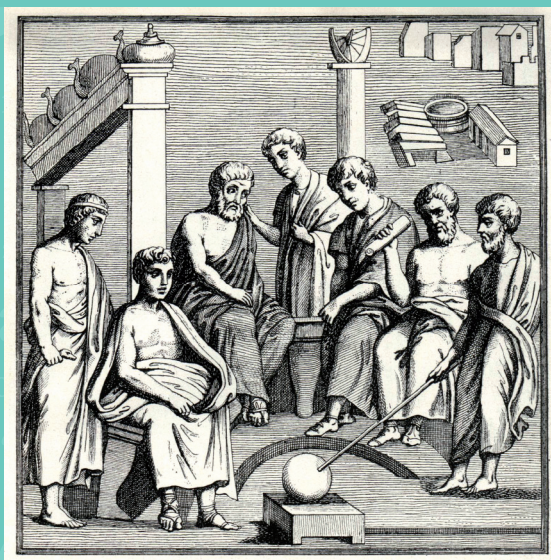


Ética y racionalidad práctica

Argumentación, narratividad y emociones
en la tradición nearistotélica



David Camilo Moreno Foglia



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

ÉTICA Y RACIONALIDAD PRÁCTICA

Argumentación, narratividad y emociones
en la tradición neoaristotélica

ÉTICA Y RACIONALIDAD PRÁCTICA

Argumentación, narratividad y emociones

David Camilo Moreno Foglia



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

Moreno Foglia, David Camilo

Ética y racionalidad práctica. Argumentación, narratividad y emociones en la tradición neorristotélica / David Camilo Moreno Foglia. -- Primera edición. –

Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024.

112 páginas (Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía).

Incluye: Bibliografía.

ISBN impreso: 978-628-7651-19-7

ISBN PDF: 978-628-7651-21-0

ISBN ePub: 978-628-7651-20-3

1. Aristóteles, 384 – 322 a. de C. – Crítica e Interpretación. 2. Teoría de la Argumentación. 3. Teoría del Conocimiento. 3. Ética -Filosofía. 4. Racionalidad Práctica. 5. Estética Literaria. 6. Narraciones. 7. Emociones. 8. Teoría Aristotélica. I. Tít

185.1 21.ed.

Colección

Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

ÉTICA Y RACIONALIDAD PRÁCTICA.
ARGUMENTACIÓN, NARRATIVIDAD
Y EMOCIONES EN LA TRADICIÓN
NEOARISTOTÉLICA

Autor: David Camilo Moreno Foglia

 Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7651-19-7

ISBN PDF: 978-628-7651-21-0

ISBN ePub: 978-628-7651-20-3

Primera edición, 2024

Universidad Pedagógica Nacional

Adolfo León Atehortúa Cruz

Rector (E)

Jairo Alejandro Fernández

Vicerrector Académico

Magda Patricia Bogotá Barrera

Vicerrectora de Gestión Universitaria

Yaneth Romero Coca

Vicerrectora Administrativa y Financiera

Gina Paola Zambrano Ramírez

Secretaria General

Preparación editorial

Grupo Interno de Trabajo Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Carrera 16A n.º 79-08

editorial.upn.edu.co

Teléfono: (601) 347 1190 - (601) 594 1894

Bogotá, Colombia

Alba Lucía Bernal Cerquera

Coordinación

Pablo A. Castro Henao

María Alejandra Uribe C.

Edición

Nicolás Sepúlveda Perdomo

Corrección de estilo

Ana Sofía Delgado

Diagramación

Fredy Johan Espitia B.

Cubierta

Estudio 45-8 S.A.S.

Impresión

Escuela de filósofos, de Winckelman

Imagen de cubierta

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de

1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se mencionan los créditos correspondientes. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

Es claro que las formas del razonamiento del filósofo no pueden limitarse a la deducción y a la inducción. En la medida en que los filósofos hacen un llamado a la razón y utilizan para convencer todo un arsenal de argumentos que deberían ser aceptados por todos, les es preciso ampliar su concepción de la razón de manera que se muestre la racionalidad de las técnicas argumentativas y de la retórica como teoría del discurso persuasivo.

CHAÏM PERELMAN, *El imperio retórico. Retórica y argumentación*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
ÉTICA	17
<i>Logos</i>	20
La ética como saber práctico y el distanciamiento respecto al intelectualismo platónico	20
¿Por qué una razón práctica?	24
<i>Phrónesis</i> como razón práctica	28
<i>Ethos</i>	34
Vida virtuosa	34
El carácter o modo de ser virtuoso	37
La justa medida	41
<i>Pathos</i>	44
La acción moral en relación con las pasiones	44
Elección y deliberación en relación con las pasiones	48
RETÓRICA	55
<i>Logos</i>	61
La retórica como organón de la razón práctica	61
La ética y la lógica de lo preferible	62
<i>Ethos</i>	70
La retórica en relación con las costumbres	70
La retórica y la ampliación de la noción de <i>ethos</i>	72
<i>Pathos</i>	75
La retórica y la moderación de las pasiones	75
Las pasiones en el auditorio	79

POÉTICA	83
<i>Logos</i>	84
Razón práctica y narración	84
Trama e inteligencia narrativa	89
<i>Ethos</i>	93
La mimesis y su contribución a la formación del carácter	93
Identidad narrativa	96
<i>Pathos</i>	99
Compasión y temor: pasiones exaltadas por la tragedia	99
Ética y estética	101
CONCLUSIONES	103
BIBLIOGRAFÍA	107
SOBRE EL AUTOR	111

A Yennyfer, Libertad y Emilia, porque, a partir de la relación con ellas, de las acciones realizadas y las no realizadas, de las emociones contenidas y las desatadas, aprendo constantemente a narrar mi vida, a reinterpretarme y construir mi identidad narrativa, aspecto crucial en la construcción de mi modo de ser.

A Raúl Cuadros, porque a partir de su *ethos* —diría yo, muy virtuoso— se ha convertido en un gran ejemplo a seguir. No siempre los grandes personajes deben ser buscados en las epopeyas, en las obras literarias y en las películas. En ocasiones la vida te los presenta de forma muy sencilla.

INTRODUCCIÓN

La ética es un saber relacionado con el mundo concreto de la vida humana, esto quiere decir que en cada acción y ante cada decisión, ya sea pública o privada, hay una búsqueda del bien y, por lo tanto, un proceso racional que sustenta esta búsqueda. Sin embargo, al ser la ética una rama de la filosofía práctica, es necesario indagar sobre las especificidades que tiene la racionalidad inherente a ella. La búsqueda del bien no se puede reducir a un problema de tipo intelectual, de conocimiento meramente teórico; por el contrario, es un problema de tipo práctico, que involucra tanto las disposiciones del *ethos* ante las acciones y ante las pasiones, así como el uso de procesos de razonabilidad para dirigir el obrar humano. En los saberes prácticos la razón debe estar dirigida a orientar la acción, sin importar los problemas o las contingencias de la vida humana, la razón debe ser guía para conducir la vida. De esta manera es posible hablar de racionalidad práctica y pretender encontrar vínculos entre el saber ético y operaciones mentales como deliberar, elegir y justificar como antesala a la acción moral.

En la tradición filosófica moderna ha predominado cierta concepción de la ética y con ella cierta manera de entender la racionalidad —de manera kantiana—, que aparece restringida, pues concede demasiada importancia a los principios y presupone cierta concepción de sujeto de corte racionalista. Así se han dejado en el olvido tradiciones antiguas que comprenden de manera más amplia y más dinámica tanto a la ética como a su racionalidad, por ejemplo, la tradición aristotélica.

No obstante, en tiempos contemporáneos se han desarrollado avances muy importantes sobre la reconstrucción y reinterpretación de la teoría aristotélica —la *Ética*, la *Retórica* y la *Poética*—. Autores como Chaïm Perelman (1948) y la propuesta de su nueva retórica, Alasdair MacIntyre (1981) y su desarrollo de la virtud aristotélica y Paul Ricœur (1985) con sus aportes en torno a la relación entre narratividad e identidad, entre otros, han contribuido a tener una nueva perspectiva

de la racionalidad práctica en sentido neoplatónico. Sin embargo, esas investigaciones han discurrido cada una por su lado, sin prestarse colaboración. Por esta razón es necesario investigar sobre los vínculos existentes entre la obra de Aristóteles y los desarrollos teóricos de estos autores, con la finalidad de responder las siguientes preguntas:

- Para comprender propiamente el tipo de racionalidad inherente a la ética, ¿es preciso indagar en la tradición antigua, especialmente la aristotélica, la manera en que la ética se relacionaba con otros saberes y otras dimensiones humanas?
- ¿Cómo se relacionan en el sistema aristotélico ética, retórica y poética?
- ¿En qué medida la retórica y la poética ayudan a comprender las peculiaridades de la racionalidad inherente a la ética?

Este trabajo se propone indagar cómo se relacionan ética, retórica y poética en el sistema aristotélico con miras a recuperar una concepción amplia del tipo de racionalidad propio del saber ético. La ética, como ya lo había afirmado Aristóteles en su obra, no es un saber que verse sobre los fenómenos de índole natural o sobre objetos técnicos de producción humana. Por esto, ante los intentos por reducir a la ética a un saber técnico representado en un manual de instrucciones o compararlos con saberes científicos, resulta importante reivindicar a la ética como un saber sobre nosotros mismos, cuyo objeto de estudio es la acción moral de los seres humanos en la que, según la tradición Aristotélica, se relacionan las nociones de *ethos*, *pathos* y *logos*. La *Ética*, la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles son obras que, al ser redescubiertas y revaloradas por autores contemporáneos como Perelman y Ricœur, contribuyen a ampliar y a clarificar el ámbito de la racionalidad práctica.

Realizar un esfuerzo por caracterizar epistemológicamente la ética como rama de la filosofía práctica resulta importante en nuestro tiempo, en el cual urge situar a la ética en el marco de los saberes contemporáneos, ya que la ética no es ni un saber científico que explique las cosas del mundo natural, ni un saber técnico que se ocupe de objetos de producción humana. La ética es un saber práctico, es decir, sustentado en la praxis humana y orientado a dirigir las acciones buenas de los hombres.

Entre las múltiples aproximaciones epistemológicas por caracterizar y clasificar la naturaleza de la ética, se ha optado por elegir la de la racionalidad práctica en el marco de una perspectiva neoplatónica, principalmente, porque entendemos que

la ética es un saber que busca comprender distintas formas de vida en relación con la búsqueda del bien, de la vida buena, de la felicidad, y que este proceso solo se puede dar teniendo en consideración la acción concreta del hombre, sus decisiones y la vinculación a complejos mundos comunitarios. Al abordar esta perspectiva teórica es posible ahondar sobre la relevancia que tienen capacidades como deliberar y justificar decisiones en el proceso de razón práctica que antecede a las acciones morales.

La tradición aristotélica no es la única que tiene en consideración a la ética como un saber práctico, por lo tanto, el problema de la racionalidad práctica no se reduce a su marco teórico. Existen distintas perspectivas que aportan análisis a esta problemática. La tradición kantiana es tal vez la más aceptada y reconocida en el mundo académico actual. «La aproximación kantiana a la filosofía moral es intentar mostrar que la ética está basada en la razón práctica: esto es, que nuestros juicios éticos pueden ser explicados en términos de estándares racionales que aplican directamente sobre la conducta o deliberación» (Korsgaard 5).

Desde esta perspectiva, la acción ética se encuentra impulsada por la razón, sin embargo, los criterios que construyen esta racionalidad son distintos a los establecidos por la perspectiva aristotélica. Por ejemplo, en esta tradición kantiana es posible ubicar a Habermas, quien, a partir de criterios universalistas, normativos y procedimentales, reinterpreta el imperativo categórico kantiano: «toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico» (Habermas 36). Para el filósofo alemán la esencia de la razón se encuentra en la postulación de principios cuya validez debe ser universal. Esto llevaría a una acción moral que sea producto de principios puramente racionales, que deban ser ejecutados por cada ser humano sin importar las circunstancias particulares que se presenten en cada vida.

El enfoque diferencial entre estas dos perspectivas, la aristotélica y la kantiana, es que mientras que en la segunda los principios formales y racionales direccionan las deliberaciones, las elecciones y las acciones, en la primera, las virtudes —noción que se desarrollará más adelante— son el eje central del razonamiento práctico. Al entender la virtud como elemento central del proceso de razonabilidad práctica, este adquiere un andamiaje diferente al de la sabiduría científica y no se limita al predominio de principios universales.

