

Sobre el deber de excelencia

Pierre-Jean Labarrière
Centre Sèvres, París

El título de una revista que se precia de expresar el espíritu de una institución no podría ser anodino o indiferente: compromete, de suyo, a una relación con lo real, bajo su doble modalidad de inteligencia y acción. En este caso puede parecer que el recurso a un vocablo antiguo, investido con el prestigio de una larga tradición de pensamiento —y sin un correspondiente adecuado en nuestras lenguas modernas—, incurre en un facilismo al desplazar la escena hacia un lugar inconquistable, ampliamente indeterminado, lugar de encuentro de proyecciones imaginarias y quizá también de ilusiones. Sin embargo, también es legítimo entenderlo como una invitación a emprender un camino —el de un descubrimiento que puede ser significativo aún en nuestro tiempo, gracias a ese rodeo o periplo del cual regresamos cargados de preguntas nuevas y de exigencias no formuladas.

La ἀρετή griega está investida de matices que presentan rastros de una cierta idea de *excelencia*. El verbo ἀρετάω, que se halla en la raíz de este nombre, significa, de modo general, el hecho de prosperar y ser *feliz*, aquí y ahora, conservando el *deseo de distinción*. Esta cualidad genérica se diferencia toda vez que manifiesta su eficiencia en los ámbitos más diversos: salud, belleza, inteligencia, valor. En cada uno de estos casos, se trata de una cualidad por la cual uno consigue reconocerse o afirmarse en un registro de perfección y maestría. En atención a estos rasgos, honrar como se debe a un vocablo tal requie-

re entonces una cultura de la *excelencia* —la cual, en este caso, ha de comprenderse menos en una acepción guerrera, inscrita en el ámbito de una competencia, que en una relación consigo misma destinada a dejar que se exprese plenamente el dinamismo de realización del que nos sabemos provistos. Ante todo la ἀρετή es, en primer lugar, la expresión —o la exigencia— de esta plenitud, de esta perfección en la posesión y en la expresión de sí mismo.

Esta acepción fundamental podría expresarse mediante el vocablo *mérito*, a menudo empleado para dar cuenta de ella. Por lo demás, esto pondría las cosas en términos llanos, como quien dice, y nos incitaría a que regresemos a la idea de excelencia tomando el camino que anunciaremos más adelante. De este modo, con nuestra intención enfocada hacia el presente, nos centraríamos en la palabra que comúnmente traduce el término ἀρετή —el concepto de virtud. Palabra imponente si hay alguna... Aunque quizá no deberíamos ceder frente a ninguna simplificación, estrechando nuestro propósito en ropajes tan ceñidos: la “virtud” no es meramente —tal vez ni siquiera como primera constatación— una realidad austera únicamente circunscrita a la realización, un tanto triste, del deber; ella connota asimismo, y en su más amplia acepción, una idea de fuerza, de plenitud, e inclusive de creación, que es preciso entender en su justo valor. Sin embargo, para seguir este trayecto, conviene retomar paso a paso todas las etapas de un proceso de sentido rico e interiormente diversificado.

*

Como el ser aristotélico, la virtud se dice de muchas maneras. Al comprender esto del modo más trivial, observaremos que dicho término puede ser empleado en singular o en plural, y que, bajo esta última forma, da lugar a procedimientos de clasificación. Pero, de hecho, ¿en qué habremos mejorado nuestra comprensión de los conceptos si establecemos una suerte de jerarquía de virtudes —desde las actitudes individuales más banales y domésticas hasta los comportamientos altruistas más sublimes al servicio de un compañero o de la colectividad? El esquema corre el riesgo de ser tan magro como cuando uno intenta penetrar en la esencia del arte procediendo simplemente a una clasificación *de las artes*.

Más bien será preciso interrogarse por aquello que, en todas las figuras de un actuar *virtuoso*, permite que las virtudes existan. Sin duda Santo Tomás aspiraba a esta búsqueda de la esencia cuando afirmaba que no se podría poseer *una* virtud sin que todas las demás también estuviesen presentes, potencialmente al menos, sólo en espera de la ocasión para manifestarse, como en el caso de la virtud que se ejerce en una determinada circunstancia. Único aspecto que precisamente ha de ser buscado del lado de la *excelencia* de un ser, y que se puede presentar, ciertamente, bajo un matiz u otro, esta *virtud fundamental*, en sus múltiples rostros, puede realzar tanto la humildad como un cierto orgullo, puede descubrir tanto la modestia como la arrogancia —siempre bajo la égida de esa *compasión* que el budismo ubica en la cima de lo humano, como una actitud cuya eficiencia moral hunde sus raíces en los fundamentos del conocimiento y del ser.

