

DEL *ETHOS* A LA *ÉTICA*, ¿UNA LEVE INFLEXIÓN DEL VOCABLO?

Un estudio a propósito de Aristóteles y Santo Tomás

I. Del *ethos* a la ética

Al comienzo del Libro II de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que por una leve inflexión del vocablo *ethos* se llega a la palabra *Ética*. Generalmente se traduce *ethos* por costumbre. De donde la ética indicaría un especial tipo de costumbres: las virtudes. Dicha traducción, obviamente, está bien y se dirige hacia el centro de la ética.

Sin embargo, esta traducción puede beneficiarse si nos detenemos algunos segundos en la riqueza contenida en las palabras griegas. En efecto, el pasaje que comento dice: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους (y la ética [*ethica*] *deviene* de una forma de ser y de habitar el mundo de los hábitos y las costumbres (*ethos*), de donde aparece por una pequeña inflexión de *ethos*).

¿Qué es lo radicalmente expresado aquí por Aristóteles? Desde luego, el verbo que Aristóteles usa para designar este cambio producido por la leve inflexión del vocablo es Περιγίνομαι: llegar a ser algo más completo. La inflexión es leve, pero el salto es inconmensurable.

Esa visión de lo que significa una *filosofía del acto* aparece aquí con fuerza y también en su más cotidiana dimensión. En efecto, *ethos* es una especie de “experiencia” del “horizonte” que posee quien tiene una forma de habitar el mundo propia de la disposición habitual y costumbres que inspiran una determinada conducta. Habitar el mundo es un manera de estar y en cierta forma, de ser. Es un *modo de ser*. Y, sin embargo, *ethos* hay muchos. No cualquier *ethos* otorga al hombre plenitud. Hay, por ejemplo, un *ethos* del hombre bueno, pero hay también un *ethos* del mal hombre. En rigor, muchos. Recordemos que Aristóteles señalaba que hay una forma de ser bueno, pero muchas, de ser malo. Vivir en un *ethos* particular implica, entonces, una cierta forma de percibir el mundo y también una forma de “disponerse” hacia las personas y las cosas. Heidegger ha notado esta forma de considerar el *ethos* y entre los filósofos cristianos, el polaco Stanislaw Grygiel¹.

¹ Stanislaw Grygiel es filósofo, escritor y profesor del Instituto Juan Pablo II. Fue un estrecho colaborador del Papa Juan Pablo II. Para el tema en discusión cf. Quién es el ser humano aparecido en *Communio* n°2, Santiago de Chile, 1982.

Heidegger pone el acento en el hecho de que *ethos* significa estancia, morar². Y en el morar puede el hombre descubrir que en un estado de apertura en el estar cotidiano, “los dioses también se presentan”, como habría dicho Heráclito³. Grygiel, por su parte, considera que quien *habita* se siente como en buena morada cuando la casa es *su* casa. Allí puede otorgar a cada cosa el lugar que le es propio porque está en sí mismo, es decir, la morada propia es aquella que le permite contemplar la vastedad del horizonte que se desplaza frente a él y así, en cierta forma, le hace capaz de ser todas las cosas. Cuando el hombre pone su espíritu conectado con lo que trasciende (*daimon*) fuera del horizonte de lo verdadero, entonces la verdad acerca de sí mismo también, en cierta forma, desaparece⁴.

Pero, ¿A qué verdad se refiere Grygiel? O, dicho en otras palabras, ¿Cuál es el *ethos* propio del hombre? ¿Cuándo moramos en “casa propia”? Desde luego, de los textos aristotélicos señalados se desprende que hay una forma proporcionada de habitar el mundo. Esa forma propia es la de la ética.

II. Ética y *Eudaimonía* en Aristóteles

Una leve inflexión del vocablo permite a Aristóteles hablar de un determinado *ethos*, el de las costumbres que impulsan hacia la plenitud del ser, propio de los hombres libres griegos.

Cuando un hombre es fiel a sí mismo, se va autoperfeccionando a través del hábito que pone de manifiesto la buena disposición interior, es decir, *aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia*⁵.

La obra que le es propia. No la de las almas vegetales o puramente sensitivas, sino la de las almas racionales. En ellas la actividad (*érgon*) propia del hombre aparece como el uso de la razón. Aristóteles señala al respecto:

Si, pues, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón o al menos no sin ella; y si decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y el del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la virtud al acto mismo (diciéndose así que es propio del citarista tañer la cítara, y del buen citarista tañerla bien);

² Cf. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus Ediciones, España, 1970, págs. 54-57.