En la tradición kantiana parece ser que la acción moral tiene principios puramente racionales, es razón práctica porque direcciona acciones en la praxis de los seres humanos; sin embargo, siendo fiel al sistema de pensamiento del filósofo alemán, es una razón meramente intelectual y orientada a crear principios universales de acción, en la que no es una necesidad observar las condiciones particulares de vida de quienes deliberan, deciden y actúan. Al contrario, en la perspectiva aristotélica, se entiende esta problemática como una labor de permanente evaluación de la vida cotidiana, en la que, en vez de una reflexión constante sobre principios, existe una lucha formativa por cultivar virtudes, una construcción de sí mismo que se forja en la confrontación con las contradicciones de vida de distinta índole presentadas en la cotidianidad.

La perspectiva teórica aristotélica permite ubicar tres conceptos en torno a la ética y su relación con la argumentación y la narratividad: *ethos*, *pathos* y *logos*. El primero referente al carácter o modo de ser en los sujetos; el segundo relacionado con las pasiones o emociones; y el tercero expresa el andamiaje racional que sucede en las personas al actuar éticamente. Las dimensiones de la vida práctica a las que aluden estas tres nociones se encuentran presentes en las acciones humanas. La racionalidad conduce a elegir lo correcto, para ello es necesario reconocer, moderar, educar las pasiones y, de esta manera, se conforma, a través de la experiencia particular de vida en cada sujeto, el carácter de los seres humanos. No obstante, la razón no puede ser guía en la toma de decisiones, ni entrar en constante diálogo con las pasiones si no se ha construido un carácter que siga a las buenas razones y esté en disposición de relacionarse adecuadamente con las pasiones.

Esto quiere decir que, en el trascurso de la vida humana, de la vida vivida como diría Ricœur, estas tres nociones se entrelazan de manera dinámica en la construcción de un modo de ser virtuoso, es decir, en el que se realicen acciones morales de acuerdo con la virtud. De ahí que cobre importancia el hecho de realizar un trabajo teórico para mostrar la relación entre estos tres conceptos en la obra aristotélica.

La ética, como ya lo había afirmado Aristóteles en su obra, no es un saber que verse sobre los fenómenos de índole natural o sobre objetos técnicos de producción humana. Por esto, ante los intentos por reducir a la ética a un saber técnico representado en un manual de instrucciones o compararlos con saberes científicos, resulta importante reivindicar a la ética como un saber sobre nosotros mismos, cuyo objeto de estudio es la acción moral de los seres humanos, en la que, según la tradición aristotélica, se relacionan las nociones de *ethos*, *pathos* y *logos*.

Pensar la ética como un saber práctico implica un proceso de racionalidad práctica que le corresponda, uno que esté mediado por elementos argumentativos, hermenéuticos y narratológicos. En la pretensión de reconocer las particularidades de la ética se intuye que la reflexión en torno a la acción moral está enfocada en los valores o juicios de valor. Por ellos la acción humana, con todos sus matices y nunca alejada de la realidad social, debe ser el motivo por el cual se debe pensar la problemática esbozada para este trabajo.

El presente libro se divide, entonces, en tres capítulos: «Ética», «Retórica» y «Poética», todos divididos en tres partes, «*Logos*», «*Ethos*» y «*Pathos*». En el primer capítulo se reconstruye la teoría aristotélica sobre la ética de las virtudes, resaltando el lugar que tiene la noción de *phrónesis* en el andamiaje de la razón práctica, en relación con la formación del carácter y la moderación de las pasiones. Allí es fundamental la comprensión de la felicidad como *telos* de la vida humana, como motivación permanente para hallar complacencia en las acciones de los hombres que intentan dirigirse hacia una vida virtuosa. En el segundo capítulo se realiza una revaloración de la retórica aristotélica a la luz de los planteamientos de Chaïm Perelman y su nueva retórica, esto significa otorgarle un valor filosófico a la retórica y comprenderla como el *organon* de la razón práctica y parte esencial en la construcción de un *ethos* virtuoso como en la disposición ética ante las pasiones. En el tercer capítulo, a partir de la lectura de la *Poética* de Aristóteles y sustentado en los planteamientos de Paul Ricœur, se presenta cómo la narratividad es parte fundamental en la construcción de la idea de sí mismo, cuestión de vital importancia en la constante reinterpretación de nuestro modo de ser y la relación permanente con la necesidad de exaltar o apaciguar pasiones.

ÉTICA

[...] resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para ser venturoso y feliz.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*.

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*.

Es pertinente aclarar que, para Aristóteles, la ética es un saber de tipo práctico y, así mismo, que el Estagirita desarrolló sus reflexiones éticas con la preocupación de determinar el fin de la ética y su lugar dentro de otros saberes. De este modo, su principal objeto de estudio es la finalidad que deben tener las acciones humanas, ya que al comprender el fin es más sencillo establecer los medios para alcanzarlo.

Según Aristóteles, todas las cosas tienden hacia un bien y pareciera que este es el fin de toda acción; sin embargo, hay acciones que tienen un fin inmediato y otras que son medios para alcanzar un fin mayor. Por esto, la cuestión principal es qué fin se busca por lo que es en sí mismo, es decir, qué no se busca como medio para llegar a otro fin. Por ejemplo, el bien de la medicina se busca para conseguir la salud o el bien de la estrategia para alcanzar la victoria. Para el autor todos los

actos de los seres humanos tienen un fin y, a su vez, todas estas finalidades tienen otros fines; no obstante, aquel fin que se busca por sí mismo es el fin supremo y a eso le damos el nombre de felicidad.¹ Este es, en rigor, el sentido de la ética aristotélica, apuntar por medio de las distintas actividades humanas al fin más loable y perfecto. En palabras de Aristóteles:

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. (EN, 1097a, 30)

El bien del individuo no puede ser tal distanciándose de los fines de la ciudad, para Aristóteles la ética se encuentra anclada a la política, la conexión entre las dos hace posible la vida comunitaria, la organización social. La política es el saber más noble debido a que busca el bienestar de muchos seres humanos. Esta se apoya en otras ciencias para determinar qué se debe hacer y qué no se debe hacer, siempre y cuando lo que se haga beneficie a la ciudad y no a un solo hombre. El fin último de la ética es la felicidad de la comunidad y, por ello, esta se encuentra vinculada a la dinámica de la política. El bien al que debe aspirar la política y, por lo tanto, la ética es la felicidad.

Para Aristóteles el bien no es universal, ni único, debe ser distinto según distintas acciones que ejecuten los hombres. Siendo así, el fin es un bien practicable, el bien en cada actividad es aquello en torno a lo que se hacen las demás cosas. «En la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues todos hacen las de más cosas en vista de él» (EN, 1097a, 6). Para el autor el bien del hombre debe ser un fin en sí mismo, perfecto y suficiente, y de esta manera la felicidad es el bien final que cumple esas condiciones, que debe bastarse a sí mismo; es un fin autosuficiente porque hace amable la vida. El bien más perfecto es la felicidad, porque se busca por sí misma, no por otra cosa.

1 *Eudaimonia* es generalmente traducida como 'felicidad'. Para Aristóteles es una propiedad de una vida entera que representa la satisfacción de todos los objetivos de una persona acorde con el ejercicio de la virtud y la razón: «estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación con lo divino» (MacIntyre 227). Sin embargo, darle significado a la eudaimonia es una cuestión que desde Aristóteles se encuentra muy abierta y lo que se puede afirmar con toda precisión es que las virtudes son las cualidades cuya posesión permitirá al ser humano tener la capacidad de alcanzar o no ese *telos*.

Al pensar en la felicidad como el fin de la vida humana, Aristóteles se pregunta qué es. En esta indagación relaciona los diferentes tipos de vida con distintas formas de entender la felicidad. Así, puede ser la riqueza, los placeres o el honor; y los principales tipos de vida son los de la masa, dedicada a la búsqueda del placer físico; la política —según la entiende la mayoría—, enfocada en la búsqueda del honor, y la teórica, relacionada con la vida contemplativa y la producción teórica. Ahondando un poco más en la vida política, para Aristóteles la búsqueda de los honores se relaciona más con lo que estos conceden que con ser honrado, ya que el fin de la vida política es la virtud. El Estagirita menciona:

En cambio, los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida política. Pero parece que es más trivial que lo que buscamos, pues parece que está más en lo que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que tienen mérito, pues buscan la estimación de los hombres sensatos y de los que los conocen, y fundada en la virtud; es evidente, por tanto, que incluso para estos hombres la virtud es superior. (EN, 1097a, 4)

Es posible afirmar que Aristóteles propone que la felicidad es un *telos* que se logra mediante una vida virtuosa; sin embargo, no es un *telos* que se alcanza en el futuro, un *telos* nunca se logra, es un ideal, algo que nos guía, que buscamos, pero no se colma. La felicidad es a lo que tendemos y nos empeñamos en conseguir, consiste en forjar un modo de vida, un carácter, esforzándose en perseverar en ello, sobreponiéndose a las adversidades que nos presenta la vida. La *eudaimonía* es susceptible de ser mal interpretada como una cuestión de redención al final de nuestra vida o como una constante lucha contra el mal durante nuestra permanencia en este mundo; no obstante, ni la caridad es una virtud para Aristóteles, como para redimir en la vejez nuestras malas acciones, ni tampoco existe claridad conceptual sobre la noción de mal en las posturas del Estagirita, como para afirmar que la vida buena es un triunfo constante sobre el mal. Aunque la idea de ocio contemplativo es una idea muy marcada en la filosofía griega, Aristóteles al hablar de la felicidad como vida virtuosa no está pensando solo en los sabios filósofos, sino en la gente del común y su lucha por concretar la posibilidad de ser felices, es decir, de tener una vida virtuosa. De esta forma, él esboza dos maneras de entender la filosofía, una teórica y otra como saber práctico.

En este marco, al comprender al hombre como un ser social² por naturaleza, la felicidad del individuo se encuentra inevitablemente asociada a cómo contribuir a la felicidad del cuerpo social al que pertenece. La felicidad es el bien que, cuando se posee, hace independiente al hombre y esto permite estar preparado para vivir en una polis, en una comunidad; el solitario es, para Aristóteles, un desgraciado. Al respecto, el autor dice lo siguiente: «Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social» (EN, 1097a, 10-15). Ahora bien, teniendo ya un panorama general de lo que entiende Aristóteles por ética, los siguientes apartados pretenden mostrar cómo las nociones de *logos*, *ethos* y *pathos* componen este cuerpo conceptual.

Logos

La ética como saber práctico y el distanciamiento con respecto al intelectualismo platónico

Respecto a la política y la ética, Aristóteles aclara que no son ciencias teóricas o exactas, puesto que su objeto de estudio es el entramado de seres humanos que se relacionan con una serie de vicisitudes que los llevan a ser confusos y contradictorios. Por lo tanto, para el entendimiento de la ética, cobran importancia elementos como la experiencia de los hombres y las particularidades de las situaciones con que se relacionan. Al darle primacía a la experiencia sobre la teoría, cuando de asuntos éticos se trata, Aristóteles realiza una ruptura epistemológica con Platón. Para este lo primero son los principios teóricos del bien para ser bueno, mientras que para el Estagirita lo importante es preguntarse por cómo, a partir de las distintas experiencias, puede un hombre acercarse al obrar bien. Al respecto, Aristóteles hace la siguiente distinción respecto a los razonamientos usados en uno u otro caso:

Tengamos presente que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a los principios. En efecto, también Platón se preguntaba y buscaba con razón si se ha de proceder partiendo de los principios o hacia los principios; como en el estadio, de los que presiden los juegos hacia la meta o al revés. Sin duda, se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas,

² Propiamente, «animal político» (Aristóteles, *Política*, 2-3), es decir, hecho para vivir en una polis, en una ciudad.

para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, acaso empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres. (*EN*, 1095b, 4)

Aristóteles empieza a comprender, a diferencia de Platón, que la ética pertenece a la filosofía práctica y por lo tanto debe operar en ella un tipo de sabiduría distinto del propio de la filosofía teórica, más aún, es consciente de la gran diversidad de objetos de estudio de los que se ocupan las distintas ciencias y de los grados de exactitud que admite cada uno de ellos al ser estudiados. Así, se ve en la necesidad de precisar muy bien la naturaleza de los objetos propios de la ética, las acciones humanas (que son móviles y solo posibles), como lo advierte Guariglia:

Al establecer una distinción tajante entre principios del movimiento y entidades matemáticas, por un lado, y entre causas necesarias y contingentes, por el otro, que en cada caso corresponden a entidades invariables e inmóviles (las matemáticas), móviles pero necesarias (los astro y, de un modo peculiar los fenómenos físicos sublunares entre los cuales están las especies animales) y, por último, móviles y solo posibles (las acciones de los hombres: *tà praktá*), Aristóteles establece las bases para una concepción no absoluta sino relativa de exactitud. De modo general expresa esta convicción en (*Met.* II 3, 995^a15–16): «No se puede exigir una deducción de exactitud matemática en todos los campos sino solamente en aquellos que no tienen materia (y que por lo tanto no están sujetos a cambios)». (39)

Esto quiere decir que Aristóteles entiende a las acciones humanas como los objetos propios de la ética, ya que tienen la peculiaridad de siempre poder ser de otra manera, al no ser ni entidades «invariables e inmóviles» ni «móviles pero necesarias», se escapan a la lógica demostrativa de las matemáticas³ y de las ciencias naturales.

