de lo que tiene siempre una sola naturaleza no susceptible de cambio, se abstiene de deliberar. Pero la prudencia, que descende a cosas llenas de error y confusión, es forzoso que se mezcle frecuentemente con lo azaroso, que delibere en las cosas poco claras y que ejerza su actividad admitiendo lo deliberativo junto a lo práctico cuando se

²⁶ Cf. Ídem., “Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo”, 3, 501D.

²⁷ Cf. Ídem., “Sobre la virtud moral”, 4, 443D.

presenta lo irracional y la arrastra en sus juicios, ya que necesita su impulso. La virtud moral hace surgir el impulso con la pasión, limitando la razón la proporción necesaria para que haya moderación y no se exceda ni quede falto. Porque el elemento pasional e irracional se sirve de movimientos demasiado violentos y agudos en unos casos, más débiles y lentos de lo que conviene en otros. Por eso cada cosa que hacemos siempre tiene éxito en una sola manera, pero falla en muchísimas. Pues dar en el blanco es una sola cosa y sencilla, pero no se alcanza unas veces de un modo, otras de otro, por pasarse de la medida o no llegar».²⁸

La razón práctica tiene como tarea moderar las pasiones, haciendo nacer en lo irracional las virtudes morales, que son término medio, como dice Aristóteles. La razón práctica realiza esta labor recurriendo precisamente a la virtud, sujetando tanto el relajamiento como la tensión, pues ambos tiran tanto al defecto como al exceso. Pero la virtud no siempre es igual en todos los casos, aunque es igualmente virtuoso quien la lleva a cabo. El contexto, aunque importante, no es determinante para que un agente sea virtuoso o no; el virtuoso, en el contexto en el cual se halle, será capaz de efectuar actos que lo sigan caracterizando así. Por eso, la virtud tiene que ver con lo contingente, mientras la sabiduría con lo necesario. En este sentido la virtud implica un esfuerzo constante que no ha de decaer; la virtud ha de ejercitarse siempre, en todo momento y lugar, aún a costa de las circunstancias. Son estas últimas oportunidades renovadas para sacar adelante la virtud.

Ahora bien, recordando que la virtud moral o ética consiste en la mediación, en la medianía, en el término medio de la ética clásica, y que tal virtud se dirige primordialmente a las pasiones, resulta que el hombre, para alcanzar el bien moral, ha de mediar las pasiones. En efecto, las pasiones pertenecen a lo irracional del hombre, es decir, surgen por el apetito de un bien primordialmente sensible. En sí misma, la pasión no es buena ni mala, pero puede ser buena o mala desde el punto de vista humano, a saber, el moral. Por ello, “La virtud, que es noción y facultad referida a lo irracional, suprime el relajamiento y la tensión y, en una palabra, el exceso y el defecto del impulso y restablece cada una de las pasiones en lo que es moderado e irreprochable”²⁹. Y es que las pasiones, conectadas siempre a la circunstancia, son cambiantes de acuerdo con ésta; por ello, la virtud consiste en la mediación de las pasiones que se encuentran siempre referidas a la circunstancia. Nos parece que, con esto, se cierra el círculo que la filosofía del hombre de Plutarco, muy en la línea de Aristóteles, deja abierta.

²⁸ *Ibid.*, 5, 443D-444B.

²⁹ *Ibid.*, 6, 444F.

