

RASGOS DE LA ÉTICA DE TEOFRASTO

Jacob Buganza*

Resumen

El autor tiene como finalidad principal exponer algunos aspectos de los *Caracteres* de Teofrasto con el fin de destacar su dependencia teórica en relación a Aristóteles. El artículo retoma, en primer lugar, los aportes de Alfonso Reyes en su exposición de la ética del discípulo del Estagirita. En segundo lugar, retoma la intención general de los *Caracteres* para, en tercer y último término, revisar cuatro caracteres de acuerdo con Teofrasto y su vínculo con la ética de Aristóteles, a saber, la vanidad, la avaricia, la cobardía y la afición por la maldad.

Palabras clave: ética clásica, peripatetismo, ética aristotélica, ética teofrastiana

TRAITS OF THEOPHRASTUS ETHICS

Abstract

The main purpose of the author is to expose some aspects of the *Characters* of Theophrastus in order to highlight their theoretical dependence on Aristotle. The article takes up, in first place, the contributions of Alfonso Reyes

* Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana, jbuganza@uv.mx

Fecha de recepción: 16/4/2020
Fecha de aceptación: 20/6/2020

in his exposition of the ethics of Aristotle's disciple. Secondly, it takes up the general intention of the *Characters* to, in third place, study four characters according to Theophrastus and his link with Aristotle's ethics: vanity, greed, cowardice, and fondness for evil.

Key words: Classical Ethics, Peripateticism, Aristotelian Ethics, Theophrastean Ethics.

1. Introducción

En este trabajo, nos proponemos recuperar partes de un texto clásico de la historia de la ética, a saber, los *Caracteres* de Teofrasto, discípulo de Platón pero, sobre todo, de Aristóteles. Este último confía a Teofrasto de hecho la dirección del Liceo, volviéndose así cabeza de los peripatéticos una vez que el maestro se retira al Calcis en los graves momentos de tensión política que experimenta Atenas. Primero, retomaremos algunas anotaciones de Alfonso Reyes, quien dedica un capítulo entero de su libro *La crítica en la edad ateniense* a Teofrasto, con algunas anotaciones biográficas y sobre la metafísica de este importante peripatético. En segundo lugar, expondremos la intención de los *Caracteres* para, en un tercer momento, revisar cuatro de estos a la luz de la ética de Aristóteles, a saber, la vanidad, la avaricia, la cobardía y la afición por la maldad.

2. Rasgos biográficos y un apunte sobre la metafísica de Teofrasto

Como bien apunta Alfonso Reyes, “el imperio de Aristóteles se reparte en su descendencia. Desde luego, los peripatéticos heredan de él la aptitud problemática mucho más que la sistemática; el método para adueñarse de las cosas particulares, mucho más que el abarcar los conjuntos cósmicos; y más que la ambición filosófi-

ca, la inquietud histórica propia de una cultura en balance”¹. Efectivamente, estos tres rasgos caracterizan a la escuela peripatética que sigue inmediatamente al fundador: 1) aptitud problemática en la inquisición, 2) interés por lo particular y 3) interés por la historia. Teofrasto, en cierta medida, encarna estas tres características que señala Reyes. Pero antes habrá que revisar algunos rasgos biográficos del importante padre de la botánica.

Según Diógenes Laercio, Teofrasto era nativo de Ereso, en donde era conocido como Tírtamo; Aristóteles, por su divino estilo, le cambia el nombre, que es con el que la posteridad lo recuerda. Se forma primero con Leucipo, que era su paisano, después estudia con Platón y, finalmente, con Aristóteles. Cuando Aristóteles se traslada a Calcis, lo sucede como director del Liceo. Entre sus discípulos se cuenta el célebre cómico Menandro. Entre sus virtudes, se cuentan la laboriosidad y el estudio, también se destaca su labor de filólogo, y Diógenes apunta que era “amigo de hacer el bien”. Muere a los ochenta y cinco años, luego de un declive, ciertamente natural, de su trabajo docente. Su obra, por lo demás, es vastísima, y lamentablemente pocas notas han sobrevivido. Diógenes Laercio afirma que escribió *Sobre los primeros y segundos analíticos*, *Reducción de los lugares*, *Sobre los sentidos*, *Contra Anaxágoras*, *Sobre los dogmas de Anaxágoras*, *Sobre los dogmas de Anaxímenes*, *Sobre las líneas invisibles*, *Diferencias de las virtudes*, *Sobre el reinar*, *Sobre la vejes*, *Sobre la astrología de Demócrito*, *Sobre los hombres*, *Sobre el ornato*, *Sobre Empédocles*, *Sobre la diferencia de la voz de los animales homogéneos*, *Sobre el deleite según Aristóteles*, *Sobre la felicidad*, *Sobre las definiciones* y, justamente, *Sobre los caracteres morales*².

