

ÊTHOS Y EUDAIMONIA EN LA ÊTHIKA DE ARISTÓTELES

John Didier Anaya^{1*}

Resumen

El punto central de la ética aristotélica no radica precisamente en saber qué es la virtud, sino en la construcción de un modo de ser (*êthos*) virtuoso, que tienda al fin último que es la felicidad (*eudaimonía*). En el artículo se destaca la relación de la *eudaimonía* con el modo de ser, en tanto que el *êthos* aristotélico es fuente (*pegé*) de las decisiones de las personas como también es carácter o huella implantada (*charaktér*), debido a las acciones realizadas con el propósito de alcanzar a la *eudaimonía*.

Palabras claves: *ethos, pege, charakther, eudaimonía*

Abstract

The focus of Aristotelian ethics is not to understand the essence of virtue, but rather the formation of underlying principles which define each individual's ethics (*êthos*) that promotes happiness (*eudaimonía*) as their ultimate end. In this article I will emphasize the relationship between *eudaimonía* and *ethos*. This is relevant because *êthos* may be interpreted as source (*pegé*) from decisions as character or imprint, (*charaktér*) thanks to actions performed in order to reach *eudaimonía*.

Key words: *ethos, pege, charakther, eudaimonía*.

Partiendo de su significado, la $\eta\theta\iota\kappa\eta$, *Êthiké* es el estudio del $\eta\theta\omicron\varsigma$, *êthos*. El propósito de este trabajo es señalar la importancia del *êthos* en la ética de Aristóteles, como modo de ser de cada hombre² que desea conducir su vida hacia

1 * John Didier Anaya es Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). En la actualidad, termina en esa misma universidad una Maestría en Filosofía. John Didier Anaya es también miembro del grupo de investigación PRAXIS, en la línea de investigación DAIMON del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle; actualmente es Visiting Scholar en la Universidad de Colorado Denver (USA). Fue "Joven Investigador" de COLCIENCIAS y de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), además fue profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad ICESI (Cali Colombia) y del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle; co-autor del *Manual de gramática griega: nivel I y nivel II*, Universidad del Valle, Colombia. Correo electrónico: anayajd@gmail.com

2 Para W.D. Ross (1962) siguiendo a Aristóteles, la ética es "the study of character" or «our discussions of character" (p. 183). Esta opinión acerca del término ética en Aristóteles es similar a la que ofrece J. Barnes (1999) cuando afirma que ética "significa cuestiones relacionadas con el carácter", y un título mejor sería "Sobre cuestiones de carácter" (p. 130). Además, esta opinión es compartida por E. Tugendhat (1993) "Aristóteles había

el fin máspreciado que es la eudaimoniva, *eudaimonía*³, felicidad. Pero, ¿desde qué enfoque el *êthos* es algo importante en el estudio que se traza la ética aristotélica que considera que la *eudaimonía* es el fin de fines, que descansa en el vivir bien y en el obrar bien? En Aristóteles el *êthos* o modo de ser se entiende desde dos perspectivas, la primera como *phghv*, *pegé* y la segunda como *carakthvr*, *charaktér*. Explicar estas dos perspectivas es la forma que propongo para dar respuesta a la importancia del *êthos* en relación con la *eudaimonía*.

Para comenzar, hay que indicar que Aristóteles no es el primero en referirse a la palabra *êthos*, pero sí es el primer filósofo que le da un nuevo rumbo de manera enfática – así como lo hace con otros términos. En un comienzo, la palabra *êthos* no se remitió al plano de la vida práctica, sino que se entendió primeramente como el lugar donde se criaban los animales, y al mismo tiempo, como guarida o madriguera, ya que era un espacio relacionado con el hospedaje y con la protección de los animales. En la vida práctica este término representó el lugar propio donde se vive, por ello, *êthos* se tomó también como el país o la patria que revelan las coordenadas significativas donde yace nuestra existencia, bien sea por cuestiones afectivas o históricas (Aran-guren, 1972, pp. 21-31; González, 1997, p. 10.). Es menester aclarar que país o patria no necesariamente obedecen a una tierra natal, sino que pueden ser valoradas como una tierra adoptiva que se sienta propia. Posteriormente, *êthos* pasó a ser la morada o el lugar donde habita el ser de cada hombre, lugar que se manifiesta y que logra que los hombres se distingan entre todos los demás entes, e incluso, de los demás hombres. El *êthos* es propio a todos los hombres y, al mismo tiempo, es particular porque obedece al carácter de cada quien. Así, pues, como lo menciona Heidegger, el *êthos* es la morada donde nuestro ser se refugia y es el lugar desde donde nuestro ser se revela a los demás. Sin embargo, ¿cómo se investiga o se da cuenta del *êthos* de cada hombre si es común a todos los hombres, pero a su vez, depende del carácter particular de cada uno?

El *êthos* se estudia a partir del mismo hombre. No se estudia de igual modo como se examina fisiológicamente el cerebro humano, porque el *êthos* no es algo tangible como lo es un órgano. Se estudia el *êthos* de un hombre por medio de su actuar, es decir, a través de las acciones en su vida práctica; no obstante, ¿cómo garantizar un estudio objetivo cuando el *êthos* es investigado a partir de acciones que no son

denominado a sus investigaciones sobre teoría moral — a las que luego se dio el nombre de ética — como investigaciones «sobre los *êthe*»: sobre las cualidades del carácter” (p. 35).