Pero hay otro punto medular en la antropología filosófica que Plutarco distingue con claridad, y que muchas veces en la antropología contemporánea parece entremezclar. Asegura el filósofo griego que “La pasión es una cosa totalmente distinta de la razón”. Por supuesto que no se refiere a una diferencia total, pues haría incomprensible su tesis. Se refiere a una diferencia proporcional, cuyo punto de unión de halla en el hombre, centro en el cual se manifiestan tanto la pasión como la razón. El argumento para distinguir entre pasión y razón es dado, en términos morales, de este modo por Plutarco: “El autodominio no se diferenciaría de la templanza y la incontinencia de la licencia respecto a placeres y deseos si fuera la misma parte del alma la que por naturaleza tuviese el oficio de desear y de juzgar”³⁰. En efecto, si el placer y el deseo se dominaran a sí mismos, es decir, si la pasión se dominara a sí misma (pues la pasión parece englobar tanto al placer como al deseo), sería innecesario proponer otro elemento para explicar por qué es posible dominar la pasión, antropológicamente, o por qué debe dominársele, éticamente. Pero parece ser absurdo que la pasión se domine a sí misma, pues la pasión es el movimiento sensible del hombre debido a un ente primordialmente sensible. Además, se observa que no es la pasión misma la que se domina, sino que es otro elemento el que domina a la pasión; es otro elemento el que modela a la pasión voluntariamente, y éste no es otro que la razón. Es la razón, es decir, el juicio que emite la razón práctica, la que tiene como fin moderar la pasión. De ahí su importancia, y de ahí la distinción entre licencia e incontinencia, pues mientras esta última se refiere a que es vencida la razón debido a la intensidad de la pasión, la primera se refiere a que la razón ni siquiera “combate”, dice Plutarco, o modera, decimos nosotros, a la pasión. En cambio, quien es dueño de sí es prudente, o sea, virtuoso. De esta manera, el prudente es quien modera las pasiones, o sea, quien las tempera. En este contexto es que el lector atento puede encontrar otro argumento para distinguir entre pasión y razón, pues muy brevemente afirma Plutarco que si la pasión fuera un juicio, preciso sería que el amor y el odio siguieran al juicio de amar y odiar; sin embargo, sucede precisamente lo contrario: el amor y el odio pueden mover al juicio, propio de la razón³¹. En efecto, aunque no aparezca de modo tan explícito, Plutarco sostiene antropológicamente que el amor y el odio son los movimientos primarios de las pasiones, todas las cuales, incluso, pueden reducirse al amor. Esto quiere decir simplemente que el ente sensible que produce una *sensatio* en el hombre puede producir un apetito concupiscible o uno irascible, aunque a final de cuentas se reduzca el segundo al primero. Este apetito, que adquiere la forma de pasión, puede motivar al juicio de la razón práctica, y si esta última no es lo suficientemente prudente, es decir, virtuosa, puede desviar su juicio y, por tanto, producir un mal moral, pues es el apetito racional la fuente de dicho mal. Esto último permite sustentar antropológicamente la tesis peripatética que afirma la distinción entre

³⁰ *Ibid.*, 6, 445B.

³¹ *Cf. Ibid.*, 9, 449B-C.

el elemento racional y el pasional, tesis que permite sostener, a su vez, la perfección o imperfección moral que se halla potencialmente en el hombre.

Por lo anterior es que se afirma que “Quien se sirve del elemento peor como obediente al mejor, es dueño de sí mismo y es mejor; quien, en cambio, deja que la parte mejor siga al elemento licencioso e irracional del alma y le sirva, es inferior a sí mismo, es llamado incontinente y está en contra de la naturaleza”. Por supuesto que la tesis peripatética que se encuentra detrás de esta visión ética es que la naturaleza del hombre, es decir, lo específico del ser humano, radica en su racionalidad. Por ello, guiarse por la razón es lo natural al hombre; dejarse dominar por lo irracional, en este caso por la pasión, es *contra natura*. Pero la razón, dice Plutarco, “Es divina”³². Significa que la razón es superior al elemento irracional, aunque también ha de implicar el difícil problema que Aristóteles plantea en el libro III del *De anima* sobre la procedencia de la razón, de la cual declara viene de fuera. Pero retomando la primera parte de la tesis, puede decirse que la razón, al ser superior, ha de dominar a lo irracional, que es inferior con respecto a aquélla.