Ahora bien, como se había dicho, Teofrasto encarna los tres rasgos que los descendientes de Aristóteles asumen luego de la desaparición del fundador del

¹ Reyes, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense*, El Colegio de México, México, 1941, p. 327.

² Cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, V, 4.

Liceo. Particularmente se pueden ver en los textos de filosofía primera del oriundo de Ereso. Por analogía con los contenidos, hoy se denomina a esta obra aporética, según la caracteriza Giovanni Reale, con el nombre de *Metaphysica*, pues evidentemente no es el nombre impuesto por el autor³. El aprecio de Teofrasto por las ciencias naturales se pone de relieve en los contenidos de la obra, sobre todo si se lee como separación crítica en relación con Aristóteles, pues las intenciones de este último, sobre todo en filosofía, estriban en mantener para la especulación metafísica un carácter fundacional y trascendente, especialmente en vinculación con la cosmología o física. En un pasaje sumamente esclarecedor, Battista Mondin resume los contenidos de la obra en estos términos: “De la *prote philosophia* Teofrasto conserva la definición aristotélica de teoría de las causas y primeros principios. También para él es una ciencia divina, o sea, una doctrina de las realidades supremas, inmóviles e inmutables, inteligibles y suprasensibles. Pero luego el discurso que desarrolla en su *Metafísica* es un discurso esencialmente cosmológico. Cosmológicas son las 20 aporías que se propone tomar en consideración, cosmológicas son las funciones que asigna a Dios y a las substancias separadas. En la metafísica de Teofrasto, el *ser* y la *substancia* no constituyen un problema formalmente autónomo respecto a la cosmología. Para Teofrasto se trata, en metafísica, de explicar el mundo en todas sus peculiaridades, el mundo en cuanto mundo. Pero hay más. Una vez eliminada la problemática del ser y la substancia, su metafísica tiende fatalmente a restringirse en una forma de *cosmología*: las causas, los principios y Dios mismo interesan a Teofrasto no para explicar metafísicamente el ser y la substancia, sino para explicar el mundo físico”⁴.

Además, Teofrasto se separa de Aristóteles en relación con el finalismo natural: “es el finalismo intrínseco al movimiento de las cosas de este mundo el hilo que Aristóteles sigue para llegar al mundo de la trascendencia, de las substancias

³ Reale, Giovanni, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia, 1964.

⁴ Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1999, p. 402.

separadas, del Motor inmóvil. Ahora bien, es precisamente este hilo insustituible el que corta Teofrasto. Afirma que el finalismo está presente en la naturaleza sólo en una mínima porción [...] Cortado el hilo del finalismo, el recorrido metafísico de Aristóteles se vuelve imposible”⁵. Se trata de deslindes fundamentales los que efectúa Teofrasto en relación a su predecesor en la dirección del Liceo. No se puede especular, con certeza alguna, sobre la manera en que su separación del finalismo influye en su concepción de los seres vivos, sobre todo en el campo de la botánica, en donde el finalismo, en la lectura de Aristóteles, se verifica una y otra vez. Zeller y Mondolfo llegan a afirmar, por la incertidumbre a la que pueden llevar los fragmentos de Teofrasto sobre argumentos metafísicos, que más valdría omitir el juicio sobre la finalidad; sólo es posible, para ellos, asegurar que Teofrasto no deja de ver las dificultades que la teoría teleológica de Aristóteles encierra⁶.

3. Intención de los *Caracteres*

Los *Caracteres* es la otra obra de Teofrasto que, atravesando la historia por un camino o por otro, ha llegado hasta la actualidad, aunque la sombra de su autenticidad no haya estado ausente. A quien ha leído literatura costumbrista, le parece que los *Caracteres* son una obra embrionaria de tal género literario; pero posee, además, elementos científicos, que son los que vale la pena recuperar. Como hace notar el mismo Alfonso Reyes, en cuanto al “asunto” del opúsculo, se “diseñan siluetas, no se pintan retratos; tipos abstractos, no personas individuales. Dentro de esos contornos caben muchos hombres posibles, pero ningún hombre cabría entero. La naturaleza ha sido simplificada. Se escoge una sola inclinación, y se le acompa-

⁵ Ibid., p. 403.

⁶ Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. VI, La Nuova Editrice, Florencia, 1966, p. 366. Todavía ellos llegan a decir que lo más seguro es que Teofrasto no se separe de Aristóteles, pero en su tiempo la edición de la *Metafísica* de Teofrasto no había sido publicada por Giovanni Reale.