- 3 La palabra eudaimoniva deriva del verbo eudaimonevw que significa “ser feliz” y del verbo eudaimonivzw que significa “considerar feliz a alguien”, Cf. Chatraïne (1968, p. 260). Según Liddell & Scott (1996, p. 754) el verbo eudaimonevw contaría con los siguientes significados: ser realmente feliz, ser próspero, ser favorecido, y la palabra eudaimoniva denota felicidad plena, prosperidad, buena fortuna, opulencia. La traducción de eudaimoniva como felicidad ha sido causa de debate entre algunos comentaristas. Por ejemplo, para Barnes (1999) la palabra felicidad no es la adecuada para traducir eudaimoniva, ya que felicidad indica un estado mental de euforia. Según Barnes “ser *eudaimôn* es florecer, hacer un éxito de la propia vida y la relación entre la *eudaimonia* y la felicidad es, una vez más, indirecta” (p. 130).

siempre iguales en todos los hombres? Y si las acciones prácticas son relativas según el caso, el contexto y las personas, entonces, ¿cómo establecer un estudio del *êthos* que no se interprete de manera relativa, puesto que su objeto de estudio sí es relativo? Para examinar y dar respuesta a las anteriores preguntas será menester trabajar en pro de dos lecturas que se pueden hacer del *êthos*, a partir de la ética aristotélica. Con Aristóteles somos testigos de una ética que se fundamenta en el vivir bien y en el obrar bien, es decir, en la *eudaimonía* y en la construcción de un *êthos* virtuoso, más que en determinar qué es la virtud misma.

Dos perspectivas acerca del *êthos* en Aristóteles

La primera perspectiva a examinar es la que considera que el *êthos* puede ser estudiado como *pegé*. El *êthos* como *pegé* es una fuente o manantial de actos singulares, lo que equivale a decir que *pegé* es una disposición para elegir que se yergue desde la *fuvsĩ*, *phýsis*. Tomado como *pegé*, el *êthos* es semejante a una fuente de un canal en el que el agua fluye y sale a la superficie, en pocas palabras, un manantial que es principio de algo⁴. Lo que fluye en la *pegé* son actos singulares que salen a relucir en un determinado hombre, a través de un determinado carácter. ¿Qué significa que el hombre sea principio de algo? Aristóteles ofrece una respuesta en *Ética Eudemia*⁵:

Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa (II 6, 1222b, pp. 15 -20)⁶.

De la misma manera que un hombre puede producir hombres, el hombre es principio de ciertas acciones, de modo que puede ser gestor de las decisiones que tienen que ver con su vida práctica. *Pegé* en el hombre es ese principio de movimiento otorgado por la *phýsis* para dirigir su vida cotidiana. Aristóteles señala que el hombre es principio y dueño de que sucedan o no ciertas acciones, siendo él la causa de ellas. ¿De qué clase de acciones puede el hombre ser principio? Cabe señalar que hay cosas que dependen y otras que no dependen de la elección humana: “es evidente que las

- 4 Cabe aclarar que el término *pegé* no es utilizado por Aristóteles para describir el modo de ser de cada hombre. La intención es mostrar que el *êthos*, en Aristóteles, también puede ser considerado desde el término *pegé* que significa: fuente, manantial (*running water*); origen, nacimiento, principio (*source*) (Liddel & Scott, p. 1399). Más adelante se mostrará que el *êthos* entendido como *pegé* es semejante a la *e{xi*-, *hêxis* aristotélica.
- 5 De aquí en adelante, el autor de este artículo se referirá a las obras aristotélicas de la siguiente manera: *Ética Nicomaquea*, EN; *Ética Eudemia*, EE; *Metafísica*, M; *Retórica*, R; *Tratado del Alma*, TA; y *Movement of animals*, MA. En lo sucesivo, se citarán solo los libros y las líneas correspondientes.
- 6 Cf. En EN Aristóteles dice “de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin” (III 5, 1114b, p. 28).

acciones de las cuales el hombre es principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquellas de cuya existencia o no es soberano. Así, de cuantas cosas está en su poder hacerlas o no, él mismo es la causa, y aquello de lo que es causa depende de él” (EE, II 6, 1223a, pp. 3-7). Los fenómenos de la naturaleza y los temas de orden teórico no corresponden a las decisiones humanas. Las cosas que dependen de los hombres son las que corresponden a su vida cotidiana o práctica. Esta clase de vida es aquella que ocurre en el interior de la *poli-*, *pólis*, es decir, en el marco de la vida política puesta en acción.

Pegé no es una mera capacidad, ni una mera facultad de elección que posee cada hombre; es una disposición, una actitud permanente de elección que se yergue desde la *phýsis*. Ella se cultiva de forma semejante a una semilla en la tierra, que pasa a ser árbol con la ayuda del agua y del sol. *Pegé* es la raíz que permite que el actuar de los hombres sea algo firme y constante ante cualquier circunstancia, por esto el *êthos* no debe entenderse como algo efímero ni como un estado de ánimo. En el *êthos*, desde el punto de vista de *pegé*, emergen los actos singulares de cada hombre por medio de las decisiones. Acciones, decisiones o actos singulares de la vida práctica dependen y son responsabilidad de cada hombre en particular. Así, pues, dice Aristóteles: “Ahora bien, todos admitimos que cada hombre es la causa de las acciones voluntarias y conformes a su libre elección (...) y todo lo que hace después de haberlo deliberadamente escogido, está claro que lo hace voluntariamente” (EE, II 6, 1223a, pp.16-20).

