

## ÉTICA: LA MEDIDA Y LA GRANDEZA DEL SER HUMANO

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

**Resumen:** De acuerdo con la tradición neoplatónica, el texto subraya el carácter central del concepto de límite o medida, particularmente en relación con la práctica. A diferencia de lo que puede parecer, alcanzar los propios límites, lejos de empequeñecer al ser humano, es lo que le concede grandeza. La grandeza de ánimo que nace en la conciencia correcta de la propia medida, es la virtud más bella y significativa.

**Abstract:** According to the neoplatonist tradition, the article emphasizes the outstanding relevance of the concept of limit or measure, specially in relation to the practical realm. Diverging from the appearances, reaching the limits of one's own possibilities doesn't mean for the human being to get locked in itself, but to become great. The greatness of the soul is born in the adequate conscience of one's own limits and it is the most relevant virtue.

Ya desde el propio Platón -que lo dice expresamente- y después en la tradición neoplatónica, la idea de «medida» es absolutamente central, pero las líneas filosóficas de mayor impacto en los medios intelectuales a lo largo del siglo XX, particularmente en los últimos cuarenta años, se han alejado o se han enfrentado directamente con el platonismo. Para todo el ámbito de influencia nietzscheana -muy en particular para cierto heideggerianismo postmoderno- la principal tarea es el «démontage» de las ideas centrales de Platón.

De otro lado, es indudable -se ve también en diversos autores de esos años- que entre los intelectuales en general -no sólo filósofos- y en el ambiente social y cultural más difundido hoy en occidente hay una clara resurrección de la sofística, la cual se caracteriza precisamente por el rechazo a la noción y a la realidad del límite, o sea, de la medida.

En todo caso, se admite como mal menor la existencia de una medida externa de las acciones que evite los enfrentamientos y oriente la vida social, pero no está claro que se acepte una medida interna del obrar personal que, sin embargo, es lo que caracteriza clásicamente a la ética.

El énfasis puesto en una libertad subjetiva irrestricta -característico de la actitud sofista- deja a la ética fuera de juego teóricamente, pero el problema, como es lógico, es mayor en la práctica. Un sistema social apoyado exclusivamente sobre la medida externa genera de modo progresivo problemas difíciles y hasta insostenibles. La situación actual en el mundo de los negocios, por ejemplo, es bien significativa: cada vez se alzan más voces que reclaman una ética sentida y como imprescindible y, sin embargo, la respuesta son códigos, es decir, en el fondo, una instancia jurídica externa. Es interesante observar cómo en el ámbito político -donde se experimenta la misma necesidad ética- no se han propuesto todavía ni siquiera códigos de conducta.

No hay ética sin libertad, y tampoco sin medida. Precisamente algo tan fundamental como el deber sólo es posible por la paradójica relación entre medida y libertad. Las virtudes, por otra parte, son saberes, saberes prácticos, que nos permiten cumplir los deberes. Las virtudes -que son saberes y poderes- nos enseñan la medida justa de nuestras acciones, pero tienen otras características muy relevantes; la principal de las que aquí se quiere subrayar es que la virtud engrandece el alma. Es sencillo mostrar, en ese sentido, que la virtud realiza la aparente paradoja de limitar y engrandecer al mismo tiempo.

En el pensamiento griego, ya antes de Platón, el tema de la medida se pone en relación con el conócete a ti mismo y, por tanto, también con la reflexión sobre la muerte. Ciertamente sólo tiene sentido hablar del comportamiento humano si nos conocemos a nosotros mismos. La ética es un saber, y un saber práctico, lo cual significa aquí también, interior. Todo conocimiento es objetivo, pero una observación meramente objetiva -no interior, subjetiva- del comportamiento no basta a este respecto.

El **ghvqi seautón** es, por tanto, la puerta de entrada a la ética y Sócrates, el maestro primero y por excelencia de la ética occidental. Kierkegaard considera que el ateniense es el único que -en nuestra tradición filosófica- ha percibido con profundidad el papel del sujeto en relación con la verdad. Y, habría que decir también, en relación con la verdad práctica, que era -para él- la decisiva.