ña sin distraerse un punto, y sin confundirla con otra por mucho que se le parezca. Nunca se entrecruzan las líneas paralelas. Si el pobre, el miserable y el avaro recogen un mendrugo del suelo, sus motivos nunca se confunden: el primero lo hace por necesidad; el segundo, por no desprenderse de nada; el tercero, por aumentar sus bienes. En la compleja realidad humana, todas las venas se entrelazan. En la anatomía moral que Teofrasto dibuja, se inyecta una sola vena para abultarla y verla, y se le sigue pacientemente por todo su trayecto. Esto no es novelística; esto es disciplina aristotélica llevada a sus últimas consecuencias, victoriosamente transportada del firme terreno de la teoría al resbaladizo terreno del ejemplo”⁷.

A diferencia de lo que sucede en el campo de la filosofía primera, y siguiendo a Zeller y Mondolfo, puede decirse que la ética de Teofrasto acepta los principios aristotélicos; lo que hace es desarrollar con mayor precisión algunos puntos o cuestiones particulares. No deja de haber, sin embargo, cierto viraje, sobre todo en relación a la cuestión de los bienes externos y no tanto en el campo de los principios, esto es, en el “valorar y disponer de modo diverso los elementos de cuya conexión trata justamente la ética. Así, Aristóteles no había negado que los bienes y las condiciones de vida externas tuvieran un cierto peso en la vida moral del hombre, sino que había visto en ellas sólo un instrumento y subsidio de la actividad ética, exigiendo que fueran controlados por la virtud práctica. Teofrasto, por el deseo de eliminar todos los motivos de perturbación, atribuye a las cosas externas un valor y atención un tanto más grande”⁸. En realidad, pues, no hay un cambio de principios, sino una acentuación distinta, dicen Zeller y Mondolfo.

⁷ Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 337. No vamos a traer a colación la discusión, motivada por el compendio de Ario Didimo sobre ética, si ésta es estoica o peripatética, esto es, teofrástea, que el célebre Hans von Arnim avivó el siglo pasado con la publicación de *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Hölder, Pichler y Tempsky, Viena, 1925, 196pp. Nos limitamos, pues, a los *Caracteres* de Teofrasto, como ha hecho la tradición desde la Antigüedad.

⁸ Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 400-401.

Aun a pesar de la discutida autenticidad del Prólogo a la obra, parece que el apócrifo escritor indica el objetivo de la misma con toda nitidez, aunque el tono moralizante de la que está empapada no aparezca, como tal, a lo largo del escrito, salvo en el caso de los agregados bizantinos que aparecen al final de algunos capítulos. En efecto, en este Prólogo, el autor asegura a Polibio que, tras una dilatada observación de la “naturaleza humana” (ἀνθρωπίνην φύσιν), es capaz de brindar una serie de “paradigmas” (παραδείγμασι) sobre los hombres buenos y malos, de suerte que los “hijos”, sean estos carnales o espirituales, puedan servirse de ellos para elegir con quiénes “convivir y tener relación” (συνεῖναι τε καὶ ὀμιλεῖν), de suerte que sean sus “iguales” pues, como diría el adagio popular, para saber quién es alguien, una buena ayuda consiste en ver de quiénes se rodea. Si hubiera que enmarcar el discurso de Teofrasto, parecería correcto hacerlo en el discurso de las amistades de Aristóteles⁹, puesto que, como dice Alfonso Reyes de nuevo, lo que se encuentra en las “instantáneas morales” de Teofrasto no es la virtud y el vicio, sino el virtuoso y el vicioso¹⁰, esto es, la concreción de lo abstracto, aunque sin dejar de serlo del todo (pues son, como se diría en la ética fenomenológica contemporánea, “tipos”) que son con quienes uno puede relacionarse.

De entrada, Teofrasto habla del fingimiento, o sea, de la simulación, en sentido negativo, tanto de palabra como de acción. Describe algunos aspectos particulares de este carácter, como el hecho de disimular un mal para no acudir a una cita, o bien pretende hacer creer que ha oído algo que en realidad no ha escuchado, o si lo ha visto, dice que no es así¹¹. También habría que guardarse del adulator, de quien brinda una serie gráfica de descripciones y divertidos asuntos en los que se ve envuelto, como aquel que dice “si aquél gasta una broma insulsa, éste se echa a

⁹ Es bien sabido, según Zeller, que Teofrasto acepta la tripartición de amistades aristotélicas. Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 410-411.

¹⁰ Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 336.