En suma, el *êthos* puede ser visto como *pegé* si se toma como la fuente o el principio por naturaleza de las acciones de los hombres, que fundamentan el actuar de éstos. Pero que el *êthos* sea visto como fuente de los actos singulares de cada uno, no quiere decir que sea un estado determinado o una posesión fija que controle su actuar; tampoco debe ser entendido como un simple hábito o acción. En esta primera perspectiva, el *êthos* no se refiere a una acción, sino a los principios que regulan nuestro actuar, conformes a nuestra libre elección. Estos principios están en cada uno, y del *êthos*, desde el punto de vista de fuente o manantial, emergen todas las decisiones y las acciones que se toman. Cabe señalar que *êthos* es un modo de ser más que una simple acción, y por tanto, como dice Foucault, el *êthos* es: “Un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria hecha por algunos; en últimas, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar que, al mismo tiempo, señala una pertenencia y se presenta como una tarea” (citado por Margot, 2003, p. 13).

Esta tarea nos exige ser críticos ante la realidad y ante nosotros mismos acerca de lo que oímos, decimos, pensamos y hacemos en la actualidad. Asimismo, nos exige deliberar acerca de cada elección que tomemos. Para Aristóteles, el planteamiento ético no tiene como prioridad las acciones o los preceptos de la vida práctica. A él le interesa analizar el fundamento de las acciones, es decir, el principio por el cual se originan las acciones prácticas y no, precisamente, las acciones mismas. Sin embargo,

para conocer el fundamento de las acciones es menester realizar un estudio que parta de las acciones mismas, ya que tienen que ver con la formación de los modos de ser y son la manera en que se revela o se muestra la fuente o el principio de las acciones prácticas. No se trata de investigar las acciones en sí mismas o de manera prescriptiva, sino de investigar lo que las fundamenta a partir de ellas mismas. En este sentido, la *Êthiké* de Aristóteles, a pesar de estar en el campo de los principios contingentes y no en el campo de los principios absolutos, universales y necesarios, no se puede considerar como un estudio relativo, porque lo que es relativo es ésta o aquella acción, no el fundamento de ellas. Así, aunque una acción sea específica y moldee el carácter de un hombre, esto no implica que no haya fundamentos que dirijan dicho actuar. Según Aristóteles, el estudio que está planteado en la *Ética Nicomaquea* “no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos de examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho” (II 2, 1103b, pp. 26-32).

Asimismo, el *êthos* también puede ser entendido en Aristóteles como carácter, *charaktér*. Cada hombre es gestor de sus acciones, en tanto que en él está el principio inmanente o fuente de ellas. Pero no sólo es fuente de ellas, pues todo hombre cuenta con la disposición de gobernar esta fuente, en la medida en que el *êthos* es su modo de ser. El *êthos* no resulta de un modo de ser entre tantos, sino que es el modo específico de ser de cada hombre. Cada uno va formando un modo de ser, una disposición para estar en el mundo y para vivir de la mejor manera que le parezca. Este modo de ser debe distinguirse de una simple manera de ser de algo, puesto que pensar en una manera de ser abre la posibilidad de que esto sea algo variable, inconstante y efímero. Así, el *charaktér* se entiende como la forma de ser que distingue a los hombres entre sí. A través de él, los hombres pueden ser tomados como ciudadanos particulares con la disposición para elegir. Mientras que *pegé* universaliza a todos los hombres en tanto que cada uno cuenta con esta disposición para elegir, el *charaktér* particulariza a cada hombre, en tanto que cada uno cuenta con un propio modo de ser.

E. Ruiz García (1988), en la “Introducción” que hace del libro *Caracteres* de Teofrasto, señala que en la antigua Grecia “el término griego *charaktér* servía originariamente para designar el *instrumento* que deja una huella o graba, por ejemplo el troquel y, también, el efecto de esta acción, esto es, la *impronta marcada*. Un uso metafórico del vocablo lo llevó a significar “*señal*”, “*distintivo*” [Las cursivas son mías]. Probablemente bajo esta acepción lo utilizó Teofrasto, quien, tal vez, introdujo la novedad de aplicarlo al alma humana” (p. 34). En calidad de *impronta*, *charaktér* se entiende como una marca que identifica a cada hombre y lo diferencia de otros. Este *charaktér* sirve de reconocimiento público, permitiendo destacar o elogiar a un ciudadano. Siguiendo la metáfora, el *êthos* es, por una parte, un instrumento para

dejar una huella, y por otra, la huella o impronta marcada en determinado sitio. El *êthos* como *pegé* deja huellas al ser el principio o fundamento de las acciones de los hombres, y como *charaktér* es huella porque singulariza a cada hombre: porque de un hombre diremos que es justo, de otro diremos que es colérico, de otro prudente según su propia manera de actuar.

Según Tugendhat (1993), pensar en el *êthos* es pensar en una disposición firme de la voluntad⁷, que permanece en la medida en que se cultiva o se desarrolla. No se trata de pensar el *êthos* como un temperamento que dura sólo un momento determinado. Al señalar que el *êthos* es permanente, no se está afirmando que no pueda ser mejorado o afectado por pasiones o alteraciones. El *êthos* cambia en la medida en que cada uno lo actualiza, lo afirma y se consolida en él por medio de las huellas que deja, es decir, por las propias acciones (bien sean racionales o pasionales); además, exige una constante participación y compromiso por parte de cada ciudadano. El carácter puede ser modificado con distintos sucesos y experiencias que garanticen el bien de sí mismo y el bien de la *polis*; pero también está la posibilidad de que se vea alterado por pasiones. La actualización del carácter dependerá de una actividad y no del conocimiento que tengamos. Afirmer que el carácter se modifica y mejora es aludir a su posibilidad de perfección o de excelencia; el justo perfecciona su carácter de justo con acciones justas, que proceden de hábitos que practican las personas que llamamos justas, dentro de la cotidianidad de cada una de ellas. En EN se dice que:

Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo (II 1, 1103a, p. 32; 1103b, p. 5).