3 En términos contemporáneos Perelman (2012), realiza un rastreo acerca de cómo esa perspectiva de la lógica demostrativa matemática se mantuvo hasta la filosofía moderna. «La tradition rationaliste fut suivie au XVIII^e siècle, par des philosophes du siècle des Lumières pour lesquels tout ce qui est produit de l'histoire et ne correspond pas aux idées claires et distinctes, ou au critère utilitariste, est considéré comme préjugé dont il y a lieu de se débarrasser au plus vite. Continuent cette même tradition tous ceux, tels les partisans de l'empirisme logique, qui cherchent à remplacer la langue ordinaire par une langue artificielle, qui serait celle de la logique formelle et des mathématiques» [La tradición racionalista fue seguida en el siglo XVIII por filósofos de la era de la Ilustración para quienes todo lo que se produce a partir de la historia y que no corresponde a ideas claras y distintas, o al criterio utilitario, se considera como un prejuicio del que existe lugar para deshacerse de él lo antes posible. Esta misma tradición continúa con todos aquellos, como los partidarios del empirismo lógico, que buscan reemplazar el lenguaje ordinario con un lenguaje artificial, que sería el de la lógica formal y las matemáticas] (p. 293).

Al reflexionar sobre la ética como un saber práctico, pero no aislado de los procesos racionales, se hace necesario pensar en un tipo de razón que sirva al propósito de orientar la acción, es decir, servir de guía para la vida práctica, la que se le presenta a los seres humanos en su cotidianidad.

La sabiduría práctica es, según Aristóteles, una virtud intelectual, pero que está íntimamente conectada con las virtudes morales. Nadie puede tener, dice Aristóteles, las virtudes morales sin tener sabiduría práctica y aquél que posee sabiduría práctica tiene necesariamente las virtudes morales. (Amaya 29)

Más allá de los problemas de conocimiento sobre el mundo, la naturaleza y sus distintos ámbitos, de lo que trata la ética es de saber cómo actuar. Esta es la racionalidad que predomina en la vida cotidiana en cada ocasión que es necesario tomar decisiones para obrar de una u otra manera.

Para Aristóteles, la ética, y he allí su agudo disentimiento con el intelectualismo platónico, no consiste en situar a los principios teóricos de la acción humana en el centro ni como punto de partida, pues como ya se ha expresado anteriormente, el fin de la ética no es el conocimiento, sino la acción. Por esto, los hábitos o costumbres son objetos de estudio de la ética. Es por esta razón que la concepción aristotélica de la ética se encuentra vinculada a la filosofía práctica. Aristóteles al distanciarse de esa postura platónica expresa:

Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía. (EN, 1105b, 10-15)

Aristóteles opuso la idea de bien concreto del hombre ante la idea platónica del bien, un concepto universal y vacío de realidad concreta, de experiencia humana. Un sujeto que se desenvuelve en acontecimientos particulares, que está obligado a tomar decisiones para actuar y que recibirá una valoración moral por sus acciones, no puede actuar bien solo comprendiendo o aprehendiendo una idea. El bien o lo justo, en general lo virtuoso, solo se puede considerar con relación a la acción humana.

Aristóteles enfatiza mucho en que el punto de partida de la ética debe ser el qué y no el por qué. A diferencia de Platón, el Estagirita ubica este saber en el ámbito de la acción y no en un asunto solo referido al conocimiento teórico. La ética, desde la perspectiva aristotélica, parte de las buenas costumbres de los seres humanos, entendiendo por costumbre la tendencia a actuar de determinada manera en circunstancias particulares. Esto no quiere decir que Aristóteles niegue la existencia de los principios en las acciones humanas, más bien clarifica que gracias a la reflexión sobre las costumbres mismas es posible remontarse hasta los principios.

Alguien que tenga una vida de buenas costumbres o una vida virtuosa tiene la posibilidad de continuar decidiendo y actuando bien. Para esto, sin duda, es necesaria la razón, sin embargo —y haciendo mención a los postulados del Estagirita como unos de los primeros en filosofía materialista— es necesario validar los principios racionales de la acción en relación con la experiencia del sujeto. Aristóteles toma distancia de la posición de Platón, quien considera que el asunto central es despejar la verdad y por esto busca mostrar lo autocontradictorios que son los razonamientos de sus adversarios, como si se tratara de una discusión en torno a cuál es la demostración más válida. Por ejemplo, cuando dice:

Entonces, mi querido Protágoras, ¿cuál de nuestras dos afirmaciones vamos a abandonar? ¿La que asigna a cada cosa un solo contrario, o la que distingue entre la habilidad o capacidad mental y la sabiduría, la que hacía de cada una de ellas una parte de la virtud y que, no contenta con distinguir entre ambas, las declaraba desemejantes en sí mismas y en sus propiedades, como las distintas partes de un rostro? ¿Cuál, digo, hay que abandonar? Pues estas dos afirmaciones no concuerdan entre sí, no suenan igual ni tienen el mismo aire. ¿Cómo podían armonizarse entre sí, si, por una parte, una cosa no puede tener más que un solo contrario y no varios, mientras que, por otra parte, la necedad, que es única, parece tener a la vez como contrarios la habilidad mental y la sabiduría? (Platón 332d/333d).

No se trata de saber sobre justicia para lograr ser justo, como pensaría Platón, para quien tener una idea clara del bien es lo determinante para obrar de buena manera, sino que se trata de aprender inmerso en las dinámicas de la vida a deliberar, decidir y actuar justamente. Gadamer reconoce ese distanciamiento de Aristóteles con respecto a Platón en relación con la manera de concebir la ética:

Criticando el intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien, Aristóteles se convierte en el fundador de la ética como disciplina independiente de la metafísica. Mostrando que la idea platónica de bien es una generalidad vacía de sentido, le opone el bien del hombre, es decir, el bien con relación a la actividad humana. («El problema hermenéutico» 82)

Así advierte que la ética, en el marco aristotélico, se enfoca en la búsqueda de la vida buena en el mundo concreto, y que todo el proceso de racionalidad práctica, el cual implica deliberar, elegir y actuar, ya sea en el ámbito público o privado, solo sucede en la praxis de la cotidianidad del ser humano. No es posible reducir este saber a un problema de comprensión intelectual, de conocimiento estrictamente teórico.

Aristóteles sienta las bases para entender que el carácter moral no es ni un conjunto de normas externas impuestas al sujeto, ni una disposición natural o divina a ser bueno, ni el producto de solo comprender intelectualmente qué es la virtud. El Estagirita comprende el carácter moral como un modo de ser adquirido a través de la vida misma, de la praxis humana, que se va construyendo en la interacción con otros, el cual suma tanto experiencias positivas como negativas de la vida.

¿Por qué una razón práctica?

Aristóteles, en su labor de clasificar el conocimiento, diferencia el saber científico del saber ético. El científico lo relaciona con la virtud intelectual de la sabiduría, la cual corresponde al intelecto, y quienes la poseen tienen la capacidad de saber y demostrar sus conocimientos en torno a asuntos complejos y admirables de la naturaleza del mundo o del cosmos; mientras que al saber ético lo vincula con la virtud intelectual de la prudencia (*phrónesis*), la cual se encuentra relacionada con aspectos concretos de la vida humana que pueden ser objeto de elección en la vida particular y concreta de los sujetos, quien la posee tiene la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que puede ser de otra manera, es decir, un bien práctico

El saber ético tiene como objeto de estudio la acción humana, esto quiere decir que la ética se relaciona con las intenciones y los valores que determinan las decisiones de los sujetos en situaciones particulares. Sin embargo, para Aristóteles el hecho de que este tipo de saber se encuentre relacionado con lo cambiante, con lo variable, con la impredecible acción humana, no quiere decir que se encuentre alejado de la razón. Guariglia lo expresa de la siguiente manera:

El carácter práctico, esto es, el hecho de estar ligado a un tipo específico de movimiento, como lo es la acción humana, y de tener que dar cuenta de algo tan variable como motivos, intenciones, evaluaciones y fines que en cada caso estaban en juego y que, por consiguiente, adquirirían siempre nuevas significaciones conectadas con el contexto en que tenían lugar, no es opuesto a la razón sino que es irreductible a un tipo de razón, la teórica o especulativa, y característico de otro tipo de razón, la deliberativa o práctica. (57)

Aristóteles otorga vital importancia a la virtud de la prudencia, la cual se relaciona con las condiciones particulares de la vida de los seres humanos y con la experiencia que tenemos sobre asuntos prácticos presentados en la cotidianidad; por esto, en los procesos de toma de decisiones sobre asuntos éticos cobra importancia la experiencia sobre la vida práctica y no la sabiduría sobre asuntos estrictamente teóricos. Los saberes prácticos pretenden describir las particularidades de la existencia humana en el mundo, de las acciones mismas. Mientras que los saberes *poiéticos* direccionan la elaboración de productos humanos, al considerar distintas técnicas, en los saberes prácticos, como la ética; el proceso racional se orienta a dirigir la acción humana, es decir, servir de guía para conducir al sujeto en las complejidades de la vida misma. El asunto central de este tipo de saber es cómo deliberar, cómo decidir y cómo actuar. Por esta razón la sabiduría práctica, en sentido aristotélico, se relaciona con las situaciones concretas de la vida de los seres humanos:

El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada solo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. (EN, 1141b, 10-15)

Para Aristóteles el alma tiene dos partes, una irracional y otra racional. La parte irracional se divide en dos, la apetitiva que se caracteriza por ser irracionalidad desatada, por querer satisfacer todos los deseos, y otra que escucha a la razón como si fuera su más fiel consejera, a saber, la desiderativa. En cuanto a la parte racional también se divide en dos, una que se ocupa de las cosas prácticas y otra de lo estrictamente teórico. Todos los seres humanos tenemos la capacidad para que nuestra parte irracional sea guiada por la razón, por eso, cómo vivamos

dependerá de escuchar más o menos a esa parte racional; es decir, mientras ejerzamos la capacidad de deliberar, de sopesar y no nos entreguemos totalmente a las pasiones obtendremos más posibilidades de vivir una vida virtuosa.

Aristóteles también divide la virtud en dianoéticas —intelectuales— y éticas. Las primeras son en sí mismas intelectuales, productos de la razón; a este campo pertenece la sabiduría, relacionada con la razón teórica y la prudencia, relacionada con la razonabilidad práctica. Las segundas son aquellas referentes a la vida práctica, aquí resaltan la moderación y la liberalidad, por ello ya que el carácter —*ethos*— es el desarrollo y construcción habitual de un modo de ser virtuoso —o vicioso—, no se afirma de quien tiene carácter virtuoso que es sabio o inteligente, sino aquel que es moderado, compasivo, amable, etc., en sus acciones:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. (*EN*, 1103a, 15-20)

La experiencia cobra importancia en la formación de las virtudes éticas; estas se deben educar por medio de la práctica, solo son resultado de las actividades humanas. Los hombres se hacen justos o injustos, valientes o cobardes, o moderados por haberse comportado de una u otra manera. Los modos de ser virtuosos se construyen a partir de las diferentes acciones que eligen los seres humanos en su cotidianidad.