La virtud se sostiene entonces en conformidad con este orden fundamental que asegura la preeminencia de ciertos valores —aquellos que ponen al hombre en el centro de toda consideración. ¿Se trata entonces de una sumisión a las leyes? Desde luego que sí, en cierto sentido, en tanto queramos plantear como hipótesis que *las* leyes (buenas) promulgadas en un contexto social o político responden de hecho a ese “derecho no escrito e infalible”, cuyo concepto fue tomado por Hegel de Sófocles y de la gran tradición griega. En esta etapa, una reflexión sobre las virtudes y la virtud puede atravesar todas las etapas de la moral, la ética y la política: el así llamado absoluto de la conciencia se impone, hablando en términos kantianos, como un imperativo categórico, y apela a su propio desplazamiento en estructuras de comunicación y solidaridad. Hacia el término de esta tradición de pensamiento, Ricoeur recoge sustancialmente esta concepción en la fórmula siguiente: *la mirada ética es la búsqueda de una vida buena, con y para los otros, en las instituciones justas* —lo que quiere decir: en el seno de una comunidad política regida por leyes buenas.

*

Esta primera consideración establece normas de acción para el hombre y para los hombres. Ella las establece —o más bien las *reconoce*, en la medida en que cuenta con el apoyo de las demandas o exi-

gencias que resultan del ser, y que, a tal título, no dependen de una decisión cualquiera. Maestra de la virtud, la ley es puesta entonces a cargo de un poder divino que, como su propia firma, la inscribe en el corazón de los hombres, donde ella define una suerte de plenitud interior llamada a resplandecer según las circunstancias y necesidades. Con ello se opera una transición del registro del actuar, con sus determinaciones exteriores, al registro de una interioridad cargada de exigencias, pues lo que está en juego no pertenece al orden de una intencionalidad que podría permanecer vacía e inoperante, sino que esta *mirada* —para decirlo con Ricoeur— incluye en sí su propia *realización*, su traducción en términos históricos.

La ἀρετή, mérito o virtud que hunde sus raíces en esta plenitud interior, engendra así un arte de la medida y una estrategia de la felicidad, como podríamos llamarla. A propósito de esta plenitud que reconcilia lo interior y lo exterior, la teoría y la praxis, podríamos evocar —si no fuera por la relativa abstracción que ella mantiene en el estado en que se despliega— la imagen cuasi nietzscheana que Hegel introduce al inicio del tercer desarrollo de la “Razón”, en la *Fenomenología del espíritu*: “El obrar presenta, por tanto, el aspecto del movimiento de un círculo que por sí mismo se mueve libremente en el vacío, que tan pronto se amplía como se estrecha sin verse entorpecido por nada y que, perfectamente satisfecho, juega solamente en sí mismo y consigo mismo.”¹ En tanto es un cierto tipo de encanto y ligereza que resulta de un proceso oneroso, el μηδέν ἄγαν de la sabiduría griega impone el deber de evitar todo exceso —al tiempo que apunta al dominio de las pasiones y al aprovechamiento armonioso de las facultades personales. El arte de la medida cubre entonces el campo del conocer y del obrar: no solamente respecto de lo negativo —lo que, en sí o en lo otro, daña la humanidad del hombre— sino, en forma semejante, respecto de lo que se entiende por bien, y que no debe ser perseguido a ultranza, como si uno controlase lo que siempre resulta de una suerte de milagro.

Por tanto, mal se haría en evocar alguno de esos estoicismos apesadumbrados, y mucho menos una “aritmética de los placeres” a la

¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 232.

manera de Bentham; cuando la excelencia virtuosa *toma* la figura de una tranquila posesión de sí misma, coincide con un arte de vivir que pone el exceso al mismo nivel de la medida. ¿Es ésta la felicidad asegurada? Nada es menos seguro. Y resulta innecesario recalcar la exigencia que se alza sobre la seguridad de una satisfacción interior. Conocemos la forma en que Spinoza supo contestar la vana esperanza de una concordancia inmediata entre la virtud y la felicidad, cual si ésta fuera la consecuencia obligada de aquélla: la propuesta de reconocer que la virtud misma *es* la felicidad.

Tal es un elevado propósito que conduce a plantear con más urgencia la pregunta siguiente: ¿Qué es entonces la virtud, si es cierto que su ejercicio se considera así como portador con él de toda plenitud?

*

Proponemos aquí un último paso en esta reflexión. En su acepción más estricta, la *virtud*, más allá (o más acá) de una conformidad ante lo postulado como bueno, distante también de una simple plenitud que apostaría por la reconciliación, aquí y ahora, de lo interior y lo exterior, debe seguir los meandros de un *proceso de sentido* jamás acabado ni acabable, proceso que se sostiene en el desciframiento —y, cuando debe, en la transformación creadora— de las circunstancias de una vida, en las relaciones con esta *libertad* interior que procede de una clarificación del mirar y de un juicio de excelencia que el hombre debe elaborar, como dice Ricoeur, “con y para los otros”.