Así como un constructor se hace constructor construyendo casas, cada hombre construye su *êthos* en la vida misma, en la *pra`xi~*, *prâxis*. El *charaktér* es un modo de ser que siempre está presente en el momento de la “deliberación” y, posteriormente, en la ejecución del acto deliberado. Aristóteles en EN asocia el carácter con la virtud ética, ya que el *charaktér* se enraíza en los hombres por medio de la costumbre y no por conocimiento, ni por naturaleza:

La (virtud) ética, en cambio, procede de la costumbre, (*hj d' h\qikh; eix e[qou~*). De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por

7 Cf. Aristóteles en EN, II 5, 1105b, p. 20, afirma que en el alma hay pasiones *πάθη*, facultades *δυνάμεις* y disposiciones o *habitus*, *e[xei~*.

naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera (II 1, 1103a, pp. 18-25)⁸.

El *êthos* no es algo natural y determinado que ofrece la *phýsis* a los hombres, tampoco es algo *no natural* en el hombre⁹. La *phýsis* desempeña su papel proporcionando las condiciones o elementos naturales para adquirir las virtudes o vicios. La función de la *phýsis*, en cuanto a las acciones del hombre, es brindar todas las condiciones y capacidades con el propósito de que el hombre pueda elegir. La disposición para la elección es natural en el hombre, pero las acciones son producidas por la elección de cada hombre ante lo que le acaece. Las acciones no son por naturaleza sino conforme a la elección, y ésta sí es algo que la naturaleza ha ofrecido al hombre, es decir, es “por naturaleza”. Al parecer, cada hombre tiene la manera de adquirir, desarrollar y modificar su *êthos* para el bien de sí mismo y para el bien de la *pólis*. Por consiguiente, la posibilidad que tiene cada hombre de desarrollar su propio *êthos* sí es natural, es decir, la ofrece la *phýsis*.

La *phýsis* proporciona todas las condiciones para la determinación del *êthos* en cada hombre, pero no define el *êthos* de todos, sino que cada quien moldea o construye su *êthos* a partir de la costumbre [qo~. La costumbre es derivada, a su vez, de los *habitus*¹⁰, y éstos se derivan de actos repetidos en el transcurso de nuestra vida y no sólo en una etapa de ella; es decir, la virtud ética se origina ejerciendo la tarea de vivir. Según EN, el hombre no es virtuoso con unos cuantos hábitos, sino con una cierta actitud permanente: “Porque una sola golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (basta) para hacer venturoso y feliz” (I 7, 1098a, pp. 19-21). Esto quiere decir que no basta con obrar virtuosamente un día, se necesita mantener este modo de ser de manera constante. Se es virtuoso viviendo virtuosamente, y se llega a ser vicioso obrando viciosamente, puesto que el

8 Cf. “Y, puesto que el carácter, como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito gracias a numerosos movimientos de un cierto tipo, un hábito no innato en nosotros resulta, finalmente, educado para obrar en un sentido (cosa que no vemos en los seres irracionales, pues aun cuando lances hacia arriba una piedra diez mil veces, jamás subirá, sino por fuerza)” (EE, II 2, 1220b, pp. 1-5).

9 Cf. Ross (1962), el carácter “is neither natural nor unnatural to man; we start with a capacity for it, but this has to be developed by practice. It not like the faculties of sense which are present, Aristotle assumes, full-grown from the start; as we learn to be builders by building or harp-players by playing the harp, we become just or temperate by doing just or temperate acts” (p. 188). Aristóteles en EN señala: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”. (II 1, 1103a, pp. 25-26).

10 El griego *héxis* no debe ser traducido por la palabra “hábito”, sino por la palabra “habitus”. Mientras que el hábito es un mecanismo fijo o una rutina; la *héxis*, por el contrario, es una disposición perfectible en la que se arraiga y a la que se confiere una perfecta libertad en su ejercicio. A medio camino entre la naturaleza y el actuar, la *héxis* es la señal y la expresión de la plena realización de las acciones de los hombres.

camino de la virtud y el camino del vicio son los mismos. Es así que Aristóteles lo manifiesta en EN: “tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas (...) construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos” (II 1, 1103b, pp. 8-12).

Para Aristóteles el *êthos* es el modo de ser de cada hombre adquirido o apropiado por medio de la costumbre. La importancia del *êthos* está en la capacidad de dirigir la vida de los hombres como fuente de sus acciones y como su carácter o modo de ser. Si no se llegase a obrar o actuar no habría hombres ni virtuosos ni viciosos, ya que es en la *prâxis* donde se reconoce quien es quien, sea un vicioso o sea un virtuoso. Pero ¿cómo se justifica que un hombre virtuoso ejecute acciones virtuosas?, es decir, ¿cómo se llevan a cabo las acciones virtuosas?

El acto moral en Aristóteles

El acto moral como proceso en el que se desarrolla una acción práctica comienza con el deseo racional llamado *bouvlhsi~*, *boúlesis*. La *boúlesis* pertenece al género del deseo: *o[rexi~*, *órexis*. La *orexis* comprende tres especies de deseo: la *epithymía*, deseo irracional, desenfrenado, concupiscible o apetitivo propio de los animales; el *qumov~*, *thymós*, valor, arrebató, cólera y fogosidad, que caracteriza a los guerreros; y la *bouvlhsi~*, *boúlesis*, deseo racional. Esta división está presente en Platón en el diálogo *La República*, 441c y ss. Según Cárdenas (2002), esta distinción de las diferentes clases de deseo “permite mostrar cómo unas veces el deseo sigue el razonamiento, otras lo contraviene y otras simplemente sigue su deseo o más bien su impulso (...) Ante esta observación no le queda a Aristóteles más que establecer que no solamente a partir del conocimiento actuamos, sino que es necesaria la presencia del deseo” (p. 248).