³ Cf. Aristóteles, *De part. Anim.*A5, 645^a 17 No en vano, también, Heráclito, en su fragmento 119 señala: *ethos anthropon daimon*: El modo de ser [propio] del hombre es su daimon.

⁴ Cf. Grygiel, Stanislaw, “Quién es el ser humano”, aparecido en *Communio* n°2, Agosto Septiembre, 1982.

⁵ Aristóteles, *Ética* a Nicómaco

si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la virtud que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su virtud; y si hay varias virtudes, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa⁶.

La obra que le es propia implica, entonces, actuar bien, según la razón. Esto considera, también, seguir al *daimon*. Pero, ¿qué es el *daimon*? Palabra difícil que muchas veces se prefiere dejar en griego. *Daimon* es, por ejemplo, *poder divino, semejante a un dios, fortuna, suerte, fatalidad, destino otorgado al hombre*, y cuando se singulariza y personaliza, *Dios*.

También significa *el que distribuye*, un mensajero entre la divinidad y los hombres. Recordemos *El Banquete*, de Platón para quien *eros* era un *daimon*:

-¿Qué puede ser, entonces, Eros? -dije yo-. ¿Un mortal?

-En absoluto. -¿Pues qué entonces?

-Como en los ejemplos anteriores -dijo-, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

-¿Y qué es ello, Diotima?

-Un gran daimon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal.

-¿Y qué poder tiene? -dije yo.

-Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo⁷.

Dentro de este clima griego, no es casual que Aristóteles considere que el fin de una vida virtuosa es la felicidad, entendida como *eudaimonía*. Las virtudes morales son, pues, un camino, para lograr vivir “con un buen *daimon*”, con un buen espíritu, un espíritu con plenitud de ser. De allí que las virtudes vayan formando el carácter, de tal forma que quien logra vivir virtuosamente pueda “morar como en casa propia”, esto es, vivir escuchando, también, al propio *daimon* y conectándose de esta forma con lo divino. Lo propio de la *eudaimonía* es llevar una buena vida que tenga la preeminencia rectora de la razón en las virtudes *dianoéticas* (la sabiduría, en especial) y un vivir correctamente gracias a las virtudes éticas.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a

⁷ Platón, *El Banquete*, 202d-e

Ciertamente, no hay en Aristóteles una actividad que considere de alguna forma un vivir trascendente, apuntando a Dios como fin último. Como máxima felicidad. Hay que señalar que el Acto Puro, el primer motor inmóvil es el que da inicio al movimiento, pero no es un Dios Creador o un Dios preocupado de los hombres y su destino. Pero también hay que decir que la *eudaimonía* aristotélica está lejos de ser una actividad pura y solamente terrena. Hay, sin duda, un trasfondo religioso en el vivir de acuerdo al *daimon*. Pero puramente inmanente. Una *metafísica inmanente*, podríamos apuntar, pero que considera superior el acto a la potencia y que señala que el ser en acto es más perfecto que el ser en potencia. Vivir de acuerdo a eso no es poco.

III. Virtudes, conocimiento, amor y *beatitudo* en Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás en *Comentario a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles, consigna esta breve inflexión del vocablo indicando que *ethos* con *e breve* es virtud ética y *ethos* con *e larga* es costumbre. Si en Aristóteles la inflexión es leve, pero el salto gigantesco, en Santo Tomás la distancia se torna infinita.

En efecto, las virtudes morales no nos pueden dar por sí mismas la felicidad, si bien los hábitos operativos buenos preparan el camino a la felicidad plena. En esto Aristóteles y Santo Tomás coinciden bastante. Pero el *ethos* propio de la ética, esto es, el del hombre virtuoso, implica un bien muy diferente en Santo Tomás. Lo importante es que el mayor bien que el hombre puede poseer es el del Acto Puro, así con mayúsculas, pero este *Acto Puro* no puede ser sino personal. Un Dios Personal.

No es una actividad u operación puramente terrena, ni un conocimiento seco sobre un Acto más propio de la física que de la metafísica. No es esto. Santo Tomás pone las virtudes morales cardinales como el preámbulo del encuentro con un Ser Personal, preocupado por lo que sucede en el mundo y por lo que les pasa a los hombres. Este encuentro cara a cara con un Dios Personal no está dado, *per se*, en las virtudes morales. Por ello, la felicidad última (entendida como *beatitudo* y no solo como *felicitas*, según la distinción de Boecio) del hombre, no se encuentra en los actos de las virtudes morales:

Dado que el hombre es hombre porque tiene razón, es preciso que su bien propio, la felicidad, sea según aquello que es propio de la razón. Y es más propio de la razón lo que ella tiene en sí, que lo que hace en otro. Luego, como el bien de la virtud moral es algo que la razón ha instituido en las cosas distintas de sí, no podría ser lo mejor del hombre, que es la

*felicidad; sino que más bien lo será el bien que está situado en la misma razón*⁸.