Desde el primer momento se trata de praxis humana. Una pura etología descriptiva no respondería a lo que Sócrates entiende por verdadero. En efecto, de un lado, la experiencia de la conciencia muestra nuestra capacidad de decisión; pero, de otro -y ello es clave-, todo saber teórico faculta para el dominio: no puede haber una etología que se limite a describir cómo actuamos y no nos dé, al mismo tiempo, la posibilidad de influir en nuestro comportamiento.

Tenemos conciencia de lo que hacemos, nos conocemos actuando y podemos orientar nuestra actuación; es decir, somos libres. Este es un rasgo característico y central del ser humano. La discusión de fondo está, por tanto, en primer lugar, en cómo entendemos la libertad. Fue precisamente la que se llevó a cabo, en términos de gran profundidad, entre Sócrates y la sofística. Es también, a mi modo de ver, el tema que interesa en nuestros días. En efecto, las dos grandes posiciones de la sofística -representadas respectivamente por Protágoras y por Gorgias -Trasímaco-Calicles- se repiten a su modo en los últimos siglos. Kant es Protágoras, Nietzsche es Calicles. Calicles hace ver la insuficiencia de la tesis de Protágoras, como Nietzsche muestra la debilidad de la ética kantiana.

El punto está, justamente, en el tema de la «medida». Para Protágoras la acción humana tiene como criterio y medida la lógica pura de la razón; Trasímaco y Calicles le vienen a decir: ¿por qué debo inclinarme ante ella? Más aún: si la realidad es pura finitud y apariencia, cualquier comprensión de la razón que no la muestre como un instrumento al servicio de esa misma finitud no sería razonable. No es cierto, por consiguiente, que el hombre (o sea, en este caso, la lógica de la razón) sea la medida de todas las cosas, sino que el individuo humano y lo suyo, su interés, es la medida: hay que conseguir hacer la propia voluntad en cada momento. Eso es ser libre.

Por tanto voluntad, y no mero conocimiento; es decir, se trata de algo oscuro: no sabríamos explicar perfectamente porqué queremos esto o lo otro. Simplemente, lo

queremos o no, y utilizamos nuestros conocimientos para conseguir obtener lo que deseamos. Dicho de otro modo, si Protágoras o Kant subordinan la voluntad a la medida de la razón universal, Calicles o Nietzsche subordinan la razón universal a la medida de la voluntad.

Lo interesante al respecto es que, en ambos casos se da una medida, algo mide a algo. En el primero medimos el valor de la acción por la correcta subordinación de la voluntad a la universalidad, y en el segundo lo medimos por la subordinación del conocimiento a la voluntad. Pero se trata siempre de medida y aquí en forma de prescripción.

Puesto que ya nos movemos en el ámbito práctico, se puede decir que seguir la prescripción es el bien para el sujeto humano, mientras que no seguirla es el mal. Si hay medida, hay juicio práctico, y hay bien y mal. Desde este punto de vista, la actitud del radicalismo sofisticado es profundamente trágica, como vemos en Nietzsche, y quizá lo es más de lo que él mismo pensaba. En efecto, se pretende rechazar cualquier medida, cualquier límite, -estar, por tanto más allá del bien y del mal-, y, sin embargo, no se puede, pues ya el propio juicio -que debe ser repetido a lo largo de la vida- según el cual no hay más criterio que mi decisión, es una medida. Por eso, Calicles y Nietzsche no son los antiéticos, no están, por más que quieran, más allá de la ética, sino que defienden la ética de la superioridad práctica del propio juicio.

Para Protágoras y Kant la libertad consiste en la adecuación a la razón (también para Hegel); para Calicles y Nietzsche en la espontaneidad de la voluntad; en ambos casos queda sin solucionar bien el problema de la medida. En el primer caso, porque la razón tiene que adecuarse a sí misma, pero para ello la tenemos que presuponer, pues no la conocemos de manera perfecta. Por mucho que conozcamos sus leyes y que presuntamente nos acerquemos al autoconocimiento, en realidad no sabemos con seguridad si nos hemos acercado o no y, por tanto, no podemos tener un criterio o medida segura de acción. Puesto que la vida está llena de dificultades, y una razón pura no nos soluciona el más allá, en la práctica no hay criterio fiable.