El acto moral comienza con la *boúlesis*, es decir, la vida práctica se construye a partir del deseo racional de algo. El hombre desea obrar por sí mismo, desea saber, desea alcanzar determinado fin y desea dirigir su vida hacia fines específicos. Esta apreciación tiene sentido sólo si se tiene en cuenta que no se trata de un simple desear, sino que cada vez que se desea, se desea algo de lo que se tiene al menos una idea, o se conoce, o al menos, se imagina. El deseo racional o *boúlesis* tiene la característica de partir del reconocimiento del deseo del objeto, es decir, siempre que el hombre desea algo, sabe que desea ese algo que es digno de ser deseado o perseguido. Aunque no tenga pleno conocimiento del objeto deseado, el hombre tiene conocimiento de que desea algo y que va a la búsqueda de algo que desea o que le parece un bien. Aristóteles en *Metafísica* considera que “es apetecible, en efecto lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno” (A 7, 1072a, pp. 27-28).

La *boúlesis* versa sobre cualquier cosa que deseamos, sobre lo posible e imposible para cada hombre, así que lo que deseamos lo deseamos de manera general. La

boúlesis es el motor que impulsa a cada hombre a tomar sus propias decisiones, ésta lo invita a dirigir su vida hacia los fines que él mismo desea, lo que no implica que en todos los casos cada hombre, según sus deseos, lleve su vida de la mejor manera. Pero, ¿todos los fines se desean, o existe la posibilidad de que éstos atraigan a los hombres y no que ellos los deseen? No, en el mundo de la vida práctica todas las elecciones, los actos y los conocimientos se dirigen a un bien o fin. El problema radica en que puede haber una confusión entre un bien real y un bien aparente, puesto que cada uno puede conducir su vida hacia un fin determinado sin caer en la cuenta de que está atentando contra ésta. No todos los fines hacia los que se dirige un hombre son deliberados, algunos son el resultado de un deseo desenfrenado o pasión; por ejemplo, las pasiones o afecciones impulsan a los hombres a actuar de determinada manera sin que puedan ejercer un control sobre estos deseos. Esta clase de deseos pertenecen a la *epithymía*, son deseos desenfrenados que actúan en contra de una vida éticamente virtuosa. Una vez que se tiene un fin deseado racionalmente, se prosigue a deliberar sobre los medios para alcanzar este fin. A esto Aristóteles lo llama *bouvlhusi-*, *boúleusis*, pero ¿deliberamos sin tener ningún límite? ¿Qué clases de cosas son valoradas por la deliberación? En *Retórica* se dice que:

No cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer. Incluso no cabe deliberar sobre todos los posibles. Porque, de entre los bienes que pueden suceder o no, hay algunos que acaecen o por naturaleza o por suerte (R, I 4, 1359a, pp. 30-36).

No se delibera sobre lo universal y necesario, ni se delibera acerca de las disciplinas precisas y plenamente constituidas, las cuales estudian las cosas que son acerca de la *phýsis*. Tampoco se delibera sobre las cuestiones que tienen que ver con lo eterno o que son inconmensurables. No se delibera sobre las cosas del azar, las cosas que ocurren de una manera o de otra, como en el caso de si llueve hoy por la tarde o no llueve. No se delibera sobre todos los asuntos humanos; por ejemplo, ningún hombre tiene la oportunidad de deliberar en qué familia nacerá o quiénes serán sus padres. Entonces, ¿sobre qué versa la deliberación? La *boúleusis* versa sobre las cosas que dependen de nosotros, que están bajo el gobierno de la elección de cada hombre; versa sobre las cosas que son realizables por nosotros; se delibera sobre cosas que son contingentes y cuyo desenlace es desconocido. En suma, según Aristóteles en EN, se delibera no sobre los fines, ya que éstos son deseados, sino acerca de cuáles son los mejores medios para alcanzar el fin que deseamos.

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen

al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito (III 3, 1112b, p. 30; 1113a, p. 3).

No se debe pensar que la deliberación versa sobre los fines, como lo muestra el hecho de que no vemos al médico deliberando si curará, tampoco al político deliberando si legislará bien, mucho menos, al arquero deliberando si su flecha alcanzará el blanco. Se delibera sobre los medios para curar a una persona con una determinada enfermedad; se delibera sobre la manera correcta para legislar bien en una ciudad; el arquero delibera sobre cuál es la mejor manera, entre muchas, para que su flecha pueda alcanzar el blanco. Un fin puede ser alcanzado a través de varias circunstancias, medios e instrumentos que permitan que cada uno pueda dirigirse a él. Deliberar sobre los medios implica examinarlos con detalle, teniendo en cuenta cuál es el mejor para poder alcanzar el fin, y cómo se logra alcanzarlo a través de éste. La deliberación acerca de los medios que conducen a un fin deseado funciona como un filtro en el que, al final, después de examinar cada uno de los medios posibles, se opta por uno de ellos. Para Aristóteles no basta sólo con considerar los medios para alcanzar el fin trazado, sino que se debe hacer una tarea más específica que limite las opciones, hasta que solamente haya un medio queelijamos, prefiriéndolo sobre los demás. Aristóteles llama a esta tarea elección preferencial o *proaivresis*, *proaíresis*.