¹¹ Llera, Luis Alfonso, “Teofrasto y Herodas”, en: *Minerva. Revista de filología clásica*, No. 12, (1998), pp. 93-94.

reír y se tapa la boca con el manto, como si no pudiera contener la risa”¹². Como bien puede verse, no se trata de vicios particularmente graves o violentos, como dice Mondolfo, sino de “pequeñas manchas del hombre” que, sin ser pesadamente dañinas, no dejan de ser negativas¹³. De aquí el vínculo que a veces se establece entre Teofrasto y la comedia, pues ya, como se dijo, es maestro de Menandro.

Son varios los prototipos o paradigmas que plasma Teofrasto: la charlatanería (hablar mucho y fuera de propósito), la rusticidad (ignorancia carente de modales), la oficiosidad (un tipo de relación cuyo objetivo no es el bien, sino procurar agrado), la desvergüenza (una osadía que se manifiesta en hechos y palabras censurables), la locuacidad, que es algo así como el hablador o parlanchín (“incontinen- cia de palabra”, dice Teofrasto), la novelería (o mentiroso, pues dice que “la nove- lería es una invención de dichos y hechos falsos, a los que su portavoz que se les preste crédito”), el deshonoroso (“un menosprecio de la opinión ajena por mor de una ganancia deshonorosa”¹⁴). Este último carácter es muy interesante, pues plasma, de una manera más directa que, aunque la ganancia o el objeto último de la acción pudiera ser bueno, si los medios de los que se sirve el agente no lo son, pierden su validez moral. Aunque los ejemplos de Teofrasto no suelen ser de gravedad moral, como se dijo, es lo que, nos parece, pretende transmitir: “Cuando va de compras, le saca a relucir al carnicero algún favor que le haya hecho y, apostado junto a la balanza, deja caer en ella, de preferencia, un trozo de carne y, si no, un hueso para el caldo. Si triunfa en su intento, tanto mejor; en caso contrario, coge del mostrador un pedazo de tripa y se aparta de allí en medio de risas. Siempre que adquiere unas localidades de teatro para sus huéspedes, asiste al espectáculo sin entregar su entrada y, de esta manera, al día siguiente lleva a sus hijos y a su preceptor”¹⁵.

¹² Teofrasto, *Caracteres*, II, 4.

¹³ Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, p. 400, nota.

¹⁴ Teofrasto, *Caracteres*, IX, 1. “ἡ δὲ ἀναισχυντία ἐστὶ μὲν, ὡς ὄρω λαβεῖν, καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἔνεκα κέρδους, ὁ δὲ ἀναίσχυντος”.

¹⁵ *Ibíd.*, IX, 4-6.

4. La vanidad

Después de describir otros caracteres, Teofrasto pasa a hablar de uno que se vincula con mayor estrechez a la ética: la vanidad. En efecto, Aristóteles mismo coloca a la vanidad como extremo defectuoso de la magnanimidad; el otro término sería la pusilanimidad¹⁶. En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que el magnánimo o la magnanimidad (μεγαλοψυχία), que es la grandeza del alma, consiste en lo siguiente: “Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su virtud (κατ’ ἀρετήν) es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato”¹⁷. Así pues, el magnánimo, por actuar de acuerdo con la virtud, desea lo que corresponde con su ánimo, a saber, cosas grandes (ἐν μεγέθει). Y aquí es donde Aristóteles contrapone la magnanimidad a la vanidad: “El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno, es vanidoso (χαῦνος); pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso”¹⁸. El Aquinate, en su *Comentario*, apunta lo siguiente: “*quod ille qui aestimat seipsum dignum magnis cum sit indignus, vocatur chaymus, idest fumosus; quem possumus dicere ventosum, vel praesumptuosum. Sed ille qui est dignus magnis, et adhuc maioribus se dignum aestimat, non semper vocatur chaymus, eo quod difficile est mensuram rectam*

¹⁶ No cabe la duda en que Teofrasto mantiene la tesis del término medio y que esta teoría moral es determinante para comprender los *Caracteres*: “Teofrasto reposa sobre la moral del término medio, cuyos dos extremos nos presentan vicios o, ya en la silueta, caricaturas: lo escaso y lo excesivo, tópicos o lugares comunes en la obra aristotélica”, Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 342. Este término medio no es matemático, diríamos, sino que es un hábito de la voluntad guiado por la sabiduría, Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 406-408.

¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 3, 1123b2-4: “δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὢν: ὁ γὰρ μὴ κατ’ ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἠλίθιος, τῶν δὲ κατ’ ἀρετήν οὐδεὶς ἠλίθιος οὐδ’ ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένος”.