En el segundo caso, porque la medida es la oscura espontaneidad dionisíaca, una medida que, al mismo tiempo, dominamos y no dominamos, y que, en el fondo, está -como tal oscura espontaneidad- también presupuesta.

Tanto en un caso como en otro, el autoconocimiento pasa a ser un interrogante. En la versión «racionalista» porque no hay forma de conectar bien el sujeto transcendental con el empírico, y, en esas condiciones, es más que dudoso que haya un sujeto verdaderamente unitario; en la versión «pragmática», porque simplemente no se puede plantear la unidad del sujeto. Ahora bien, si no hay autoconocimiento no hay libertad propiamente dicha y, consecuentemente, tampoco hay ética en sentido fuerte.

Comprendemos así por qué Sócrates, por el contrario, conecta el tema del autoconocimiento con el de la verdad y, en último extremo, con el de la realidad. Para él, la medida es la verdad.

Si la interpretación platónica de Sócrates es acertada, como me parece, lo que ello significa es que nuestro conocimiento -teórico y práctico- no se mide a sí mismo, ni se subordina a mi voluntad, sino que es medido «desde fuera». Ese «fuera» es lo realmente real, ya que mide todo, pero es un «fuera» relativo, porque no podría medir en sentido

pleno si estuviese totalmente separado de aquello que mide. Así pues, se puede decir que lo real es un «juicio», una conexión entre la medida y lo que ella mide, de tal manera que si esa conexión no es armónica, la realidad se diluye.

La paradoja socrática es, entonces, que el autoconocimiento significa conocerse a sí mismo, es decir, mi verdad, mi realidad, pero mi realidad está medida «desde fuera» -si es que es realidad- y, por tanto, conocerme supone salir fuera de mí mismo. Ello implica ir más allá de mi mundo sensible y también de mi mundo inteligible. Para parafrasear a Hegel, que -a mi modo de ver- no entendió sin embargo la intención socrática, me tengo que conocer a mí mismo fuera de mí mismo; Hegel en su juventud, escribe que amar es encontrarse a sí mismo fuera de sí mismo, lo cual sí es bastante socrático.

El realismo socrático-platónico se fundamenta, como todo realismo, primordialmente en que se da siempre una conexión (por eso Gilson podía decir que cada uno es el realista de algo). En segundo lugar, es «plena mente realismo» porque la conexión tiene el principal de sus extremos «fuera del sujeto»; el punto se encuentra aquí en la tesis insistente de Sócrates, según la cual todo conocimiento lo es de algo, es decir, que no tiene sentido comprender el objeto como la mismidad del concepto. En tercer lugar, es realismo porque no considera que lo que principalmente está «fuera del sujeto» es lo sensible, ya que éste, al ser cambiante, no puede servir de apoyo para una verdadera conexión, sino que es lo inteligible.

Lo inteligible conecta con nuestro conocimiento y lo mide en su verdad; conecta con lo sensible y lo mide en su realidad. Nuestro conocimiento participa en la idea, o sea, nos conduce a la realidad (eso es, si lo entiendo bien, lo que posteriormente se llamó concepto formal); lo sensible participa de lo inteligible, o sea, camina hacia la realidad (Aristóteles sacará después las consecuencias).

Para Sócrates, aceptar el «fuera de» es lo propio del espíritu de la verdad: reconocer que mi conocimiento es medido. Es decir, conceder que no soy el dueño ni el origen creativo de mi saber, de mi lenguaje -contra la sofística- y que, por tanto, el no sé nada no es un inicio (Anfang) desde el que comenzamos a saber, sino un principio (Prinzip) que acompaña continuamente a todo saber verdadero. Por eso, de la misma manera que el sabio teórico cada vez que sabe es más consciente de su ignorancia, el hombre bueno cada vez que mejora es más consciente de su falta de bondad. Todos los santos se han considerado grandes pecadores.