Por más que en ocasiones el ser humano crea tener reglas o directrices estipuladas para actuar, cuando nos vemos confrontados con situaciones en las que debemos decidir o cuando tomamos en consideración las decisiones de otro, se hace evidente que cada caso en el que hay que actuar, así tenga características similares al anterior, es diferente. Lo anterior exige que quien decida tenga la capacidad de caracterizar la situación, pensar en las motivaciones y las consecuencias de la decisión, analizar tanto las condiciones objetivas como subjetivas de la circunstancia. Cuadros expresa lo siguiente:

La primacía del caso y el hecho de tener que juzgar y decidir en situación, que obliga a un ejercicio sutil de la racionalidad práctica, que cuenta con la experiencia propia, con la experiencia de las historias conocidas y con las disposiciones que uno mismo ha construido a lo largo de su vida en estrecha relación con los demás y que lo constituyen como sujeto particular. («Sobre la enseñabilidad» 11)

El proceso de razonabilidad práctica exige un ejercicio práctico de modelación y regulación de pasiones. Por el momento es importante decir que la racionalidad práctica es clave en este asunto, ya que la parte irracional del alma puede ser orientada por la razón. Existe, por así decirlo, una cooperación entre las pasiones y la racionalidad en el momento en que el sujeto adquiere como hábito actuar de determinada manera al reflexionar y obtener conclusiones sobre el resultado de sus acciones.⁴ Así, en el carácter se crean disposiciones para responder de determinada manera ante ciertas situaciones, por ejemplo, no dejarse llevar por la ira, o dejarse llevar por ella, según lo amerite la situación. Este proceso indica la importancia de la razón práctica como eje orientador de las acciones particulares en distintos dilemas morales y, sobre todo, como base fundamental en la formación del carácter, en la adquisición de un modo de ser virtuoso.

La ética aristotélica se encuentra asociada a la necesidad de responder la pregunta sobre qué es la vida buena, y para lograr dar respuesta a esta inquietud es necesario responder: ¿cómo se debe vivir?, o ¿qué debo hacer? Las cuales son preguntas de tipo práctico, es decir, se encuentran relacionadas con el tipo de acciones que realiza un sujeto durante su vida. No obstante, antes de toda acción existe un proceso racional que la orienta, por ello Aristóteles abre un camino hacia el entendimiento de la razón práctica y se distancia de la razón estrictamente teórica, distinción a la que no llega Platón, por más que su filosofía se ocupe tanto de asuntos teóricos como de asuntos prácticos. Habermas al referirse a este tema escribe lo siguiente:

4 Más adelante será necesario aclarar que las pasiones juegan un papel en el ejercicio de actuar bien, por eso no se trata de desterrarlas o de descartarlas, sino de educarlas. Es decir, es preciso dejar sentado desde ya que para Aristóteles no nos hacemos buenos sin el concurso de las pasiones, que la relación entre racionalidad práctica y pasiones es fundamental para que podamos obrar bien.

La razón práctica se entiende como prudencia, prudentia o *phrónesis*, como una facultad, por tanto, que se mueve siempre, ya de antemano, dentro del horizonte de prácticas y unos asimilados por acostumbramiento, y que por ello renuncia a la pretensión de conocimiento que Aristóteles reserva para la ciencia, para la teoría en sentido propio. Bien es cierto que el surgimiento de las modernas ciencias experimentales también la teoría filosófica tuvo que abandonar la fuerte pretensión de un conocimiento dotado de una fundamentación metafísica última. Y la modificación del estatus también a su pareja aristotélica, la *phrónesis*. Con la conmovición de la gran teoría se hace problemática también la posición de la razón práctica. (87)

La razón práctica no es deductiva ni inductiva, es una capacidad de comprender, elegir y actuar de la mejor forma posible en circunstancias determinadas. Para comprender su funcionamiento es necesario distanciarse de la lógica demostrativa y recurrir al entendimiento de la retórica y de la hermenéutica, las cuales pueden ser la base epistemológica de otro tipo de lógica, una que corresponda a saberes de tipo práctico como la ética. Estos razonamientos de tipo práctico median entre el conocimiento universal y las condiciones particulares de la situación. Sin embargo, no es una cuestión que sea resuelta por el sometimiento de lo particular ante lo universal; por esto, es necesario un proceso de análisis y deliberación en cada caso concreto, posible por la experiencia del sujeto —sobre todo aquel que goza de la virtud de la prudencia— quien tiene como pretensión en su vida obrar virtuosamente. La concepción aristotélica del *ethos* permite que por medio de la *phrónesis* se relacione lo universal con lo particular.

Phrónesis como razón práctica

Teniendo en cuenta la importancia de la *phrónesis* en todo este entramado y ahondando un poco más en su conceptualización, es necesario explicar que esta, en cuanto virtud intelectual —dianoética—, es la principal cooperadora de las virtudes éticas. El desarrollo del proceso de razonamiento práctico, propio a esta virtud, incide en la toma de decisiones, en la realización de las acciones virtuosas. Aristóteles, al reconocer que en la *techné* también se presentan actividades humanas en las que interviene un proceso de racionalidad práctica, realiza la siguiente distinción. Los objetos técnicos son contingentes, pueden ser de otra manera, sin embargo, a diferencia de las acciones virtuosas, son productos de acciones y actividades.

El objeto de estudio de la ética es la acción moral y esta se relaciona más con la *phrónesis* que con la *techné*. Con respecto a la acción hay medios y fines, la *phrónesis* no puede confundirse con una *techné* destinada a la elección de los medios para alcanzar los fines de la acción, esto quiere decir que este proceso de razonamiento práctico no se presenta ni como un manual de operaciones repetitivo, ni como un conjunto de leyes universales para tomar buenas decisiones. Gadamer hace la siguiente reflexión al respecto:

Objetivamente lo que opera aquí es la vieja oposición aristotélica entre saber técnico y práctico, una oposición que no se puede reducir a la de verdad y verosimilitud, el saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las “circunstancias” en toda su infinita variedad [...]. Tampoco se refiere solo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos «capacidad de juicio». Más bien se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *Sensus communis*. (*Verdad y método* 51)

Mientras que la razón teórica parte de axiomas hacia conclusiones específicas, la razón práctica parte de un fin —en términos éticos, ser virtuoso— y construye condiciones para que este se alcance. La *phrónesis*, para Aristóteles, es aquella virtud que permite al sujeto relacionarse adecuadamente con esas condiciones necesarias para alcanzar el fin. Guariglia escribe lo siguiente:

La razón práctica (*phrónesis*) desde el punto de vista cognitivo reside para Aristóteles en su relación intrínseca con un fin y que es justamente esta relación con un fin lo que en definitiva resume todos los otros caracteres que hemos desarrollado en el presente capítulo: el tener que dar cuenta de entidades contingentes, que pueden o no tener lugar y cuya causa y principio es el hombre; el carácter de una exactitud semejante al de los razonamientos teóricos; el tener, por último, que darse por satisfecho con un conocimiento esquemático o tópico de sus objetos, renunciar a predicciones infalibles y limitarse a proponer expectativas justificables o razonables. (60)

Esa enumeración realizada por el filósofo argentino evidencia cierta estructura de la racionalidad práctica, según la cual encontrar justificaciones razonables para las acciones humanas —éticas, en lo que concierne a este trabajo— es el fin último

y la *phrónesis*, junto a todo lo que implica su puesta en marcha, es el medio para alcanzar aquel fin. La *phrónesis* permite deliberar sobre los medios que llevan a los fines, siempre en consideración de cada situación en la que hay que decidir sobre su particularidad y su complejidad, así se pone en juego el modo de ser con el que se afrontan hasta las más difíciles circunstancias. De este modo, la ética no puede ser un saber científico, ya que el objeto de la acción puede cambiar, puede ser de otra manera; tampoco un saber técnico, ya que la naturaleza de la acción es distinta a la producción de objetos. La prudencia o *phrónesis* se relaciona con las acciones cuyo fin son ellas mismas y estas acciones son las virtuosas, objeto de estudio de la ética en el marco aristotélico. Aristóteles al respecto escribe:

De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. (EN, 1140a, 30-35)

La rectitud de un proceso de deliberación consiste en la concordancia con la utilidad de este, es decir, que la decisión tomada después de deliberar sea coherente ante la necesidad particular que exige la situación, al modo en que se debe actuar y al tiempo requerido para decidir. Aristóteles lo expresa así: «De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio» (EN, 1142b, 25-30).

La experiencia, en términos éticos, de un sujeto se evidencia en la sabiduría práctica que aplica al tomar decisiones. Sin importar la situación, la experiencia no se refleja en que el individuo sepa cuál debe ser la decisión final, más bien en que ha acumulado una serie de hábitos y costumbres que lo llevan a saber decidir. El más experimentado no es quien conoce de memoria la forma en que debe actuar en determinada situación; al contrario, es quien sin saber cuál deber su actuación tiene experiencia en tomar decisiones, por complejo que sea el problema. Por esto, no se

deben subvalorar las opiniones de los experimentados, pues estas, en el saber ético, pueden ser tan valiosas como las demostraciones en el saber científico. La sabiduría práctica es el producto tanto del intelecto como de la costumbre. López comenta:

El hombre prudente no es ni un sabio ni un erudito; carece de una familiaridad especial con lo trascendente; es capaz de atribuir a cada uno el justo medio adecuado a su particularidad. Su superioridad no se debe a su saber, es decir, a su participación en un orden universal y necesario, ya que no es solo el intérprete de una norma recta, sino el portador viviente de la misma. El prudente es capaz de deliberar bien, es decir, sabe a qué elección conduce la deliberación. (85)

El experimentado no necesariamente cuenta con un conjunto de normas a seguir para afrontar problemas en su vida, más bien, sabe cómo enfrentar vicisitudes, tiene más claridad respecto a los criterios necesarios para interpretar situaciones, sopesar opciones de acción y tomar decisiones lo más cercanas posibles a las acciones virtuosas. Esto no quiere decir que el prudente, en especial el más experimentado, sea irracional o subjetivo, pues la *phrónesis*, entendida como sabiduría práctica, arroja un auténtico conocimiento racional enfocado en lo razonable respecto a un contexto específico. El Estagirita al respecto expresa:

Esta es también la razón de que estas facultades parezcan naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia. (EN, 1143b, 10-15)

La prudencia se relaciona con la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno, prudente es quien razona adecuadamente para alcanzar algún bien, para decidir correctamente en la pretensión de una acción virtuosa. Deliberar contribuye a reevaluar constantemente las motivaciones de la acción buena, es decir, a mantener el justo medio alejado del vicio, del exceso y del defecto. La *phrónesis* es crucial en el desarrollo de la vida virtuosa, ya que permite captar las características esenciales de una situación para lograr un acertado proceso de deliberación y justificar una acción virtuosa. Samamé escribe lo siguiente:

Esta virtud —que para Aristóteles tenía un papel unificador, puesto que sin ella se es incapaz de ejercitar el resto de las virtudes— es especialmente sensible a los contextos: la enorme variabilidad en las circunstancias humanas, hace que una regla o principio general se revelen a veces impotentes para afrontar situaciones inéditas. Por tal razón, es esencial que un agente posea inteligencia práctica o la virtud de la prudencia. (67)

Teniendo en cuenta que la deliberación es fundamental en el ejercicio de la prudencia, es necesario examinar cuál es la naturaleza de esta virtud en la concepción aristotélica. Aristóteles (*EN*, 1112a, 21-30) expone que el ser humano no delibera sobre lo que no depende de él, es decir, no hay deliberación sobre: las cosas eternas, como los objetos de las matemáticas; las cosas que cambian pero suceden siempre de la misma manera, como el movimiento de los astros; las cosas que suceden a veces de una manera, a veces de otra, como las lluvias; lo que se da por suerte, como encontrar accidentalmente un tesoro.

Esto quiere decir que el ser humano delibera sobre lo que se puede realizar a través de sus propias acciones y estas son direccionadas por el intelecto, por esto la *phrónesis* es una virtud intelectual dirigida a orientar la práctica. Sin embargo, al mismo tiempo, solo deliberamos sobre lo que puede ser de otra manera, es decir, sobre aquellas cosas susceptibles de reconsideración razonable. En relación con la elección —producto de la deliberación— y la acción, Aristóteles escribe lo siguiente:

Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. (*EN*, 1105a, 25-30)

Es el fin, el punto de partida, el principio para lograr un acertado proceso de deliberación. El médico no delibera sobre si debe curar, ni el político sobre si ha de hacer buenas leyes; por lo tanto, quien pretende tener un modo de ser virtuoso no delibera acerca de si ha de ser virtuoso, más bien acerca de cómo ser virtuoso. Esto quiere decir: primero, sobre cómo halla la justa medida de sus acciones; segundo, cómo regula sus pasiones para no nublar su razón y sus decisiones. Sin embargo, el

médico, aunque tenga claridad sobre el deber de curar a todos sus pacientes, está exigido a deliberar en torno a las condiciones propias de cada enfermo para encontrar el mejor camino hacia la cura, porque cada caso es particularmente distinto.