¹⁸ *Ibid.*, IV, 3, 1123b8-10: “ὁ δὲ μέγλων ἑαυτὸν ἀξίων ἀνάξιος ὢν χαῦνος: ὁ δὲ μειζόνων ἢ ἄξιος οὐ πᾶς χαῦνος”.

*attingere, ut aliquis non maioribus vel minoribus se ipsum dignum aestimet*¹⁹. En este sentido, el magnánimo lo es en cuanto, con medianía, o sea, con recta razón, estima, de acuerdo con su propio ánimo, lo que merece recibir: sus pretensiones, diría Aristóteles, corresponden a sus méritos; o bien su obra, mientras no se aparte de la recta razón, es virtuosa, como dice Tomás de Aquino²⁰.

El magnánimo es un hombre bueno, y aunque estime que merece honores, lo es en cuanto se entiende que el honor (ἡ τιμή) es un premio a la virtud (τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον) y se otorga, por ello, a los buenos (καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς)²¹. El magnánimo, a pesar de poseer los bienes de la fortuna, como la riqueza, no los aprecia *per se*, sino por el honor. No es lo que sucede con el vanidoso, que estima inferiores a los demás por no contar con los bienes que la fortuna, de manera, puede decirse azarosa, él posee. Pero no es que sea malo el vanidoso (como tampoco lo es el pusilánime, el otro extremo de la magnanimidad), sino que Aristóteles los considera “ἡμαρτημένοι”, esto es, equivocados o errados. Y todavía el Estagirita caracteriza más a los vanidosos diciendo que son necios e ignorantes de sí (“οἱ δὲ χαῦνοι ἠλίθιοι καὶ ἑαυτοῦς ἀγνοοῦντες”), pues al no ser dignos, emprenden lo que les queda grande y quedan mal²². Pero, aun con todo, para Aristóteles la pusilanimidad es más opuesta a la magnanimidad que la vanidad pues, como bien desmenuza Tomás de Aquino, es peor dejar de hacer el bien que se podría que excederse

¹⁹ Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 8, 501. “El que se estima a sí mismo digno de lo grande siendo indigno, se llama *chaymus*, es decir, vanidoso. Pero quien es digno de lo grande y se estima a sí mismo digno de cosas más grandes, no siempre se llama *chaymus*, porque es difícil mensurar rectamente si alguien se estima digno de lo mayor o lo menor”.

²⁰ De ahí que, por más grande que sea la obra que se proponga el magnánimo si no se aparta de la recta razón, no está fuera del medio debido, que es precisamente la virtud: “*Unde quantumcumque sit opus quod homo faciat, dummodo a ratione recta non recedat, non propter hoc est extra medium virtutis*”, Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 8, 503.

²¹ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 3, 1125a27.

²² *Ibid.*, IV, 3, 1123b35.

por hacer el bien que no se puede (“*qui scilicet omittunt facere bona quae possent, quam quod se extendant ad faciendum bona quae non possunt*”)²³.

Teofrasto, en los *Caracteres*, como se dijo, aborda también la vanidad. Dice lacónicamente, como es su estilo en este trabajo, en qué consiste este error, en sentido aristotélico: “La vanidad parece ser el deseo de los honores míseramente (ἡ δὲ μικροφιλοτιμία δόξει εἶναι ὄρεξις τιμῆς ἀνελεύθερος)”²⁴. Es interesante cómo Teofrasto, que conoce la obra de Aristóteles, se refiera a la vanidad con el término μικροφιλοτιμία, que contrasta más con el término aristotélico de μεγαλοψυχία, pues mientras éste subraya la grandeza de ánimo, aquél indica el superfluo (μικρο) amor a la honra, a los honores (φιλοτιμία). El célebre discípulo del Estagirita dice que el vanidoso, cuando es invitado a un banquete, toma el puesto de honor, esto es, se coloca junto al anfitrión; lleva a su hijo, al inscribirse a la fraternidad, a cortarse el cabello a Delfos; cuando paga una mina, esto es, cien dracmas, lo hace con dinero nuevo (καίνον). Cuando hace un sacrificio de un buey, actúa de tal suerte que los demás vean qué ha sacrificado. Cuando ha participado en la procesión de caballos, “le da al esclavo todo el equipo para que lo lleve a casa, pero se pasea por el ágora con el manto y las espuelas puestas”²⁵, y otros tantos más de naturaleza análoga. Estos comportamientos, sin embargo, más que malos, no dejan de ser errados, en los términos de Aristóteles. Sin embargo, parece que Teofrasto quiere dar a entender que vincularse con el vanidoso puede conllevar a ser usado por éste, es decir, a ser estimado un simple medio para la obtención de los fines prefigurados por el vanidoso, de suerte que, como se da en el espíritu de la ética aristotélica, no se puede cultivar así la genuina amistad.