El no saber permite la continua relación a la realidad, que es la esencia del deseo (de ahí que toda frustración venga de un objeto de deseo ilusorio). Permite también que en todo momento el saber sea nuevo, un nuevo descubrimiento desde la ignorancia, y, con todo, verdadero. La clave es que se da una perfecta síntesis de verdad y novedad. El deseo, a su vez, como amor que es, nos introduce en la interioridad y en lo existencial, dos rasgos fundamentales del realismo socrático. Sin amor no hay pleno realismo.

Así pues, la parte negativa (ironía, no saber) y la positiva (mayerútica, amor al saber) del método son momentos imprescindibles de todo saber verdadero, o sea, de todo saber de lo realmente real.

La aparente paradoja de que no soy dueño del objeto de mi saber y, por tanto, tampoco de mi saber, y que, sin embargo, precisamente por ello puedo tener un saber verdadero y de lo real, me concede ya un alto grado de autoconocimiento.

Me hace darme cuenta, para empezar, de que no soy puro saber -inteligible y sensible-, ni puro desear, ni la suma de lo uno y lo otro, sino algo más, una realidad que puede conocerse y quererse. Puedo conocerme verdaderamente, pero no puedo ser plenamente dueño de mi ser, porque no soy el origen del conocer ni, obviamente, de mi propio ser.

El hecho, con todo, de que lo realmente real se capte esencialmente a través del conocimiento inteligible hace que -en un segundo paso- deba buscar el autoconocimiento mediante el apoyo en lo conceptual, o sea, en lo universal. Descubro entonces que mi realidad, o sea, mi medida, es la humanidad -ser verdaderamente humano-, y que mi constitución compleja implica que mi sensibilidad entera desea, tiende, a hacer plena o perfectamente real lo que -al nacer- es intrínseca invitación a la idea.

Somos realmente y en cada instante lo que somos en ese momento. Pero toda la tendencia -que es constitutiva de nuestro ser en este mundo -nos empuja a que alcancemos la figura plena de lo humano. Dicho de otra forma: el deber -debo alcanzar la perfección- es la introducción de la eternidad en el tiempo humano. El ser humano no es mera temporalidad porque está recogido (término favorito de la mística castellana para indicar la presencia activa del espíritu) por el deber. Aristóteles -a pesar de todo, un platónico- apuntará después que la finalidad de todos los cambios muestra también la presencia de la eternidad en la temporalidad. No puede hacer lo mismo Heidegger, por su antiplatonismo heredado de Nietzsche, y por eso le resulta tan difícil el desarrollar una ética que no sea sofística.

Aceptar el deber es el método para alcanzar la propia realidad y, por consiguiente, para el autoconocimiento. Es decir, la libre aceptación del propio ser (Millán Puelles) -el hecho de que en nuestra constitución se incluye el deber- presupone ya un cierto autoconocimiento -al que nos hemos referido ahora- pero desde dicha aceptación se inicia el camino del incremento de dicho conocimiento.

La realidad concreta del deber la descubre sólo el que compara la idea de lo que debe hacer para ser verdaderamente humano con su inclinación particular de cada instante. Es siempre la conexión la que hace presente la realidad. Por eso el que no se esfuerza en cumplir pierde poco a poco el sentido de la realidad del deber, un sentido que es innato porque está inscrito en nuestra constitución, pero que se refuerza o se debilita según el uso que hagamos de él.

Ese ser paradójico, que es dueño de intentar llegar a ser sí mismo, pero que no es dueño de sí mismo, descubre que su deber radical es respetar su constitución y, consiguientemente, la de los otros, porque es aún menos dueño de ellos, y porque, sin embargo, los necesita esencialmente para alcanzar la propia humanidad.

El respeto esencial es la justicia: ser justo con la propia realidad, lo que supone necesariamente procurar ser justo con la realidad en general, en la cual existo. Por ello, es preciso aprender a ser justo, pues se trata de un saber, pero, claro está, de un saber práctico. Un saber es una idea operativa encarnada, y es lo que se llama hábito o virtud.