El dominio de lo irracional, es decir, de la pasión, puede adquirir distintos matices. No consiste, como ya se dijo, en desaparecerla, sino en moderarla, en volverla dócil “sin cortar los nervios”. Analógicamente es lo que sucede con los caballos, a los cuales no se busca erradicar sus movimientos y actividad, sino en suprimir las coces y los intentos de librarse de las riendas³³. Mauricio Beuchot asegura, y estamos de acuerdo con él, en que las pasiones han de conducirse³⁴. Deben conducirse de tal suerte que promuevan la virtud, pues la cólera puede ayudar a la valentía si se le modera, así como el odio al mal puede ayudar a la justicia, etcétera. De esta manera, la virtud moral es *proportio*, analogía, moderación; dice Plutarco que es equidad y moderación de las facultades y pasiones. Por tanto, la virtud moral no consiste en la supresión de la pasión, sino en su conducción y hasta aprovechamiento. Consiste, si es equidad, como dice Plutarco, en la justicia misma, esencia de la moralidad misma. Consiste, pues, en dar a cada cosa lo suyo, lo que por derecho le corresponde. En este sentido, la virtud consiste en estar conforme con la justicia debida a la cosa, la cual, *per se*, ha de ser tratada como corresponde a su naturaleza.

Ahora bien, y ya para terminar, la virtud moral adquiere diversos nombres dependiendo de la pasión que modera, es decir, a aquella a la que le hace justicia. No quiere decir necesariamente que desaparezca la pasión, sino simplemente que la modera³⁵. Ésa es la labor primordial de la virtud moral. Si la virtud moral consiste en

³² Cf. *Ibíd.*, 11, 450E. Esta sentencia es común en la filosofía antigua, y nos parece que en la filosofía rosminiana adquiere todo el sentido. Para el caso, Cf. *Storia comparativa e critica dei sistema intorno al principio della morale*.

³³ Cf. *Ibíd.*, 12, 451C.

³⁴ Cf. Beuchot, Mauricio, *Ética*, Torres Asociados, México, 2004.

³⁵ Cf. Plutarco, “Sobre la virtud moral”, 12, 451C.

el término medio, y debido a que hay diversidad de pasiones, entonces la virtud moral adquiere distintas modalidades dependiendo de la pasión o pasiones a las cuales se dirige.

En seguimiento de Menedemo de Eretria, quien asegura que la virtud es una sola y la diversidad de nombres se debe más bien a sus aplicaciones, y a Aristón de Quíos, quien comparte la idea y a dicha virtud le llama salud, Plutarco parece inclinarse más bien por la prudencia, pues asegura que “La virtud es llamada prudencia cuando inspecciona lo que se debe o no se debe hacer”. Cuando la virtud se “conforma” al deseo y “define” la moderación y oportunidad de los placeres se le llama templanza, y cuando aquélla trata de las asociaciones y contratos entre los hombres se le denomina justicia. La metáfora que utiliza es ilustrativa: “Así como el cuchillo es una sola cosa pero corta unas veces unos objetos, otras otros y el fuego ejerce su actividad en materias diferentes, con una sola naturaleza”³⁶; así la virtud es una sola y se aplica a distintos asuntos, de acuerdo con el cual adquiere una denominación distinta. Esta tesis no puede ser sino cierta, puesto que de otra manera no se le llamaría virtud. Hay unidad en la virtud, y siendo ésta una sola, se manifiesta de formas distintas en relación con las pasiones, y debido a ello, en relación con los contextos, que son siempre distintos, aunque análogos en algún punto.

4. Crítica y balance

El provecho de la lectura de los autores clásicos, en especial de los griegos y latinos, es incuestionable. Quien la pone en duda lo hace por desconocer los aportes de estos hombres, los cuales se esfuerzan por la fundamentación, en el mejor sentido filosófico, de aquello que le preocupa al hombre. La filosofía moral contemporánea aprendería no poco de la lectura de los clásicos. Más allá de las meras descripciones morales en torno a las costumbres de nuestro tiempo, parece que la mejor parte de la ética general, esto es, de la filosofía moral, tiene que ver con las reflexiones en torno a lo fundamental. Y es lo que muchas veces parece obviarse en la filosofía contemporánea, en la cual algunos autores despachan a los clásicos de un plumazo y sin estudiarlos aunque sea someramente.