De igual forma sucede con el hombre virtuoso, ser o no ser virtuoso no es un tema sobre el que se deba deliberar, no obstante cada caso en el que hay que serlo es diferente y debe ser evaluado sobre las condiciones propias de la situación. Para Aristóteles es condición necesaria ser prudente para ser bueno, es decir, que la *phrónesis* es una virtud que, aunque es intelectual, se desarrolla en el curso de la acción y su puesta en marcha es condición necesaria para lograr ser virtuoso. No obstante, hay una relación recíproca entre virtudes morales y prudencia, para ser prudente hay que tener cierta orientación hacia el bien:

En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacer todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre. (EN, 1140b, 10)

Siendo así, es posible afirmar que sin reflexión, sin dominio de las pasiones y sin disposición ética no es posible elegir virtuosamente, lo cual lleva a pensar que la *phrónesis* contribuye a moldear el *ethos* de un sujeto, pero al mismo tiempo, la capacidad que tiene el sujeto para decidir depende de cómo se ha construido el modo de ser. Para comprender más la naturaleza de la prudencia Aristóteles menciona lo siguiente:

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. (EN, 1140a, 25)

Cabe decir que este planteamiento del Estagirita no es la explicación metodológica de una operación de la razón. Más bien, aunque no era esta su intención, es la estructura de una teoría de la racionalidad práctica, la cual fue recuperada y replanteada, entre otros por Chaïm Perelman. La *phrónesis* es, en términos conceptuales, uno de los pilares en el intento de reconstruir, a partir de los planteamientos de Aristóteles, la concepción de razón práctica que sirva para entender la ética, su desarrollo y su enseñanza como un asunto práctico, concreto y atravesado todo el tiempo por la experiencia de vida de los sujetos.

Ethos

Vida virtuosa

La vida buena, en la perspectiva teórica defendida en este trabajo, es la vida virtuosa. Este tipo de vida en ningún momento puede comprenderse en un sentido totalmente individual y desprendido de la experiencia humana, vivir la vida buena varía de acuerdo a las circunstancias. En primera instancia, históricas, porque se crea un marco cultural, con unos problemas específicos, en los que se debe luchar por ser virtuoso. Si bien en cualquier época podemos tener una idea de lo que es el bien, cómo se entiende esto es algo que cambia mucho en cada momento histórico y en cada sociedad. La idea del bien aparecerá siempre encarnada en ciertos valores, en ciertas prácticas, en ciertos modos de ser que adquieren valor y sentido en unas circunstancias específicas.

En segunda instancia, todos, a partir de nuestra identidad social, siempre nos relacionamos con los otros, no hay manera en que no pertenezcamos a un colectivo, por lo tanto, al pensar en la construcción social de la vida y retomando el ideal de polis griego, lo que es bien para mí debería ser bueno para todos. Ese colectivo constituye las bases de construcción del sujeto, su pasado, su presente y su futuro, por esto actuar en pro del bienestar de los otros debe ser el punto de partida para la acción moral, porque no es posible pensar una vida buena o virtuosa dentro de un andamiaje social que no funcione, que vaya en contraposición a lo virtuoso.⁵ Teniendo en cuenta la pertinencia de aclarar qué es una virtud me remito a Amaya:

5 Por su parte, es necesario reconocer la complejidad implícita en el reconocimiento y, sobre todo, en seguir la guía de determinadas virtudes, esto porque en la vida social pertenecemos a distintos grupos sociales —la familia, la comunidad profesional, el club, la iglesia, el partido político, etc.— y en cada uno de ellos predominan determinadas virtudes que, en determinados momentos, pueden entrar en colisión unas con otras.

Según Aristóteles, las virtudes son excelencias de carácter, es decir, disposiciones para elegir lo que es bueno y noble. Las virtudes son términos medios situados entre dos vicios: uno es el exceso y otro es el defecto. Por ejemplo, para Aristóteles, la valentía es el término medio entre la temeridad y la cobardía, y la generosidad es el término medio entre la avaricia y el despilfarro. Aristóteles diferenció entre dos clases de virtudes: las virtudes morales y las virtudes intelectuales. Ejemplos de las primeras son la justicia o la magnanimidad; la sabiduría práctica y teórica, de las segundas. Para Aristóteles, las virtudes son componentes fundamentales de la vida buena, una vida conforme a las virtudes es necesaria para tener una vida humana bien lograda. (20)

Sin embargo, el hombre virtuoso debe saber sobreponerse a las adversidades, sobre todo en la actual organización social que produce un sinnúmero de problemas y contradicciones de tipo político, económico y moral. Es complejo ser virtuoso en un mundo donde la ausencia de cooperativismo y el olvido estatal respecto a necesidades básicas de la población son cada vez más notorias. Aunque, no por vivir en una sociedad de este tipo es posible negar la importancia y la validez de la aspiración a ser virtuosos. Claro ejemplo de ello es la manera en que distintos sectores sociales, los que más sufren la desigualdad social y el abandono estatal, se organizaron para suplir sus necesidades básicas durante la pandemia. No obstante, aunque la comunidad es importante para Aristóteles, él no subsume lo individual en lo comunitario. Ser virtuoso es una elección individual que contribuye a construir comunidad.

De ahí la importancia de esta perspectiva en nuestra actualidad, en la que hay múltiples comunidades en una misma sociedad. La no universalización de principios éticos y la defensa de la experiencia concreta del sujeto, como insumo principal para el desarrollo de la razón práctica, permite que sea posible pensar en una sociedad que reúne distintos colectivos, con principios e intereses distintos, conviviendo bajo la pretensión de la vida virtuosa.

Lo anterior es reivindicable en oposición a quienes enaltecen el bienestar individual como única forma para alcanzar la felicidad. Por ejemplo, la llamada meritocracia, según la cual los individuos se encuentran en competencia por alcanzar sus metas y alcanzar su felicidad, sin importar que, por un lado, la premisa para conseguir la victoria sea el egoísmo y no la cooperación, y por otro lado vivamos

en condiciones casi extremas de desigualdad social y económica, lo que impide que todo el mundo tenga el mismo punto de partida para iniciar la competencia por ganar el lugar esperado a partir de sus méritos.

La noción de mérito solo debería tener sentido en el contexto de un colectivo en el que exista tal entendimiento mutuo que el bien de un hombre signifique el bien de toda la comunidad y viceversa. Si los individuos identifican sus intereses en relación con los bienes comunitarios sería posible pensar en méritos colectivos, que apunten a la solución de problemas de la comunidad, de esta forma sería pertinente hablar de esta noción en relación con la vida buena.

El Estagirita, cual sociólogo precoz, reconoce en su sociedad tres modos, concepciones o modelos de vida buena: la placentera en relación con la vida voluptuosa, la contemplativa en relación con la sabiduría teórica y la política en relación con la vida en comunidad. El fin de la política no puede ser solo la honorabilidad; por esto, al relacionarlo con la finalidad de la ética, la felicidad es un bien en comunidad, es ser virtuoso, actuar bien pero siempre pensando en aportar al bienestar comunitario. Es el producto de aquello que nos distingue de otros animales, a saber, la razón:

[...] la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud. (EN, 1098a, 10-15)

Las plantas también viven, los animales también sienten, pero lo que es particular a los humanos es razonar, y si de actuar bien se trata, razonar en el sentido práctico del término. Se entiende por felicidad un proceso relacionado con la razón y no su contrario como imagina cierto tipo de gente, no algo espontáneo; y algo que implica el esfuerzo por la virtud, por construir un *ethos* o modo de ser virtuoso y permitirse vivir una vida buena.

El carácter o modo de ser virtuoso

Lo más importante en términos de la búsqueda de la vida buena como fin último es que se consigue actuando, con el obrar bien; no basta con conocer los principios teóricos sobre el bien. La felicidad es un modo de ser virtuoso, es estar en disposición frente al permanente intento de realizar acciones virtuosas. Para Aristóteles los bienes son de tres tipos, exteriores, del cuerpo y del alma. Y, al hablar de la felicidad, afirma que el hombre es feliz por sus actos, si el hombre se desenvuelve como un ser bueno, si realiza acciones virtuosas logrará ser feliz. Esto no quiere decir que la felicidad sea un resultado, más bien es el sentido que adquiere una vida desarrollada mediante un carácter virtuoso, que, a pesar de las vicisitudes de la vida, intenta permanecer. La principal preocupación de la ética aristotélica es, sin duda, la construcción del carácter:

Este aspecto constituye el justo medio entre el deseo y la razón. La forma de integrar armónicamente lo racional y lo irracional, lo animal y lo divino, en la acción humana. Esta interpretación ha sido desarrollada por Nancy Sherman, quien plantea que Aristóteles sostiene una concepción unificada de la virtud mediante su concepto de modo de ser construido o carácter. Con base en las virtudes éticas y dianoéticas, el hombre prudente actúa y desarrolla ciertas disposiciones para actuar de forma prudente. Desde este punto de vista, la virtud es un modo de vida que integra psicológicamente en un individuo un cierto modo de entender y comportarse con respecto a situaciones concretas, articula ciertas formas de sentir y razonar con respecto a otros y a uno mismo. (Trujillo y Vallejo 61)

Los bienes externos como el dinero, las propiedades, la familia o los amigos son necesarios para ser felices, pero no son la felicidad en sí misma. La felicidad se adquiere mediante la vida buena, con un modo de ser en disposición para ello, con conductas y acciones virtuosas. Según Aristóteles: «Concuerta también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta» (*EN*, 1098b, 20-25).

La felicidad no es un resultado, una meta final, más bien es el modo de ser constante del hombre virtuoso. Sin embargo, existen contingencias que pueden interrumpir ese modo de ser, que restringen o limitan la felicidad; por ejemplo, la pérdida de un familiar o la ausencia de dinero para satisfacer necesidades básicas,

o ser víctima de cruenta violencia o de ignominiosas calumnias públicas, etc. Sin importar lo cruda y angustiante que pueda ser la complejidad que afronte el sujeto, la pregunta clave es ¿puede un sujeto seguir siendo bueno? En esta sociedad en la que padecemos todo tipo de vilezas, de crueldades y de acontecimientos inhumanos, es válido realizar este cuestionamiento; por ejemplo, uno de los sucesos más crueles que ha ocurrido en la historia de nuestro país fue la masacre del Salado, ocurrida en febrero del año 2000, organizada y ejecutada por paramilitares con una posible colaboración del «glorioso» ejército nacional. Uno de los relatos referente a este acontecimiento es el siguiente:

En la cancha nos dijeron «los hombres a un lado y las mujeres a un lado» y nos tiraron boca abajo ahí, de ahí enseguida apartaron a un muchacho, le dijeron «usted se queda aquí con nosotros porque usted se nos escapó de Zambrano, pero de esta no se nos va a escapar» le decían ellos. A él fue el primero que mataron en la cancha. Le pusieron una bolsa en la cabeza y le mocharon una oreja primero, y después esto se lo pelaron con espino, lo acostaron y le ponían la bolsa en la cabeza, él gritaba que no lo mataran, que no lo mataran, le pegaban por la barriga, patadas, puños, por la cara, toda la cara se la partieron primero, y nos decían «miren para que aprendan, para que vean lo que les va a pasar a ustedes, así que empiecen a hablar», decían ellos. Entonces nosotros le decíamos «qué vamos a hablar si nosotros no sabemos nada». Ya después que lo tiraron en la cancha sí lo mataron, le dispararon [...]. A él le cortaron solo una oreja, él lloraba y gritaba, fue el primero que mataron ahí [...]. Él se demoró en morir, esa agonía de la muerte es horrible, ver cómo se queja una persona. (Osorio)

Aristóteles nos pone como ejemplo las duras vicisitudes de los héroes de la tragedias griegas, como Príamo, quien por seguir el capricho de enamoramiento de su hijo perdió a su familia, a su pueblo y a su imperio; pero cada época tiene sus propias ignominias y sus propias catástrofes humanas. Ponemos este ejemplo para hacer patente la tremenda dificultad que entraña mantenerse bueno, virtuoso, después de haber vivido circunstancias tan horrendas y destructivas. Pero ese es justamente el asunto, Aristóteles nos dirá que, con seguridad, después de vivir algo así, es muy difícil ser plenamente feliz; peor, con mucha fortaleza moral alguien podría seguir siendo bueno, es decir, podría impedir que su carácter se destruya, un ser virtuoso debe saber sobreponerse a la adversidad:

Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes. (EN, 1101a, 5-10)

Para ser virtuoso hay que actuar bien, si la felicidad se desarrolla en torno a la virtud entonces se es feliz actuando bien, además obrar virtuosamente genera placer a quien ama la virtud; hay cosas que son agradables por naturaleza, tales son las acciones virtuosas. El hombre feliz tiene buen vivir y las acciones que permiten ese resultado son las virtuosas, las más agradables en sí mismas. Aristóteles escribe lo siguiente:

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay una pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas y la vida de estos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. (EN, 1099a, 5-10)

El carácter se entiende como el modo de ser de un sujeto, y el carácter virtuoso como el modo de ser virtuoso de un sujeto, es decir, la disposición a actuar virtuosamente. Por esto, la prudencia o *phrónesis*, comprendida como aquella virtud intelectual que permite al sujeto realizar un proceso racional acertado para llegar a tomar decisiones correctas, es fundamental en el desarrollo del *ethos* o carácter del sujeto. Gadamer menciona lo siguiente al respecto.