No existe, para hacer justicia, o sea, para hacer el bien, más que simplemente la virtud, como se muestra en el Protágoras. Todas las virtudes son dimensiones de ella o, si se quiere, formas -medidas, límites de la acción- que nos permiten realizar la justicia.

No se acaba de ver clara, desde esta perspectiva, la distinción entre ética del deber y ética de la virtud. Las virtudes son los saberes que necesitamos para cumplir los deberes. Sin deber no tiene sentido la virtud, y sin virtud no se cumple el deber.

Entre lo acabado -perfecto-, y lo que está en proceso, existe un salto cualitativo. El virtuoso es el que ha dado ese salto. Ya esto muestra que la ética engrandece al ser humano. Pero, además, nos damos cuenta de que gracias a la virtud nos podemos comunicar mucho mejor y, de ese modo, nos enriquecemos interiormente, nos ampliamos. Para citar una vez más a la mística castellana, se produce un «ensanchamiento del alma». Como bien vio el socrático Séneca, la misma grandeza de ánimo es la mejor y la más bella de las virtudes. Esa grandeza no es mero esfuerzo ciego de la voluntad, sino que procede de la grandeza del alma.

Dos cosas, las más hermosas de este mundo, nos acompañarán a donde quiera que vayamos: la naturaleza común y la virtud propia. En esta lacónica frase senequista se encierra -a mi entender- toda una profunda sabiduría ética. La naturaleza es el pasado transcendental y es una medida que -paradójicamente- sólo podemos alcanzar -futuro transcendental- con el ejercicio de la virtud, siendo ésta una medida que engrandece.

Hemos de enfrentarnos ahora -para terminar- con dos problemas ineludibles, que son centrales y están pendientes de resolver. De una parte, se puede decir que la coherencia de todo el discurso desarrollado aquí depende de que conozcamos la perfección de lo humano, algo que resulta problemático y poco claro. De otra, que en este discurso se ha sostenido el realismo ético desde la conexión, desde el juicio, pero el ser humano puede siempre -por falta de claridad y de seguridad suficientes- suspender el juicio.

A mi modo de ver, las dos cuestiones son cruciales y las dos están profundamente relacionadas. Nadie sabe con total claridad lo que es el ser humano, pero, ¿se atrevería alguien, de verdad, a decir que no sabe lo que es? Ese juego de no saber y saber, en el que se mueve mi capacidad de captar lo real, abre el paso necesariamente a la fe, la cual está unida con el deseo. El deseo nos empuja a la fe, la fe al deseo.

En la fe, como en el deseo, no hay total seguridad, total posesión -la total seguridad está en la total posesión- y, por ello, hay que «dar un salto». La necesidad de ese salto proviene de que no somos dueños de la realidad o -dicho en otros términos- de que el conocimiento no lo es todo.

Por eso, creer, confiar, es la base imprescindible para algo más que el conocer, o sea, para amar, es decir, para abrirse a la existencialidad. Nos encontramos aquí con que en la más profunda abnegación, propia de la fe, o sea, en la renuncia a la posesión cognoscitiva total, es donde llegamos a poseer plenamente. El amor es así la síntesis del ser y el no ser, en la permanente aparición y presencia del ser, sobre y desde la renuncia, o sea, desde el no ser.

El amor verdadero es pues la medida esencial, pues la medida es el límite entre ser y no ser. Por eso las acciones verdaderamente éticas son las que se realizan desde él, y son las que tienen contenido real. Amar al prójimo significa respetarle en su ser -para lo que

hace falta tomárselo en serio como ser-, y además añadirle algo con la propia generosidad. Así pues, para poner el ser, hace falta renunciar al ser (propio): ser y no ser.

El amor, al ser la medida esencial, es el límite intrínseco. No hay un más allá del bien y del mal como superación del límite, porque no se puede superar el límite. Sólo lo hay en el momento en que, de modo definitivo, coloquemos el límite en su sitio o fuera de él, pero eso ya no es propio de este mundo.

\* \* \*

Rafael Alvira  
Instituto Empresa y Humanismo  
Universidad de Navarra  
31008 Pamplona  
Navarra – España  
e-mail: [ralvira@unav.es](mailto:ralvira@unav.es)