La *proaíresis* versa sobre las cosas voluntarias que dependen de nosotros y que tienen que ver con las acciones consideradas como buenas o malas. La *proaíresis* no pertenece al campo de las opiniones, ya que ellas son criterios acerca de lo verdadero y lo falso, no acerca de lo que es correcto o no. La *dovxa*, *dóxa*, opinión, puede ser acerca de cosas tanto imposibles como posibles, mientras que la *proaíresis* es un juicio y no una opinión, que no sólo compromete la reflexión y la razón, sino que tiene que ver con todo el carácter de quien elige un medio deliberado para alcanzar un fin deseado. De este modo, la *proaíresis* es inmediatamente una *praxis*, ya que en el momento en que se elige el mejor medio para llegar al fin mencionado, al mismo tiempo se actúa con miras a alcanzar dicho fin por medio de determinada elección preferencial. La *proaíresis*, afirma Aristóteles en EN, no es:

...un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo (...) Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin (III 2, 1111b, pp. 20-28).

La *proaíresis* tiene que ver con la elección de los medios que han sido previamente deliberados, que son posibles y que dependen de la persona que hace la elección. Ahora bien, la *proaíresis* no sólo es una parte del proceso para tomar una

decisión o ejercer una acción, sino que compromete de una vez la *prâxis*. Cuando se elige un medio proseguimos, inmediatamente, a actuar. Pero, ¿cómo se llega a deliberar sobre los medios para alcanzar un fin determinado y a saber que el medio por el que optamos es el mejor?

La buena deliberación o *eujbouliva*, *euboulía*, no es ni ciencia, ni opinión, y mucho menos, una especie de buen tino. No es ciencia porque ésta tiene que ver con lo que es necesario y con aquellas cosas que ya se saben como son, y la *euboulía* es sobre todas las cosas una deliberación, por lo tanto, una especie de investigación. Las opiniones, al igual que las deliberaciones, versan sobre cosas contingentes. La *euboulía* no tiene que ver con juicios acerca de lo verdadero y lo falso de las cosas, sino que es un juicio acerca de lo que parece correcto o no, porque el que delibera mal yerra en su deliberación y el que delibera bien acierta. El acertar o el errar no son un producto del azar o del buen tino, la deliberación requiere calcular, razonar, es una consideración de las opciones o medios para alcanzar un fin y el buen tino; por el contrario, actúa sin razón es inmediato, mientras que en la deliberación se toma el tiempo necesario para pensar cuál es el mejor medio. La buena deliberación tiene que ver con la recta razón, *oivrçq;~ lovgç~*, *orthòs lógos*.

Para Aristóteles, las personas que tienen una buena deliberación en su modo de actuar son personas que tienen en cuenta a la recta razón en sus vidas. Ésta es la recta regla que permite a los hombres actuar bien, reconociendo qué deben hacer y qué cosas no deben hacer; también es una rectitud en el momento de actuar, es decir, a través de ella se sabe qué es lo que se debe hacer en el momento de la acción. Las condiciones necesarias para una buena deliberación son las siguientes: primero, el fin de la deliberación debe ser recto, guiado por la recta razón, lo que quiere decir que las personas que deliberan bien son las personas virtuosas que se guían por el *orthòs lógos*, y sus reglas prácticas para alcanzar la virtud a través de ciertas acciones. Aristóteles en EN menciona por lo menos tres reglas prácticas para alcanzar la virtud: “a) Apartarse lo más posible de las cosas que son más opuestas a la virtud. b) Tomar en consideración las cosas hacia las que somos más inclinados como las pasiones y placeres que acaecen a cada uno de manera particular. c) Estar pendiente de las pasiones y placeres que pueden alterar nuestra conducta deliberando de manera correcta” (II 9, 1009a, p. 20; 1109b, p. 26).

Segundo, los medios empleados deben ser rectos, porque no se trata de cumplir con cierto esquema de deliberación, sino de optar por una acción correcta a través de medios correctos. La acción es el resultado de un deseo o fin, más una deliberación sobre un medio particular que nos conduzca a dicho fin deseado¹¹. Tercero, el tiempo

11 La buena deliberación es sinónimo de lo que muchos comentaristas como Lledó y Ross han insistido en llamar silogismo práctico o silogismo de la acción. Del mismo modo que la ciencia tiene un silogismo demostrativo que consta de dos premisas, una mayor y una menor, y una conclusión, en este caso también existirán estos compo-

debe ser recto. No hay afán de realizar la deliberación, pero esto no quiere decir que la deliberación no cuente con un tiempo prudente para llevarse a cabo. Y cuarto, la buena deliberación debe dirigirse al fin último que es la felicidad, eudaimoniva, *eudaimonía*. De este modo, la construcción del *êthos* se dirige a la virtud por excelencia, y ésta es alcanzada cuando se lleva a cabo la realización del acto moral dirigido siempre hacia el fin último, que fundamenta todos los demás fines y éste es, la *eudaimonía*. Hablar de *eudaimonía* en Aristóteles es tratar con un buen destino, pero en esta ocasión no como un buen destino que se espera como regalo o favor de los dioses o proveniente de la buena fortuna o la suerte. Es hablar de una actividad acompañada de un buen *daimon*, es decir, de un buen destino y no de una fuerza, don o poder sobrenatural que brinda prosperidad o que proporciona una especie de suerte o lote trazado de antemano para cada persona. En Aristóteles, hablar de *eudaimonía* es mencionar que cada uno se dirige a un buen destino (*daimon*), producto de nuestras propias acciones y de nuestro modo de ser, no como resultado de los dioses o algún

nentes, pero en el campo práctico. En la ciencia demostrativa, las premisas enuncian la verdad o la negación de algo con lo que se concluye un enunciado que resulta de la necesidad de sus dos premisas. En el silogismo práctico lo que se concluye no es un enunciado de la realidad como algo verdadero o falso, sino que se concluye hacer determinada acción que parece conveniente. Cf. Aristóteles “Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular —el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo anuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase—. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no” (T.A., III, 434a, pp. 18-20). El silogismo práctico está constituido de la siguiente manera:

- proposición o premisa universal: enuncia la intención, deseo o fin que es universal
- proposición o premisa particular: enuncia una creencia u opinión de algo particular
- conclusión: hace referencia a un acto determinado o acción.