En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una «virtud dianoética». Aristóteles ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*), sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las «virtudes éticas», como a la inversa tampoco estas pueden ser sin aquélla. Y aunque en su ejercicio esta virtud tiene como efecto el que se distinga lo conveniente de lo inconveniente, ella no es simplemente una astucia práctica ni una capacidad general de adaptarse. Su distinción entre lo conveniente y lo inconveniente implica siempre una distinción de lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actitud ética que a su vez mantiene y continúa. (51)

Aunque las dos clases de virtudes son objetos de enseñanza, las virtudes éticas se relacionan más con la experiencia de los hombres. Estas se adquieren mediante distintas prácticas en la vida social, nos hacemos justos siendo justos y nos hacemos moderados practicando la moderación. Aristóteles lo enuncia de la siguiente manera: «De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre» (*EN*, 1103a, 5-10).

Teniendo en cuenta esta clasificación, el autor aclara que al hablar del carácter⁶ de los hombres no se dice que son sabios o inteligentes, más bien se hace alusión a su moderación o a virtudes elogiadas relacionadas con su modo de ser, es decir, virtudes éticas. El carácter o *ethos* depende del modo de ser constituido por hábitos, costumbres y disposiciones respecto a la virtud. Samamé expresa lo siguiente:

Para Aristóteles, las virtudes constituían disposiciones estables del carácter de una persona por las que esta es capaz de obrar correctamente cada vez que las circunstancias lo requieren. De esta suerte, la evaluación moral de las acciones no puede divorciarse del carácter del agente que las ejecuta. O en otros términos, no puede existir un criterio de corrección de la acción independiente de las cualidades o virtudes del sujeto moral. (66)

El carácter, según el Estagirita, se construye a través de la adquisición de virtudes, cuyo fin es que el ser humano actúe con excelencia —*areté*—, es decir que

⁶ El término *éthikós* procedería de *éthos*, ‘carácter’, que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos*, ‘hábito, costumbre’. También Platón (*Leyes* VII 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» (*pan éthos dia éthos*).

sea virtuoso. Pues, en efecto, el carácter nos dispone a actuar en un sentido o en otro. El sujeto, según su carácter, se dispone a actuar de determinada manera frente a diversas situaciones.

La justa medida

Ser virtuoso no depende de la excelencia en el ejercicio meramente intelectual, tampoco es el producto de un cálculo entre medios y fines. Buscar una vida virtuosa se relaciona con una constante reflexión de las condiciones de vida como criterio principal para decidir y actuar frente a las complejidades que la vida nos presenta. MacIntyre expresa lo siguiente:

Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido para el fin del bien del hombre. Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela. No podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes. Y dentro del sistema aristotélico la sugerencia además de que podrían existir algunos medios de lograr el fin del hombre sin el ejercicio de las virtudes, carece de sentido. (188)

La ética, según Aristóteles, se caracteriza como un asunto práctico, más que teórico, de ahí la relevancia que adquieren las relaciones que desarrollamos con los diferentes aspectos de la vida. En esta constante construcción del modo de ser y en esta forma de relacionarse aparece la justa medida, la figura del exceso y el defecto. Para Aristóteles hay que procurar siempre la justa medida de cada acción, ni mucho, ni muy poco. Al plantear un ejemplo el Estagirita escribe:

Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio. (*EN*, 1104a, 15-25)

Las virtudes se encuentran asociadas a las acciones y a las pasiones. Todos los seres humanos sienten, en algún momento de su vida, placer o dolor y ambos pueden llevar a la virtud o al vicio. Solo una buena educación puede lograr que el alma soporte los dolores y no se aleje del bien y que no se acerque al vicio ante la presencia de los más grandes placeres. Sin embargo, esta educación se presenta en el marco de la acción, en la formación del carácter, no solo en un plano teórico. Es en este panorama que la ética aristotélica cobra un sentido totalmente práctico. Aristóteles, al alejarse del intelectualismo platónico, lo expresa de la siguiente manera:

Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados. Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escucho atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que estos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía. (*EN*, 1105b, 25)

Retomando la cuestión de la virtud entendida como un justo medio, Aristóteles aclara que es difícil determinar en dónde está el justo medio, ya que la ética no es una ciencia exacta como las matemáticas y, en la mayoría de ocasiones, no se trata de un punto medio simétrico entre los dos extremos; sin embargo, la experiencia de la vida en concordancia con la razón⁷ nos indica cuál es ese punto medio en donde se encuentra la virtud moral. El justo medio aristotélico es la decisión más loable entre el exceso y el defecto; sin embargo, lo fundamental es que no es un medio aritmético, más bien es relativo a nosotros y a los otros —respecto a nuestras pasiones y a nuestras acciones y respecto a los otros y sus acciones—. Es cada situación en la que se debe decidir cuál es la justa medida y esta, generalmente, no es la misma en otra situación distinta. Aristóteles lo expresa de la siguiente manera:

7 Esta es la razón práctica, está relacionada con la elección y con cómo se orientan las acciones.

Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros. (EN, 1106b, 5-10)

La virtud es un modo de ser, no es una pasión o una facultad. La pasión es todo aquello que va de la mano con el placer o el dolor y las facultades son aquellas que permiten sentir las pasiones. Ni las pasiones, ni las facultades pueden considerarse como buenas o malas. Son los modos de ser los que permiten que nuestros actos lleguen a ser considerados buenos o malos. La virtud se entiende como un modo de ser, son hábitos que elegimos en nuestra vida. Una pasión es sentir ira, la facultad es por lo que somos capaces de airarnos y el modo de ser es aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto a la ira. De este modo las virtudes no son pasiones, se relacionan con ellas, pero no se confunden con ellas. Trujillo y Vallejo dicen:

La costumbre y el modo de ser adquirido mediante el ejercicio continuo, constituye el principio básico de la acción moral y ello establece los cimientos de una ética del justo medio que no tiene que elegir entre la razón y la pasión, entre el pensamiento y el deseo, dado que coloca por encima de ambos extremos la excelencia del carácter como justo medio (EN, 1105a, 28-33). Con la prioridad que Aristóteles otorga a la acción y la vida práctica, el racionalismo socrático y platónico quedan superados y la realización del bien, producto del carácter, se sitúa como el elemento fundamental que articula y conjuga razón y pasión en el acto moral. (16)

La justa medida es saber responder adecuadamente a cada circunstancia, y esto lo permite principalmente la razón práctica. Este proceso de racionalidad implica dos aspectos: primero, tener un conocimiento muy agudo de nosotros mismos —conocer hacia dónde tienden nuestras acciones, por ejemplo, tender a ser muy violento—, estas disposiciones éticas permiten que seamos comprensivos o solidarios con quienes lo merecen; aprender a querer a quién se debe y a odiar a quién no; ser exigentes con nuestras hijas e hijos cuando lo amerita, etc. Segundo, como la adquisición

de la virtud solo es posible en relación con la justa medida, un carácter virtuoso es aquel que tiende a responder así, adecuadamente a las circunstancias de la vida, es decir, que tiene la intención de hallar la justa medida en cada situación concreta.

Pathos

La acción moral en relación con las pasiones

Las virtudes son también modos de ser que desarrollamos con respecto a las pasiones, las disposiciones que tenemos ante las pasiones. Educar para lograr una vida virtuosa es también, de cierta manera, educar las emociones,⁸ sentir alegría y dolor cuando la situación lo amerita. Los hombres sienten pasiones sin necesidad de una elección deliberada, en cambio las virtudes son modos de ser orientados éticamente que tienen como antesala elecciones mediadas por la deliberación. Sin embargo, como ya se dijo anteriormente, las virtudes éticas se aprenden con el ejemplo, con la costumbre, deliberamos cotidianamente y nos acostumbramos, por lo tanto, este modo de ser no es algo puramente racional. El Estagirita lo expresa de la siguiente manera:

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera. (EN, 1106a, 5-10)

En el entramado teórico aristotélico la *phronesis* ocupa un lugar primordial en torno a las pasiones; esta virtud intelectual permite modular las emociones para

8 Camps propone que la intención que han tenido y tienen los filósofos en relación con las emociones o pasiones es saber cuál es su relación con la razón. La autora aclara que Jose Antonio Marina (en *El laberinto sentimental*, 1998) realiza la distinción entre emoción, como sentimiento breve y abrupto; sentimiento, como experiencia consciente; y pasión, como sentimiento intenso. No obstante, es evidente a través de su obra que la similitud en las tres nociones es tal que permite usarlas indiscriminadamente para abordar el problema de la razón en relación con las pasiones o emociones (Camps 24).

lograr que las decisiones humanas tiendan a ser justas y equilibradas. Las labores intelectuales que implica el desarrollo de dicha virtud permiten: primero, comprender en un sentido racional y concreto una situación determinada, tanto las características externas —aquellas referidas al contexto de la situación— como las características internas —aquellas que se refieren a la conflictividad emocional que padece quien debe decidir—; segundo, tomar la decisión más cercana a la determinación de la justa medida y al modo de ser virtuoso. Aristóteles afirmaba que la virtud ética está relacionada con acciones y pasiones, es decir, que para realizar una acción virtuosa no solo hay que hacerla, sino además estar en disposición de realizarla. Al respecto, Samamé hace la siguiente precisión:

Lo que Aristóteles presuntamente quiere decir es que ser virtuoso requiere más que el simple obrar correcto: requiere también de la posesión de emociones adecuadas. En este sentido, por ejemplo, un agente que exhibe una fácil y desmedida tendencia hacia la ira, probablemente muestre dificultades en deliberar correctamente y obrar con justicia si no es capaz de templar su cólera. Desde la perspectiva aristotélica se evidencia claramente, luego, que la moralidad rebasa la mera corrección de la acción. (69)

Es por esta razón que, al reflexionar sobre la ética en un sentido aristotélico —el que entendemos como muy útil para nuestro tiempo—, es de vital importancia la formación para conocer y regular las emociones humanas, similar a lo que contemporáneamente llamamos inteligencia emocional. Sobre todo, en este mundo cada vez más inhumano y maquinizado, es de vital importancia la reivindicación de la necesaria sensibilidad emocional en el momento de actuar o tomar una u otra decisión frente al sinnúmero de retos morales que surgen constantemente en estos tiempos:

Pero la influencia entre sentimiento moral y deliberación pública no se da en una sola dirección, sino en ambas: la deliberación también se ve beneficiada por la expansión del sentimiento moral dado que este contribuye a ver la toma de decisiones colectiva no como un mero «agregado de preferencias, sino como un proceso de formación de juicios comunes basado en las creencias y principios de los participantes» [*Krause, Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, 145]. La expansión de la simpatía permite adquirir sensibilidad por las necesidades ajenas y comprender que la reciprocidad es un requisito de la deliberación sobre asuntos públicos. El sentimiento moral, por tanto, favorece que la toma

de decisiones sea vista no como un proceso en el que cada individuo vela únicamente por sus propios intereses, sino como parte de un proceso colectivo que nos pertenece y afecta a todos. (Gil Blasco 429)

Las maneras de sentir pertenecen a los modos de ser, y en ese sentido la construcción del *ethos* no puede estar desvinculada de la emocionalidad. Saber cuándo y cómo deben doler o complacer las decisiones que se toman cotidianamente hace parte de la posible respuesta moral ante las vicisitudes de la vida misma.