Tampoco las virtudes *dianoéticas* nos proporcionan la felicidad última. Y esto porque en esta vida solo la práctica de estas virtudes nos hará felices por participación, pero no absolutamente.

Las virtudes teologales, sin embargo, nos acercan más al Ser Personal por excelencia. Aunque Santo Tomás expresa que ni siquiera en la fe se encuentra la felicidad plena o perfecta. Pero moramos en la cercanía de Dios si tenemos fe. Moramos en la cercanía de Dios si tenemos esperanza y caridad. Es el momento de *ya, pero no todavía*, como decía San Agustín. Es un horizonte que se divisa desde nuestro “estar en casa, sin estarlo aún”.

Ciertamente podemos poseer felicidad si practicamos las virtudes morales y sobre todo la virtud de la caridad, pero no tendremos la felicidad total y completa. Aunque sea más alta que la fe y que la esperanza “y, en consecuencia, la más excelente de las virtudes”⁹. Pero esta felicidad es participada y no completa en el estado presente.

¿Cuál sería, entonces, el lugar de las virtudes morales? O dicho de otra forma, ¿A qué correspondería esta leve inflexión del vocablo en Santo Tomás?

Ante todo, veamos, como lo expresa Pieper, que la virtud, *en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, ultimum potentiae, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural.*¹⁰

De aquí que el fin último del hombre sea conocer a Dios por el intelecto. Pero también amarlo. En efecto, en *Summa contra Gentiles*, por ejemplo, Santo Tomás afirma que el amor es el mejor modo de unirse a Dios:

El fin de cualquier Ley, y principalmente la divina, es hacer buenos a los hombres. Y el hombre se dice bueno porque tiene voluntad buena, por la cual es puesto en acto todo lo que en él hay de bueno; y la voluntad es buena porque quiere el bien, y principalmente el máximo bien, que es el fin; por lo tanto, cuanto más quiere la voluntad este bien, tanto más bueno es el hombre. Pero más quiere el hombre aquello que quiere por amor, que lo que quiere por temor solamente; pues lo que quiere solamente por temor se dice mezclado de involuntario. Como cuando

⁸ Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, Libro III, Cap. XXXVI.

⁹ Santo Tomás, *S Th*, Parte II-IIae, Cuestión 23, a.6, c.

¹⁰Cf. Josef Pieper, “Introducción” en *Las Virtudes Fundamentales*, Ediciones Rialp - Grupo Editor Quinto Centenario, Bogotá 1988, páginas 11-29.

*alguno quiere echar al mar las mercancías por temor. Luego el amor del sumo bien, es decir, de Dios, es lo que más hace buenos, y lo que más se pretende en la ley divina.*¹¹

Y si la bondad del hombre es por la virtud, el vivir ordenado dentro de esta jerarquía de virtudes correspondería, diríamos, realmente a nuestro *ethos* propio, nuestro estar en casa; de modo que el *ethos* cristiano no responde solo al vivir en las virtudes morales, sino que se encuadra en un modo de ser radicalmente abierto a la trascendencia. Podríamos decir, entonces que el *ethos* cristiano no se resuelve solo en la ética, sino también se resuelve, de forma eminente, a través del modo de ser que vive en la apertura de la fe, de la esperanza y sobre todo, de la caridad. En un cierto sentido, podemos decir que el *ethos* propio del hombre se resuelve también en un vivir también mucho más allá del *ethos*. La leve inflexión del vocablo parece alcanzar, entonces, en Santo Tomás su radicalidad plena.

IV. Algunos desafíos contemporáneos.

Hoy pareciera ser de mal gusto hablar de virtudes. O la expresión de vivir en un horizonte totalmente *naïve*. Ya el poeta Paul Valery señalaba que respecto a la palabra virtud, *yo mismo he de confesarlo: no la he escuchado jamás, y, es más, sólo la he oído mencionar en las conversaciones de la sociedad como algo curioso o con ironía*. En aceleración progresiva, las virtudes morales tienen cada vez menor lugar en el *ethos* post o hipermoderno. No es que no exista una ética, sino que sus fundamentos son otros. Sobre todo, parece campar una ética utilitarista. Una ética utilitarista dura, como la de J. Bentham. “La felicidad para el mayor número de seres sintientes”. Y la felicidad entendida como placer sensible. En este *ethos* es natural que digamos *funciono, luego soy*.