Para finalizar estas reflexiones, queremos retomar algunos puntos de balance y crítica sobre algunos puntos tocados. Con respecto al problema del cambio de condición entre virtuoso y vicioso, parece ser cierto lo que afirma Plutarco: que no parece razonable aceptar que, de un momento a otro o en forma repentina, el hombre o agente moral cambie su condición de virtuoso a vicioso o viceversa, sino que parece ser algo progresivo. Pero no tiene en cuenta Plutarco que puede haber casos excepcionales porque, en efecto, puede suceder lo que afirman los estoicos, a saber, el cambio repentino. Nos parece que este cambio se debe a una transformación radical de la voluntad, por ejemplo, que de incontinente el hombre se transforme en continente por un convencimiento súbito. Tal

³⁶ *Ibid.*, 2, 441A.

vez *ut in pluribus* sucede lo que asegura Plutarco, pero también hay que tener presente que en casos especiales puede darse esta transformación, que es la transformación de la voluntad.

Con respecto a los consejos de Plutarco, nos parece que lo que hacen es delinear un modelo del virtuoso, es decir, un icono. Y se trata, al parecer, de un prudente, pues el prudente aplica con tino las otras virtudes. El prudente debe, en primer lugar, evitar males tanto pasionales como intelectuales, entre los que se pueden contar la envidia, los celos y la intención de dañar a los demás tanto con las palabras como con los actos. En segundo lugar, el prudente ha de mirar hacia sí mismo; ha de realizar un análisis de sí antes que de los otros, tal como se establece en Grecia, al menos, desde las enseñanzas del oráculo de Delfos y de Sócrates. Además, se aprecia que quien quiere progresar en la virtud, encuentra que la moralidad invade casi todas las esferas de la actividad humana y en todas ellas encuentra enseñanzas que le permiten progresar en la virtud moral.

Resulta además importante por otra razón el asunto del modelo o icono de virtud. Tiene una gran actualidad, especialmente si se tiene presente la *Wertethik* de Scheler. El fenomenólogo alemán destaca en varias obras, pero preponderantemente al final de su *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Tal vez el problema que entraña la ética de Scheler es el marcado acento que pone en lo irracional de la captación del valor, que él llama intuición emocional. Más bien hay que pensar que el valor se halla más concretizado en la virtud, y este último todavía más en el icono de virtud o virtuoso. Pero la virtud puede comprenderse intelectualmente, es decir, puede argumentarse a favor de ella. Por ello no hay un divorcio irreconciliable entre lo amado y lo conocido, entre lo querido y lo argumentado.

Asimismo, el camino que transita de la filosofía del hombre a la ética en Plutarco es más que sugerente. Ciertamente sigue a otros grandes, como Aristóteles, para la conformación de su antropología y ética, pero lo hace con un estilo que invita a la reflexión y meditación sobre estos temas que, no sólo retórica, sino realmente, son fundamentales. Hemos visto algunas distinciones que, aunque la filosofía no repara en ellas, han de seguir siendo medulares para construir una ética acorde con el ser del hombre, y no una que lo desvirtúe, en el doble sentido del término, a saber, como aquella teoría que quiere modificar al hombre, así como aquella teoría que pretende que el hombre no ha de ser virtuoso.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2000.

Beuchot, Mauricio, *Ética*, Torres Asociados, México, 2004.

Hirzel, R., “Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας”, en: *Hermes*, XIV/3, (1879).

Morales Ortiz, Alicia, “Plutarco y la serenidad. Notas al fragmento 143 Sandbach”, en: la misma et al. (ed.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, t. II, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 669-677.

Penalva, José, “La forja del hombre en Plutarco”, en: *Educación XXI*, No. 10, (2007), pp. 215-238.

Plutarco, “Sobre la paz del alma”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.

Plutarco, “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985.

Plutarco, “Sobre la virtud y el vicio”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbres* (traducción de Concepción Morales y José García), t. II, Gredos, Madrid, 1986.

Plutarco, “Sobre la educación de los hijos”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985.

Plutarco, “Si el vicio puede causar infelicidad”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.

Plutarco, “Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.

Plutarco, “Sobre la virtud moral”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.

Rosmini, Antonio, *Compendio di etica e breve storia di essa*, Lefevre, Roma, 1907.

Rosmini, Antonio, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Bocca, Milano, 1943.