Actuar virtuosamente no solo implica actuar de manera correcta, también es necesario autoreconocerse en las emociones y saber cómo manejar adecuadamente ciertas emociones, esto permite que en el momento de la acción exista la disposición a realizarla y que no sea el resultado de la automatización de un frío razonamiento. Si alguien actúa sin la moderación necesaria sobre su ira o su alegría puede correr el riesgo de tener dificultades en deliberar de forma correcta para obrar virtuosamente. Por esta razón, se entiende que el razonamiento práctico —*logos*— se encuentra ligado al carácter —*ethos*— y al mismo tiempo, la construcción de ese modo de ser está anclado a cómo el sujeto se relaciona con las pasiones —*pathos*—. De esta manera se puede aseverar que la ética no es una cuestión de fríos razonamientos teóricos, más bien se encuentra en permanente relación con el contexto de la situación y la historia de quien decide. Así lo expresa Cuadros:

para Aristóteles el razonamiento práctico está anclado en el carácter, en el modo de ser de las personas, y algo propio de los modos de ser es cómo se relacionan habitualmente con las pasiones, porque no se trata de un razonamiento desencarnado sino anclado en un sujeto que tienen una historia personal, y porque, como advertirá más adelante, solo los razonamientos prácticos están expuestos al peligro de ser truncados o corrompidos por las pasiones, pues no ocurre así con el razonamiento geométrico o mecánico. Y ocurre que donde hay acciones siempre hay pasiones y donde hay acciones y pasiones están presentes el placer y el dolor. De allí que para decidir y para actuar bien, moralmente hablando, es preciso haberse forjado formas adecuadas de lidiar con las propias pasiones. (16)

Así, es posible observar que desde la perspectiva aristotélica existe la pretensión de exponer una teoría de la acción moral, allí se entrelazan las nociones de *ethos*, *pathos* y *logos*. La acción que define moralmente al sujeto es producto de un proceso de deliberación y decisión, al mismo tiempo, este proceso depende de la

construcción histórica por la que ha transitado dicho sujeto, de sus creencias, de sus posiciones ideológicas y de la manera como se relaciona con sus pasiones. Cuadros escribe lo siguiente con respecto a la teoría de la acción moral en Aristóteles:

Las acciones no pueden ser pensadas por Aristóteles como algo independiente del carácter —«sin tomar en cuenta las disposiciones del que las realiza»—. Estas son, así tal cual son dichas de manera condensada: si el que las hace sabe lo que hace —no por casualidad o inadvertidamente—, si las elige, esto es si ha habido un proceso de deliberación previa, lo que implica que lo decidió y no le fue impuesto hacerlas o no las hace en contra de su voluntad, y si las elige por ellas mismas, lo que implica que al decidir las considera un fin en sí, un bien, y no un medio para conseguir otras cosas (idea que tiene un sabor kantiano inconfundible y que se repite en otros pasajes). Pero también está el asunto de que debe hacerlas con firmeza e inquebrantablemente, lo que implica que debe ser algo coherente con su modo de ser, de modo que tenga convicciones fuertes en el momento de decidir y que quien las haga se encuentre comprometido al hacerlas. Así vista, la teoría de la acción moral de Aristóteles es bastante exigente y sintetiza en buena medida su concepción de la moral. Una aproximación como esta problematiza también lo que está en juego en el esfuerzo de comprender los problemas morales, en especial las acciones y las decisiones. (24)

Ser consciente de la necesidad de sobreponerse a las vicisitudes y de persuadir las pasiones contribuye al proceso en el que el hombre se hace virtuoso. No obstante, Aristóteles comprendía que este es un ejercicio que implica reconocer el contexto económico, político, cultural y emocional de cada sujeto, por eso nunca fue ingenuo y aclaró que es complejo hallar la justa medida y, al mismo tiempo, darse cuenta de que realiza otro sujeto con respecto a sus acciones y sus pasiones.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvíe del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvíe mucho, pues no pasa desapercibido. (EN, 1109b, 15-20)

Aunque la justa medida no sea una fórmula exacta para obtener como resultado el modo de ser virtuoso, sí es necesario cumplir con ciertos requisitos, de tipo práctico, en la adquisición de este resultado. Entre ellos se encuentran deliberar y elegir, y ese proceso se relaciona constantemente con la moderación de las pasiones.

Elección y deliberación en relación con las pasiones

Con respecto a la deliberación y elección de las acciones, Aristóteles aclara que existen acciones voluntarias e involuntarias. Es diferente obrar por ignorancia a obrar con ignorancia, la ignorancia de una serie de condiciones particulares puede causar que se obre mal involuntariamente y debe existir el arrepentimiento. No obstante, si existe consciencia de lo que se debe hacer y se ignora para actuar mal, esta es una acción voluntariamente mala, y es allí en donde hay más responsabilidad moral por parte de quien esté actuando. La virtud y el vicio son voluntarios, siempre está en nuestra posibilidad de elección actuar bien o actuar mal.

Por lo anterior, cobra importancia el asunto de la elección, esta es una cualidad que solo le pertenece a los seres humanos, es decir, es un producto de la razón. La elección no es solo el resultado de un apetito o un deseo, aunque implica emociones y por lo tanto su educación. Al desear fines también es necesario elegir medios para llegar a estos fines y este proceso se debe dar mediante un proceso racional y voluntario mediado por la deliberación, es decir, por la capacidad de sopesar diferentes opciones de acción y elegir la más buena, la que es coherente con un modo de ser virtuoso. Por esto, el carácter —*ethos*— es producto de las elecciones buenas o malas. Aristóteles escribe lo siguiente:

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito (*EN*, 1111b, 5-15).

El hombre bueno realiza un proceso deliberativo para tomar la mejor decisión posible, debe tener buena capacidad de juicio para comprender las dinámicas del contexto de la situación. No se puede dejar engañar por las pasiones. A causa del efímero placer lo agradable se puede malentender como un bien y a causa de la falta de experiencia para afrontar los problemas se puede huir del dolor por confundirlo como un mal. Lo más importante, hay que tener la capacidad de pasar a la acción, un correcto proceso de deliberación no hace al hombre virtuoso, es necesario actuar. Los modos de ser no son producto de la voluntad, aunque esta es importante, las acciones determinan y forman el carácter.

Aristóteles se refiere a las pasiones en dos sentidos, primero, llama a prevenirse de ellas, a no caer ante su dominio, porque reconoce su fuerza, son las que nos mueven a actuar; segundo, debido a lo anterior, son claves para la vida moral, por esto no apuesta por un racionalismo a ultranza que las elimine o las descarte, como lo hace Kant, para quien estar sometido a las emociones y las pasiones es «una enfermedad de la mente, porque ambas excluyen el imperio de la razón» (220). Aristóteles cree que hay que educarlas y que no se puede ser bueno sin ellas, las pasiones son claves para que obremos mal y para que obremos bien:

Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. (EN, 1106b, 20-24)

Retomando la moderación como virtud ética y en relación con los placeres, los cuales son desencadenados por las pasiones, es pertinente preguntar ¿cómo y qué hay que moderar para lograr ser virtuoso? La moderación es un término medio con respecto a los placeres, al moderar conscientemente los placeres existe más posibilidades de ser virtuoso, esto quiere decir que es posible acercarse a la justa medida moderando los placeres y por lo tanto «persuadiendo» las pasiones. En el alma hay pasiones, estas implican placer y dolor, las facultades son los motivos de esas pasiones y el modo de ser es el comportamiento bueno o malo que se produce a partir de la relación entre pasiones y facultades. Las pasiones al ser moderadas contribuyen a que las acciones sean razonables y de esta manera participan en la construcción de un modo de ser virtuoso. «Finalmente, por lo que respecta a las

pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera» (*EN*, 1106a, 5-10).

La intemperancia, es decir, la falta de moderación, lleva al desate incontrolado de las pasiones y nubla el proceso deliberativo que permite elegir la mejor acción posible. El incontinente se aleja del modo de ser virtuoso porque no se puede moderar, encuentra placer en lo que no se debe y se excede en las actividades que le causan placer. Por otra parte, está el licencioso, quien desea lo más placentero y prefiere unos placeres en vez de otros, pero no siempre puede alcanzarlos, de ahí que exista frustración y que la no consecución de los placeres cause dolor. En relación con la moderación de placeres y dolores Aristóteles escribe lo siguiente:

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer, porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuye, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto. Y parece que no deberíamos, de ninguna manera, pasar por alto estas cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas. (*EN*, 1172a, 20-25)

En este momento de la historia humana, caracterizado por un alto nivel de consumismo y por la facilidad de encontrar un sinnúmero de placeres sin mayor esfuerzo, las palabras de Aristóteles son más que relevantes. El mundo actual desborda a las personas, por un lado, se ven enfrentados a la represión conservadora y religiosa que se promueve en algunos sectores políticos en países como Colombia; por otro lado, constantemente se ven tentados por la falsa idea hedonista capitalista, en la que parece ser que la felicidad se encuentra fácilmente comprando por la internet. Aunque el auge de la tecnología, las redes sociales y la facilidad comunicativa producen beneficios en la formación de los niños y los jóvenes, al mismo tiempo causan que a temprana edad, sin haber aún construido rasgos esenciales de su carácter, se vean enfrentados a emociones que, sin reconocer y moderar adecuadamente, pueden llevar a tomar decisiones desastrosas para su vida.

En algunos contextos, sobre todo aquellos que pertenecen a la clase media, donde hay sujetos que no son ni ricos, ni pobres y crecen sin asumir muchas

responsabilidades, hay personas que basan su vida en lo que se consigue fácilmente, en definitiva, en el hedonismo. Por ejemplo, el consumo excesivo de drogas o alcohol para estar relajados o desinhibidos —sin desconocer que es necesario relajarse en medio de una vida tan dura y confusa como la que ofrece este sistema social— crean la falsa ilusión de tolerar lo más complejo de la vida y ser más «feliz». La cuestión es que al final evitar enfrentar los problemas de la vida y buscar solo el placer inmediato, genera cráteres débiles y, por lo tanto, alejados de la felicidad, de la vida virtuosa. No obstante, hay que decir que no se trata de la supresión total de los placeres, estos son claves para la vida y para la gran mayoría es difícil acceder a ellos, la cuestión está en poder refinarlos cuando podamos disfrutar de ellos.

Teniendo en cuenta lo anterior, el moderado es quien, al guiar sus acciones por la recta razón, encuentra el justo medio entre el incontinente y el licencioso, modera las pasiones y los deseos. No se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta; tampoco se complace con lo que no debe, no lleva sus deseos y placeres a excesos y cuando estas cosas faltan no se aflige o se frustra. Solo desea los placeres moderadamente, no más de lo que debe o cuando no debe. El moderado ama más la dignidad que la vivencia de sus placeres, pero esto solo es posible teniendo la guía de la recta razón. Sin embargo, Aristóteles dice que el que realiza el bien o la acción buena debe complacerse en lo que hace, esto quiere decir que no se actúa por puro deber o corrección moral, «una persona aristotélica persigue la justicia social en cuanto bien en sí mismo: por eso la ha incluido en su concepción de eudaimonía» (Nussbaum, *Paisajes* 55). Para hallar placentero actuar bien se necesita unidad de carácter, es decir, pensamiento, acción y sentimiento. Gil Blasco, al poner un ejemplo sobre lo que significa complacerse con las acciones virtuosas, señala:

una persona que tenga la creencia de que la justicia social es un bien importante, y, por lo tanto, que merece la pena perseguir, también se sentirá emocionalmente vinculada a esta creencia. Si la justicia social forma parte de mi idea de eudaimonía, me sentiré afligida cuando esta no llegue a hacerse efectiva y, del mismo modo, sentiré alegría cuando considere que sí lo hace, puesto que algo que yo reconozco como un objetivo vital, como un elemento fundamental de mi propio florecimiento, habrá sido logrado. (93)

Para actuar bien hay que tener las pasiones adecuadas y en la justa medida, Aristóteles vería mal que uno se alegre cuando hay que enojarse o que no se enoje en la medida adecuada, según lo amerite la situación. La justa medida implica todo esto, sino se podría pensar que la posición del Estagirita ante las pasiones es pura contención y moderación.

Los procesos racionales de tipo práctico expresados en reflexiones son producto de la continencia, quien no reflexiona no se contiene con respecto al desborde de sus pasiones. Los apetitos no pueden desbordar a la razón, saber razonar en términos prácticos significa moderar los apetitos, no eliminarlos, pero sí encontrar la justa medida en torno a su consecución. «Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón» (EN, 1109b, 10-15).