²³ Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 11, 547.

²⁴ Teofrasto, *Caracteres*, XXI, 1.

²⁵ *Ibíd.*, XXI, 8.

5. La avaricia

Teofrasto también aborda el tema de la avaricia o tacañería. Y, puede decirse, lo hace bajo la enorme conceptualización que Aristóteles ha hecho de este carácter. En efecto, Aristóteles aborda, al inicio del libro IV de la *Ética nicomaquea*, la virtud de la ἐλευθερία o liberalidad, a la que también puede entenderse como generosidad. Para Aristóteles, la generosidad consiste en el μεσότης, esto es, en el término medio “περὶ χρήματα”²⁶. Y es liberal precisamente aquél que “da las riquezas y las recibe, sobre todo en darlas (περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν, μᾶλλον δ’ ἐν τῇ δόσει)”²⁷, es decir, que el generoso es quien sabe dar, virtuosamente, las riquezas económicas. En vínculo con las riquezas están también, por exceso, la prodigalidad (ἀσωτία) y, por defecto, la avaricia (ἀνελευθερία). La definición de avaricia de Aristóteles es sumamente resplandeciente: “Atribuimos siempre la avaricia a los que están ocupados por las riquezas más de lo debido (καὶ τὴν μὲν ἀνελευθερίαν προσάπτομεν ἀεὶ τοῖς μᾶλλον ἢ δεῖ περὶ χρήματα σπουδάζουσι)”²⁸. Puesto que todo lo útil puede ser usado bien o mal (“ἔστι τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς”), es que la riqueza puede usarse en un sentido o en otro. Quien usa las riquezas de manera virtuosa, es el generoso, el liberal; quienes no las usan debidamente, los pródigos y tacaños. En el caso del avaro, este uso no debido de las riquezas se concreta en que toma más de lo que debería y no da lo que es justo; como diría Aristóteles, se queda corto en el dar y se excede en el tomar. El pródigo, por su lado, se excede en el dar, de suerte que no lo hace bien o justamente, pero se parece, por ello, más al generoso, pues al menos es útil para muchos. El avaro, por ello, parece ser peor, porque no es útil a nadie, ni a sí mismo²⁹. La prodigalidad puede engendrar otros vicios, de suerte que muchos se vuelven licenciosos. Pero si se le condu-

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 1, 1119b23.

²⁷ *Ibid.*, IV, 1, 1119b25.

²⁸ *Ibid.*, IV, 1, 1119b30-31.

²⁹ Cf. *Ibid.*, IV, 1, 1121a8-30.

ce con rectitud, de alguna manera puede alcanzar el término medio y, así, la virtud. En cambio, la avaricia, dice Aristóteles, parece ser incurable: “ἡ δ’ ἀνελευθερία ἀνιάτος τ’ ἐστίν”³⁰, pues es más connatural al hombre (“συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις”), esto es, es más natural ser amante del dinero que dadivoso.

La avaricia puede tomar dos formas fundamentalmente: (i) en la deficiencia en el dar (ἐλλείπει τῆς δόσεως) y (ii) en el exceso en el tomar (καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς λήψεως). En la mezcla de estas características se dan las varias especies de tacañería, pues en los que predomina (i) se quedan cortos en dar, pero no codician lo ajeno ni lo apetecen³¹; en otros predomina el tomar, como en el caso del usurero. Por estas razones, es que la avaricia se opone a la liberalidad todavía más que la prodigalidad, con la que puede emparentarse dada una correcta conducción. En Teofrasto parece reflejarse esta misma doctrina, en el espíritu más novelesco de su obra. En efecto, comienza definiendo la tacañería en estos términos: “La tacañería es una ausencia de generosidad en lo que atañe al gasto (ἡ δὲ ἀνελευθερία ἐστὶν ἀπουσία τις [ἀπὸ] φιλοτιμίας δαπάνην ἐχούσης)”³². Como puede verse, también Teofrasto estima que el tacaño o avaro, a diferencia del pródigo, estriba en la ausencia de generosidad, sólo que la de este último es indebida. Así sucede que, para ocasiones especiales, usa materiales poco costosos, o cuando se pide ayuda económica para casos necesidad, se escabulle; cuando hay celebración por las Musas (se entiende que una celebración escolar), no envía a los hijos a la escuela, pretextando que están enfermos; no gasta ni en la criada de la mujer, y en vez de hacerse de nuevos zapatos, remienda los que tiene con el pretexto de que todavía están sólidos. Así pues, esta caracterización de Teofrasto corresponde a la aristotélica, pues, como hemos dicho, no es útil para nadie, ni siquiera para sí mismo.