La *virtud* es despojada entonces de toda representación estática, y se propone como una *fuerza en movimiento* —el arte de vivir, sobre el cual nos interrogábamos hace un instante, cuando deja de concentrarse en el equilibrio interior del sujeto para dirigir la mirada a lo que puede ser llamado una dimensión *poiética* de la existencia—, fuerza que es puesta en marcha desde su potencia de *creación*. Ahí lo ontológico, sin perder sus prerrogativas de realidad fundante, se dilata en una ética y en una política —individual y colectiva— cuya ambición es, por así decir, apoyar al movimiento mediante su marcha, acompañando a la mirada de una antropología fundamental hasta los ámbitos en que puede afirmar su eficiencia cultural.

El lenguaje corriente no ignora esta orientación de pensamiento. ¿No habla por lo común de una acción —simple consecuencia o fruto de una decisión— que se desarrolla *en virtud de* tal cosa o de tal otra? Un arresto se cumple en virtud de la ley, un acto de agradecimiento en virtud de una vieja amistad, tal o cual acción en virtud de opciones más o menos conscientes manifestadas por el curso de las cosas. En otro registro expresivo, actuaremos, para fines de un tratamiento médico, a partir de la *virtud* de los simples, dicho de otra manera, a partir de la fuerza que tal o cual planta contiene y que, llegado el caso, puede liberar. La ἀρετή, en este florecimiento del pensamiento, pondera la excelencia anunciada en su capacidad para transformar las cosas y apoyar el curso de los acontecimientos. Para una revista de filosofía, lo anterior resulta de una ambición elevada, perfectamente legítima por lo demás: no contentarse con análisis, inclusive novedosos en su ámbito, que apoyan la historia de la disciplina o el contenido de alguna noción, sino plantearse como referencia para aquéllas o aquéllos cuya tarea consiste en modelar la figura del presente e inscribir la idea en las cosas —según su propia *virtud* y apelando a los recursos de creación con los que ella cuenta.

*

Una última palabra. Incluso esta simple reflexión, en sus tres momentos encadenados, es el eco —la actualización— de una mirada largamente presente en la tradición, en especial entre los representantes de aquéllos que, desde Platón hasta nuestros días, precisamente han esclarecido la *virtud* desde un pensamiento dialéctico. Pensamiento tomado en cuenta a partir de una situación, en la inmediatez de sus condiciones —movimiento de mediación por la universalidad de la idea, desplazamiento de una potencia de creación que vuelve a rodear lo inmediato primero en la conciencia nueva de un cierto poder del espíritu. Periplo que requiere, si hacemos caso de alguien como el Maestro Eckhart, una *virtud* más allá de toda virtud: tal es el “desprendimiento” (traducción quizás inadecuada del viejo término alemán *Abgescheidenheit*), que viene a ser una figura, o la figura fundamental y última, de una libertad de análisis y de creación que se ha emancipado en cuanto cabe de cualquier restricción interior, y que ha

de emplearse para responder de forma tentativa y creadora a las demandas de la existencia.

¿Qué es entonces semejante actitud, y en qué medida rige sobre la excelencia que el concepto de ἀρετή promete? Más que el amor, más que la humildad, aún más que la misericordia, el desprendimiento, según Eckhart, define lo más profundo del hombre, lo que lo libera de cualquier complicidad con los factores contingentes y permite la movilización de todas las fuerzas vivas en la tarea por realizar. “Debes saber, escribe Eckhart, que el justo desprendimiento no es otra cosa que el hecho de que el espíritu se mantiene inmóvil frente a todas las vicisitudes del amor y del sufrimiento, del honor, de la vergüenza y del ultraje, como una montaña de plomo se mantiene inmóvil bajo una brisa ligera.”² Aquí conviene interpretar algo muy distinto del estoicismo de primer grado: la espera de un principio de relativización que permita al hombre vivir en una “disponibilidad”³ completa para con las fuerzas —psicológicas, espirituales, divinas— que gobiernan la claridad de su juicio y la eficacia de su acción.

¿Qué concluir de semejante reflexión? Una revista de *filosofía* que se presenta bajo este patrocinio y esta razón no puede haber hecho una elección más juiciosa. Un encuentro como éste señala una orientación de pensamiento y de vida que convoca en el futuro otras tantas “décadas” de esfuerzo y labor.

(Traducción de Mariana Chu y Martín Oyata)

² Maestro Eckhart, “Du détachement”, en: *Les traités et le poème*, traducción, presentación y notas de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, París: Albin Michel, 1996, p. 182.

³ *Ibid.*, p. 187.