La premisa mayor es lo que se llama deseo racional o *bouleusis*, un deseo o un fin general. La premisa menor representa lo que se denomina como deliberación acerca de los medios, *bouleusis*. Al final de la deliberación se han considerado todos los medios hasta el punto en el que se cree que por un determinado medio se puede alcanzar dicho fin. Y la conclusión tiene que ver con la actitud de elegir el mejor medio, y una vez elegido se lleva a la acción, Aristóteles (EN, VII 3, 1146b, p. 37; 1147b, p. 17); Cf. Aristóteles (MA) “but in the former case the conclusion drawn from the two premises becomes the action. For example, when you conceive that every man ought to walk and you yourself are a man, you immediately walk; or if you conceive that on a particular occasion no man ought to walk, and you yourself are a man, ought to walk, and you yourself are a man, you immediately remain at rest (...) The action results from the beginning of the train of thought” (701a, pp. 12-22).

Para Ross (1962), el silogismo práctico es del tipo “A should be done because A is a mean to B and B is the end, where the coming into being both of A and B is contingent” (p. 209). Para Anscombe (1991), el razonamiento práctico que propone Aristóteles es un razonamiento distinto al teórico u ordinario. El razonamiento práctico conduce a la acción y no a prohibiciones u omisiones. Los razonamientos prácticos “parten de un objetivo, atraviesan diversos pasos y llegan a la realización de una acción particular aquí y ahora. Por ejemplo, un médico aristotélico quiere reducir una inflamación; afirma que ello se logrará produciendo ciertas condiciones en la sangre; éstas pueden producirse con la aplicación de cierto tipo de remedio; tal o cual medicina es ese tipo de remedio; aquí hay un poco de esa medicina (...) adminístrala” (p. 139). También Hans-Georg Gadamer (1986) afirma que “Aristotle models his exposition of the exercise of practical reason entirely on the logic of the theoretical syllogism used in demonstration (*apodeixis*). But some precise distinctions are necessary here. Certainly every reasonable conclusion to which one comes can be depicted using the schema of a syllogism. It is also easy to see that in the sphere of practice the conclusion (*Schluss*) is not a proposition but a decision (*Entschluss*)” (pp. 164-65).

agente externo a nosotros. Es claro que este destino no es un simple destino, sino un buen destino para cada uno, es decir, un buen destino que se aprecia en una buena vida y que está acompañado de otros bienes, pero ellos no son la condición suficiente para el cumplimiento de la *eudaimonía*.

Hablar de *eudaimonía* en Aristóteles es referirse a un buen destino o una buena vida para los hombres, entiéndase “destino” como equivalente a “vida”. Para Aristóteles, desde nuestra perspectiva, *eudaimonía* es un buen vivir que compromete la vida práctica (*prâxis*). Acerca del contenido de la felicidad existen muchas explicaciones y discusiones, tanto por el sabio como por el vulgo. Para unas personas una buena vida equivale al placer, a la satisfacción de todos sus apetitos y al cumplimiento de sus pasiones desenfrenadas, es por ello que aman la vida voluptuosa; los que son pobres afirman que la felicidad está en la adquisición de las riquezas; otros piensan que ser feliz es sinónimo de nobleza, honores, títulos, distinciones y reconocimientos, por ende aman la vida política. Otras personas afirman que la felicidad está en la acumulación de posesiones, mientras que otros creen que es un favor otorgado por los dioses. En otras ocasiones, unos piensan que la felicidad es determinada cosa, pero luego piensan que es otra cuando se ven en alguna situación diferente; así, la felicidad es relativa a las circunstancias. Por ejemplo, la persona enferma puede considerar que ser feliz es estar sano y el que admite ser ignorante piensa que su felicidad estaría en ser sabio o prudente. Distintas personas piensan que la virtud y la felicidad son la misma cosa. Otros aman la vida contemplativa y consideran que la felicidad está en vivir según este estilo de vida. También hay unos que piensan que la felicidad se identifica con la noción de bien universal o el bien en sí: de la misma manera que la noción de blancura está en la nieve, la felicidad es semejante a la idea del bien universal impregnada en todas las cosas que se hacen llamar “felices”. De todas las discrepancias que surgen en torno a la *eudaimonía*, lo único claro es que ella tiene que ver con vivir bien (*eu\ zh`n*, *eu zen*) y obrar bien (*eu\ pravrtein*, *eu práttein*); y esto compromete la vida práctica de los hombres.

Para Aristóteles, *eudaimonía* tiene una relación directa con *eu zen* y con *eu práttein*. La vida feliz es una realización que se manifiesta en la vida. La felicidad no es una idea abstracta, sino que es algo concreto para la vida práctica de todos los hombres. La felicidad es un fin y es el fin sobre todos los fines, éste es realizable por cada hombre desde su quehacer como ciudadano, de modo que no es una noción ni un modelo ideal inalcanzable de vida. Para Aristóteles *eudaimonía* es una actividad constante que se dirige a la vida buena y la mejor clase de vida que puede tener cada hombre. He allí la importancia de cultivar un *ethos* virtuoso, ya que la práctica de la virtud nos conduciría a los terrenos de la *eudaimonía*. Ésta es algo que depende de los hombres, de cada uno en particular, sin olvidarse que, como ciudadano, se es miembro de la comunidad política, por lo tanto, se vive con otros ciudadanos libres e iguales.