³⁰ Ibid., IV, 1, 1121b13.

³¹ Para Teofrasto, la codicia es una pasión por un tipo de ganancia vergonzante, Cf. *Caracteres*, XXX, 1.

³² Ibid., XXII, 1-2.

6. La cobardía

Otro de los caracteres muy vinculados con la ética aristotélica que revisa Teofrasto es la cobardía. Efectivamente, para Aristóteles la virtud, el término medio en este caso, es la valentía (ἀνδρεία). No es ajeno al hombre temer ante ciertas entidades que le son, por lo mismo, adversas, pero el valiente las teme (φοβήσεται) “como se debe y como la razón lo permite a la vista de lo que es noble (δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομένει τοῦ καλοῦ ἔνεκα)”³³. Pero, puesto que es posible temerlas más o menos, y temerlas o no como se debe, es que se dan errores de apreciación y, en este sentido, se cae en el vicio; el virtuoso, por su lado, soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, en el tiempo debido: éste es ἀνδρεῖος. Y es que éste padece y obra de acuerdo con el valor de las cosas, κατ’ ἀξίαν, y como indica la razón: καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος. El fin al que aspira el valiente es lo bello, lo noble (καλός), y el fin es el que permite determinar los medios idóneos para alcanzarlo, sin que los vuelva buenos en cuanto tales, sino que lo son por su idoneidad para el fin³⁴. Quien se excede en audacia y no teme a nada, o dice no temer, es el temerario; busca, dice el Estagirita, imitar lo temible. Quien se excede en el temor es cobarde (θρασύδειλος); y si el valiente teme como se debe y de acuerdo a la razón, entonces el cobarde teme como no se debe y no de acuerdo con el λόγος. El cobarde es blando (φεύγειν), “evita lo penoso y no sufre la muerte por ser noble, sino por evitar un mal (τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν)”³⁵. Teofrasto se ajusta, de nueva cuenta, a la enseñanza del maestro, pues afirma que la cobardía (δειλία) “parece una cierta deficiencia del alma causada por el miedo (δόξειεν ἂν εἶναι ὑπειξίς τις ψυχῆς ἔμφοβος)”³⁶. En efecto, aparecen los elementos aristotélicos en su definición: deficiencia del alma, por un lado, y el miedo, por el otro. No se

³³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, III, 7, 1115b12-13.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, III, 7, 1115b20-25.

³⁵ *Ibíd.* III, 7, 1116a14-15.

³⁶ Teofrasto, *Caracteres*, XXV, 1-2.

juzga racionalmente a las cosas κατ' ἀξίαν, sino desvirtuando a causa del miedo, por decir así, a las cosas mismas. Por eso dice, en su primer ejemplo Teofrasto, que el cobarde confunde los promontorios con naves de piratas. Tiene miedo del tiempo, de los sueños, de cualquier eventualidad que pudiera surgirse al paso. En la batalla, se ausenta con el pretexto de ir a buscar la espada; y si sabe dónde está, la esconde intencionalmente. Si ve a algún amigo herido, corre a ayudarlo dándole ánimos; le presta los primeros auxilios y hasta le “ahuyenta las moscas”: “hace todo menos luchar contra los enemigos”³⁷. Y apuntala: “Cubierto de una sangre manada de una herida ajena, se hace el encontradizo con los que vuelven del combate y les cuenta, como si hubiese puesto en juego la propia vida: *he salvado a uno de nuestros amigos*”³⁸. Muestra así, el cobarde, un comportamiento vergonzoso, alejado de toda virtud moral, pues se acompaña de la mentira, puede decirse.

7. La afición a la maldad

Finalmente, podemos traer a colación la afición a la maldad (φιλοπονηρία). En un pasaje paradigmático de la *Ética a Eudemo*, Aristóteles habla de la ciencia en relación a la salud y la enfermedad, indicando que cuando se habla de la salud se le estudia como aquello que está de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν), mientras que cuando se trata de la enfermedad se le caracteriza como lo que está contra la naturaleza (παρὰ φύσιν). “De la misma manera” (ὁμοίως), dice Aristóteles, “la volición por naturaleza lleva al bien (δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ) y en contra de la naturaleza lleva al mal (παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ)”. Y por si quedara alguna duda, asienta enseguida: “Y tiende por naturaleza hacia el bien, contra la naturaleza y por perversión al mal (καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφήν καὶ τὸ κακόν)”³⁹. Así pues, cuando se va

³⁷ Ibid., XXV, 5.