De aquí, entonces, que la felicidad considerada como *cantidad de placer* se intente medir cuantitativamente a través de una especie de *felicific calculus* que considere, entre otras características, la medición de la pureza, la intensidad o la duración de la felicidad. Tal medición es coherente con un *homo* puramente *faber* o *oeconomicus* o simplemente uno que habite en un perpetuo *carpe diem*. O con una especie de opuesto a este último, alguien que apelase, por ejemplo, a un individualismo responsable. Dicha apelación al *individualismo responsable*, de alguna forma, consideraría un hombre que *quiere* ser responsable, pero que debe vivir equilibrando los

¹¹ Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, Libro III, Cap. CXVI.

excesos propios de cierto *ethos* contemporáneo. Quizá una nueva versión para el antiguo héroe sin sentido, poseedor de una *voluntad de poder* sin objeto. En la hipermodernidad, en el *desencanto ante lo posmoderno*, se refleja también un vacío, más tenue y sutil, quizá, pero sin un fundamento que le permita dar un salto cualitativo importante hacia un verdadero bien común. Ello porque el individualismo, finalmente, no puede constituir una sociedad solidaria, aunque exprese ese deseo.

No es extraño tampoco que en un *ethos* así, se resuelva el considerar un *índice de felicidad* de los países que se incluya en una apuesta por la “planificación permanente” (imagen especular de la “revolución permanente”). Ello muestra, en su generalización, que la identidad entre funcionalidad y valor mantiene su presencia como modeladora de nuestro clima cultural. Intentamos tener *la fórmula del mundo* y, por ende, convivir en un sistema cerrado donde la tónica estaría dada por planificaciones nacidas como de un gran ordenador.

En este clima cultural las virtudes parecen no tener lugar. Al menos no uno destacado. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo considerar la importancia de las virtudes si su sentido se ha vaciado en un *ethos* que no considera un morar en casa?

Aquí, ciertamente, la educación es importante. Pero claro, dos riesgos nos acechan en ello. Pieper señala que nos cuidemos del *moralismo* que independiza las virtudes de la existencia vital del hombre. Hay que decir que los propios cristianos muchas veces no hemos estado ajenos a ello. El segundo problema consiste en considerar a las virtudes desde un punto de vista *supernaturalista*, de modo que se desvalore el ámbito de la vida natural, el ámbito en que nos forjamos como buenas personas. En otras palabras: no deberíamos renunciar al valor contenido en la ética aristotélica. El *spoudaios*, el hombre íntegro, al que aspira la ética aristotélica, no es un tipo como desfondado de sus capacidades naturales sino alguien que realiza la actualización plena de éstas. A nivel natural. Y eso, como señalamos, se inscribe en una jerarquía de virtudes que no es fácil llevar a su plenitud. Sobre todo, hoy.

La leve inflexión del vocablo, desde el *ethos* a la ética parece implicar podríamos decir, también una *metaética* que no desprecie, asimismo, el riesgo. En este sentido, el vivir peligrosamente podría ser una frase que alcanzara su cumplimiento finalmente no en Nietzsche, sino en el *ethos* cristiano. Grygiel señalaba al respecto que el horizonte trascendente se revela precisamente en el momento en que el hombre tiene necesidad del mismo. En efecto, si queremos habitar en un *ethos* pleno que piense en la *eudaimonía* y en la *beatitudo* como fin último, entonces es bueno considerar el *ethos*

actual y escudriñar los caminos de vuelta al hogar en medio de la tempestad. Grygiel, al respecto, pone de manifiesto el poema de Hölderlin,

*Cercano y difícil de asir es el Dios,
Pero en los lugares de peligro
Crece también lo que salva*

¿Cómo volver a poner a la ética de las virtudes en el lugar que le corresponde? Tal vez viviendo o intentando vivir en la verdad del ser humano; allí donde el valor de la dignidad de la persona aparezca con toda la fuerza que nos sea posible mostrar. Cada acción consciente libre debería estar como traspasada por la afirmación de la persona, como le gustaba decir a Wojtyła. Quizá esa única forma de ser bueno sobre la que nos alertaba Aristóteles debiera expresar toda la fuerza de lo humano y por lo tanto, nada de lo humano debiera serle ajeno. Incluso en los momentos de peligro. No bajar los brazos. Invitar constantemente a que se pueda cumplir a plenitud esa sentencia puesta al morir los hombres: “regresó a la Casa del Padre”. Una casa que es también la nuestra. Esa invitación, traspasada por el conocimiento y el amor, quizá debiera estar siempre presente en el *ethos* del cristiano, para morar en el horizonte divino. Pensarlo es difícil. Vivirlo parece más difícil aún.

Emilio Morales De La Barrera