No se es feliz por unos momentos, unos días o como se piensa contemporáneamente, no se llega a ser feliz por otras personas u objetos, nadie se casa para ser feliz ni nadie se gana algo para ser feliz. La felicidad no es un sentimiento pasajero o efímero del hombre, se trata de un decidirse por la mejor clase de vida, que es la vida acompañada de la práctica de la virtud, es decir, que es una vida que se dirige a la autodeterminación, a la elección de sí mismo para ser mejor hombre, por tanto, mejor ciudadano de la *polis*. Consiste en una actividad propia del alma, de acuerdo con la virtud y con unas acciones racionales, puesto que, no son los momentos los que son felices, tampoco es el tiempo el que es feliz, sino que es cada “quien” quien es feliz. Así, pues, el hombre virtuoso que practica constantemente la virtud es quien llega a ser *eudaimon*, puesto que su vida es modelo de lo que es vivir bien y obrar bien, siendo responsable de sus acciones, sin olvidar que hace parte del marco político.

Por ende, *eudaimonía* es una tarea o un quehacer humano que le pertenece a los hombres libres, que pueden ser responsables de su propia vida, es decir, aquellos ciudadanos que pueden concentrarse en los asuntos de la vida práctica al no estar sujetos a la vida doméstica o a la vida mercantil. No obstante, si bien los hombres libres son quienes pueden ir en busca de la *eudaimonía* como una buena vida, son muy pocos los hombres que han sido felices durante toda su vida y de ellos se tiene poca información. La *eudaimonía* es un quehacer, una realización o actividad, es decir, una *ejnergeia*, *energeía*, ya que no se le considera como el fin que está lejos de alcanzar, al cual se debe tender por medio de la esperanza de alcanzarlo, sino que para estar en posesión de ella es necesario realizarla. Para Aristóteles, *eudaimonía* es una realización que se manifiesta en la vida misma por medio de nuestro modo de ser, es decir, de nuestro *êthos*. La felicidad no es una idea abstracta, sino algo concreto para la vida práctica de todos los hombres. La felicidad es un fin y es el fin sobre todos los fines, éste es realizable por cada hombre desde su quehacer como ciudadano, de modo que no es una noción ni un modelo ideal inalcanzable de vida.

Finalmente, la importancia del *êthos* está en la capacidad de dirigir la vida de los hombres. El *êthos* como *charáκτηr* es cultivado de manera permanente en cada hombre; también es cultivado de manera particular porque cada vida es diferente, y a cada hombre le corresponden situaciones diferentes dentro de su cotidianidad. En conclusión, ¿qué es lo que permite que un hombre, en el campo práctico, sea tomado como este hombre y no como otro?, y ¿cómo puede desarrollar una vida buena dentro de la *polis*? La respuesta a estas preguntas corresponde al objeto de estudio de la *Êthiké*: el *êthos*. Estudiar el *êthos* es pensar en aquello que hace que cada hombre sea determinado hombre y no otro. El *êthos* tiene que ver con la virtud, con vivir una vida buena, una vida feliz y con obrar de la mejor manera, según su propio bien, reconociendo que cada hombre es parte de la *pólis*. El objeto de estudio de la *Êthiké* no es específicamente la virtud. La virtud es importante en la medida en que se revela o se proyecta en el *êthos* de un hombre, pero esto no quiere decir que la indagación aristotélica tenga

que ver precisamente con estudiar qué es la virtud. Lo que le interesa a Aristóteles es formar un *êthos* que sea virtuoso, porque su prioridad está en formar hombres buenos que sean felices (*eudaimones*), y no en detallar qué es la virtud en sí misma. De este modo, la ética de Aristóteles se instaure en la reflexión filosófica no como una ética de las virtudes, sino como una ética que se fundamenta en la *eudaimonía*, a través de la formación de un *êthos* virtuoso.

Referencias

- Anscombe. (1991). *Intención*. (Traducción de Ana Isabel Stellino). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Aranguren, J. L. (1972). *Ética*. En: *Revista de Occidente*. Madrid.
- Aristóteles. (1983). *Metafísica*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1988a). *Tratado del Alma*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988b). *Ética Nicomaquea-Ética Eudemia*. (Introducción por Emilio Lledo Íñigo y traducciones y notas por Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Metafísica*. (Edición Trilingüe por Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. (Traducción de Quintín Racionero). Madrid: Gredos.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles*. (Traducción de Marta Sansigre Vidal). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Cárdenas, L. G. (2002). Retórica, vida y persuasión. En *Estudios de Filosofía*. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. pp. 243-255
- Chatraine. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. (Tome I). Paris: Éditions Klincksieck.
- Foucault, M. (1984). "What is Enlightenment". (Traducción de Catherine Porter). New York: Pantheon Books.
- Gadamer, H. G. (1986). *The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press.
- González, J. (1997). *El Ethos, destino del hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Liddell, G. H. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. (Novena edición con suplemento). Oxford: Clarendon Press.
- Margot, J. P. (2003). Acerca del Carácter. En: *Estudios de Filosofía* 28. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ross, W. D. (1962). *Aristotle. A complete exposition of his works & thought*. Cleveland and New York: The World Publishing Company.
- Teofrasto. (1988). *Caracteres*. (Introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García). Madrid: Gredos.
- Tugendhat. (1993). *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa Editorial.