³⁸ Ibid., XXV, 6.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, II, 6, 1127b28-30.

contra la naturaleza, entonces se dirige la volición hacia el mal. Teofrasto aborda el tema de la maldad en los términos de una afición hasta ésta, y dice que es una pasión por lo perverso (“ἔστι δὲ ἡ φιλοπονηρία ἐπιθυμία κακίας”⁴⁰). En vez de reunirse con los que han tenido éxitos en los procesos públicos, dice Teofrasto que se reúne con los derrotados, pues de esta manera será más temido. Recrimina a quien es honrado, pues nadie es bueno por naturaleza; defiende las peores causas en los tribunales, da cobijo a individuos de cuestionable reputación, etcétera. Por eso remata Teofrasto diciendo que la afición por la maldad es hermana de la maldad misma, “ἡ φιλοπονηρία ἀδελφή ἐστὶ τῆς πονηρίας”, lo cual pone de manifiesto el dicho griego clásico que asienta “ὄμοιον πρὸς τὸ ὄμοιον πορεύεσθαι”, esto es, lo igual se encamina a lo igual, o bien “dime con quién andas y te diré quién eres”, o “quien con lobos anda a aullar se enseña”⁴¹.

8. Conclusión

Los *Caracteres*, aunque no suelen ser estudiados en la actualidad, han estado presentes a lo largo de la historia de la ética y, sobre todo, de la enseñanza moral. Como bien compendia Alfonso Reyes, de nueva cuenta, “Suelen repetir las historias que los *Caracteres*, tras un olvido de varios siglos, resurgen en pleno Renacimiento: Isaac Casaubon publica por 1592 aquella versión latina que hace época en la erudición europea. Esta afirmación sólo contiene una parte de la verdad: no toma en cuenta el otro concepto, el valor formal de los *Caracteres*. Pues como tipo retórico, en efecto, la influencia de los *Caracteres* no conoció interrupción. Desde el primer instante fue obra muy popular, estudiada, imitada y resumida en epítomes para los fines de la enseñanza, según se aprecia por la recopilación de Ussing. Aún la imita, en tiempos de Cicerón, el epicúreo Filodemo; y los bizantinos hasta le

⁴⁰ Teofrasto, *Caracteres*, XXIX, 1.

⁴¹ *Ibíd.*, XXIX, 7.

añadieron, en siete capítulos, unas breves moralejas finales. Compendiado el libro para servir de modelo al estudiante, logra deslizarse en los programas escolares de la Edad Media, sobre todo en el Imperio oriental; pero también en ciertos manuales pedagógicos que Roma preparaba para uso de sus colonias. De modo que estas “descripciones”, como ya las llama Cicerón, se derraman por Europa, transportadas por el interés de la forma, aun antes de reconquistar su interés por el asunto mismo; y así la retórica occidental se impregna de tipos teofrásticos, sin reconocer todavía el espíritu de Teofrasto. Porque este espíritu necesitaba que cierta filosofía de la conducta alcanzara, nuevamente, una etapa de madurez”⁴². De todas maneras, no es de extrañar que la ética peripatética se conozca y difunda más por el maestro, Aristóteles, que por sus discípulos y seguidores. La historia de la ética lo muestra a las claras y sobre esto hay certeza. Al menos en Teofrasto, el espesor que seguramente posee es incontrastable por la pérdida de sus escritos.

9. Bibliografía

Aquinatis, Thomae, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (edición de Raymundi Spiazzi), Marietti, Turín y Roma, 1964 (3a. ed.), 610pp.

Aristóteles, *Ética nicomaquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid, 2000, 300pp.

Aristóteles, *Ética Eudemia* (versión de Antonio Gómez Robledo), UNAM, México, 1994, 140 y XXXIXpp.

Arnim, Hans von, avivó el siglo pasado con la publicación de *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Hölder, Pichler y Tempsky, Viena, 1925, 196pp.

⁴² Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, pp. 343-344.

Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (traducción de Carlos García Gual), Alianza, Madrid, 2007, 606pp.

Llera, Luis Alfonso, “Teofrasto y Herodas”, en: *Minerva. Revista de filología clásica*, No. 12, (1998), pp. 93-94.

Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1998, 629pp.

Reale, Giovanni, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia, 1964.

Reyes, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense*, El Colegio de México, México, 1941, 379pp.

Teofrasto, *Caracteres* (traducción de Elisa Ruiz), Gredos, Madrid, 2000, pp. 9-117.

Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. VI, La Nuova Editrice, Florencia, 1966, 576pp.