Es necesario recordar que el Estagirita, al hablar de la parte racional del alma, explica que esta se subdivide en la científica, relacionada con aquellos asuntos que no pueden ser de otra manera, y en la razonadora, en la que existe la posibilidad de deliberar sobre lo que puede ser de otra manera. La elección de acciones virtuosas y, como consecuencia, la construcción de un modo de ser virtuoso son el resultado de un deseo deliberado. Para actuar hay que elegir, pero primero hay que desear lo que se elegirá, es allí, en la sabiduría práctica, que permite elegir la mejor razón para querer elegir una acción buena en la que se desarrolla a cabalidad la virtud de la *phronesis*. Por esto, sin intelecto, sin reflexión y sin disposición ética no hay elección, pues elegir una buena acción no se puede dar sin que previamente exista un proceso reflexivo, pero entendido este último como un asunto al mismo tiempo práctico y no solo teórico:

La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues esta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. (EN, 139b, 5-10)

El prudente no puede ser incontinente, quien es prudente tiende a ser bueno y para esto debe aprender a regular y persuadir sus pasiones, esto es ser virtuoso de carácter. El ser humano es prudente no solo por saber qué se debe hacer, sino porque es capaz de obrar bien; por otro lado, el incontinente no tiene la capacidad de obrar virtuosamente. Sin embargo, la vida del prudente y moderado no es aquella alejada de todos los placeres, solo es necesario alejarse de aquellos que causan apetito y dolor en forma excesiva.

Las pasiones pueden dar lugar, ya sea por exceso o por defecto a comportamientos inadecuados del sujeto. Por ejemplo, el miedo, según la situación y cómo sea el control emocional, puede dar lugar a ser temerario o ser cobarde cuando se debe ser valiente. Para Aristóteles, lo correcto se sitúa en la justa medida, allí se encuentra la virtud y la consecución habitual de esta lleva a forjar un carácter virtuoso. Para esto es necesario tener una vida moderada, escapar tanto al exceso como al defecto y para lograr tan compleja pretensión es necesario tener una adecuada regulación pasional. Las pasiones no están excluidas del proceso de razonabilidad práctica que permite ser moderado, más bien el proceso racional es motivado por las pasiones y, al mismo tiempo, contribuye a que el sujeto no se desborde y pierda el control sobre sí mismo. Un sujeto que tiene ira en determinada situación, razona en términos prácticos para deliberar y decidir cómo actuar, sin embargo, ese proceso racional contribuye a no verse desbordado por la misma ira y actuar inadecuadamente. Por esto, la relación entre *logos*, *ethos* y *pathos* está presente constantemente en la acción moral del hombre.

RETÓRICA

Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*.

Sí, con toda seguridad, pues se puede decir que el pensar sobre la ética consiste en encontrar buenas razones para la acción emprendida. La ética es la doctrina de las buenas razones. Sin teoría de la argumentación no se puede comprender en absoluto ninguna ética, a no ser una ética entendida como obediencia a unos mandamientos. Pero si la ética consiste en seguir los mandamientos de Dios, entonces no se necesita ninguna argumentación.

FRANS BOENDERS, «Una conversación con Chaïm Perelman».

La ética, en sentido aristotélico, se relaciona con las decisiones humanas, con el proceso que las antecede y los efectos que tienen sobre la formación del modo de ser. En este marco se ubica la importancia de encontrar buenas razones, de justificar adecuadamente la acción moral; así, la retórica se encuentra estrechamente vinculada con la ética. La retórica, como instrumento de persuasión y convencimiento, tiene por objetivo contribuir en el proceso de discernimiento práctico.

Es importante mencionar que Aristóteles, al distanciarse de Platón, ubica a la retórica en el marco del saber práctico. Platón entiende la retórica como un arte para componer y expresar discursos bellos y convincentes, así le otorgó su importancia a conocer el público para lograr persuadirlo. Sin embargo, al no comprender que puede haber un tipo de pensamiento que conciba saberes que son y no son al mismo tiempo, no concibe a la retórica como un verdadero medio de indagación.

Esta es la principal distinción entre estos dos grandes filósofos, mientras que Platón caracteriza este asunto en el marco conceptual del intelectualismo, el Estagirita lo asocia más a otro tipo de saber, aquel que se distancia de lo meramente teórico y se acerca a la práctica humana. Cuadros lo expresa así:

La retórica de Aristóteles se sitúa en una posición intermedia, parece querer realizar la exigencia de Platón, pero en realidad se trata de un desarrollo cualitativamente superior. Aristóteles precisa los ámbitos de la racionalidad y los instrumentos propios de cada uno, es por eso que distingue claramente entre razonamientos dialécticos y razonamientos analíticos. Se puede decir, en cambio, que Platón entrevé esa distinción, como cuando en el Fedro dice que «hay cosas sobre las que estamos de acuerdo y otras sobre las que no lo estamos», en el primer caso toma como ejemplo el nombre del hierro o de la plata y en el segundo lo justo o lo bueno (Platón, Fedro, 261e–263c), no obstante termina reduciendo todo al mismo asunto, la búsqueda de la verdad. Además, solo concibe un método único, un instrumento único, su dialéctica. De allí que para él, la retórica solo es un medio de expresión, pero en ningún caso un medio de indagación legítimo. («Retórica», 14)

Aristóteles, al distinguir entre los razonamientos dialécticos y los analíticos, relaciona el razonamiento dialéctico con la contingencia, con cómo se relacionan las personas con las múltiples vicisitudes de la vida. Si los razonamientos analíticos se refieren a la verdad, los dialécticos apuntan a la opinión, a los argumentos en relación con lo verosímil o lo preferible, más no con lo verdadero. Al respecto, Perelman comenta lo siguiente:

Si la intuición es la que garantiza la verdad de los principios en las ciencias, es el recurso a la deliberación y a la discusión el que confiere una racionalidad a las actividades prácticas, aquellas en las que hay que decidir y escoger después de una reflexión entre los posibles y los contingentes. Gracias a los razonamientos dialécticos y a la retórica se podrá influir en el juicio y orientarlo hacia toma de posiciones razonables. (*El imperio retórico*, 203)

Lo anterior marca un nuevo rumbo para la retórica, uno que se relaciona directamente con cómo se razona sobre asuntos que no caben en las categorías de la lógica formal, que no tienen por pretensión la búsqueda de la verdad. Esta forma

de concebir la retórica sirvió como punto de referencia para que filósofos como Chaïm Perelman y Paul Ricœur —y antes de ellos Hegel y Nietzsche— hicieran hincapié en la importancia filosófica de la retórica. Un gran proyecto sustentado en observar que no todo saber filosófico puede enmarcarse en el canon de la filosofía moderna, teniendo en cuenta que durante la Edad Media y la Edad Moderna la retórica fue tratada solo como una herramienta que sirve para decorar con figuras de estilo diferentes tipos de discursos:

[...] he trazado aquí en sus principales etapas el recorrido, aproximadamente histórico, de una disciplina que no ha cesado en el curso de los siglos de ver estrechado, como piel de zapa, el campo de su competencia o, por lo menos de su acción [...] ella era, y lo era en la amplitud de su mira, solo una teoría donde las figuras no merecían todavía ninguna mención particular; solo algunas páginas sobre la comparación y la metáfora en un libro (de tres) consagrado al estilo y a la composición, territorio exiguo, cantón perdido en la inmensidad de un imperio. (Perelman, *El imperio retórico* 15)

Según Perelman, la retórica se ocupa de estudiar cualquier tipo de discurso que tenga por objetivo persuadir, que use múltiples técnicas discursivas y que se dirija a un auditorio que puede variar desde lo más particular hasta lo más general; el llamado auditorio universal, al que se dirigirían los filósofos y los científicos. Por eso, en esta nueva valoración, la retórica es ubicada como teoría de la argumentación y tiene un estrecho vínculo con la filosofía. Perelman, sustentado en la distinción aristotélica entre juicios dialécticos y analíticos, relaciona la retórica con la filosofía práctica, es decir, aquella que se encuentra lejos de centrar su desarrollo en la noción de verdad científica, es decir, absoluta y universal. Las verdades de este tipo de filosofía son más verdades metafóricas que absolutas, son aquellas que estructuran lo real y guían la acción, son especie de modelos de comprensión y guías del actuar humano, «la retórica en la medida en que entiende que las verdades filosóficas no surgen de intuiciones evidentes, sino que son verdades metafóricas, que proponen una reconstrucción de lo real y por ello precisan de técnicas retóricas para hacerlas prevalecer» (Cuadros 83). Son verdades que no requieren demostraciones de tipo lógico matemático, porque son reconstrucciones de la vida práctica y no intuiciones de hechos evidentes y objetivos; por esto, la retórica sirve en el propósito de construcción filosófica, sobre todo en temáticas en las que la práctica humana es el eje central, como lo son la ética y la política. Perelman dice:

Éste [haciendo referencia al poema de Parménides] y la gran tradición de la metafísica occidental, ilustrada por los nombres de Platón, Descartes y Kant, ha opuesto siempre la investigación de la verdad, objeto proclamado de la filosofía, a las técnicas de los retóricos y de los sofistas, que se contentan con hacer admitir opiniones tan variadas como engañosas. Parménides prefiere el camino de la verdad al de la apariencia; Platón opone el saber a la opinión común; Descartes funda la ciencia sobre evidencias irrefutables y considera casi falso todo lo que no es más que verosímil; por último, Kant se propone expulsar las opiniones de la filosofía elaborando su metafísica, que es esencialmente una epistemología, inventario de todos los conocimientos que, «teniendo un fundamento *a priori*, deben ser aceptados por anticipado como absolutamente necesarios».

(*El imperio retórico*, 24)

Desde esta perspectiva existe la posibilidad de pensar en una filosofía sustentada en la razón práctica, es decir, que se ocupe del tipo de saberes en los que la voluntad y las decisiones humanas son fundamentales, un tipo de razón que tenga por cualidad principal orientar procesos de deliberación y acciones humanas en distintos escenarios. La concepción anterior se opone a lo que Perelman denomina como filosofías primeras o filosofías del origen (Perelman, 1989), ya que todas parten de principios absolutos y universales; así mismo, definida por Adolfo León Gómez como filosofía fundacionista, referida más que a una filosofía en específico a una actitud filosófica, sustentada en la aceptación de verdades o principios incorregibles, infalibles, a partir de los cuales se derivan otras verdades mediante reglas establecidas.

A aquella filosofía emparentada con la razón práctica, la denominan filosofía regresiva (Perelman) o filosofía no fundacionista (Gómez), y aunque debe partir de principios no los ve como absolutos, ni universales y mucho menos incorregibles, porque reconoce que estos son consecuencia de hechos y complejidades de la acción humana. Estos principios son falibles y no son evidentes, pueden ser revisados con base en el análisis de las consecuencias que se desprenden de ellos y a partir de cambios en la realidad y de debates o refutaciones. Este tipo de filosofía se caracteriza por tomar más conciencia de los errores presentes en las deliberaciones, decisiones y acciones que el ser humano desarrolla en su praxis cotidiana. Solo así, en esta concepción filosófica, es posible vincular a la retórica —como

teoría de la argumentación— como eje central de la razón práctica. Perelman junto a Olbrechts-Tyteca comentan lo siguiente:

Debemos abandonar la idea de evidencia, como caracterizadora de la razón, si queremos dejarle un sitio a una teoría de la argumentación que admita el uso de la razón para dirigir nuestra acción y para influir en la de los demás. La evidencia aparece, al mismo tiempo, como la fuerza ante la cual todo espíritu normal no puede menos que ceder y como signo de verdad de lo que se impone porque es obvio. La evidencia enlazaría lo psicológico con lo lógico y permitiría pasar de uno de estos planos al otro. Toda prueba sería una reducción a la evidencia y lo que es obvio no necesitaría de prueba alguna. (*Tratado* 33-34)

La filosofía moderna se caracterizó por crear grandes sistemas de conocimiento, con pretensiones de formar principios universales que puedan dar entendimiento a diferentes sucesos de la vida humana. Este proceso causó que asuntos de la razón práctica fueran reducidos a problemas de conocimiento, que fueran vistos estrictamente como asuntos teóricos, incluso, usar como herramientas lógicas el cálculo y la demostración. Oponiéndose a esta concepción, Perelman defiende la importancia de la razón práctica y con su nueva retórica ubica los procesos de deliberación como antesala a la búsqueda de decisiones razonables en las acciones humanas. Para esto, se requiere una teoría de la argumentación, que provea al sujeto de herramientas discursivas y de reflexión en torno a la particularidad de diferentes problemas presentados en la cotidianidad humana:

En efecto, toda justificación racional supone que razonar no es solamente demostrar y calcular; es también deliberar, criticar y refutar; es presentar razones en pro y en contra; es, en una palabra, argumentar. La idea de justificación racional es, en efecto, inseparable de la argumentación racional. Mientras que un razonamiento teórico consiste en una inferencia que extrae una conclusión a partir de premisas, el razonamiento práctico es aquel que justifica una decisión. Hablaremos de razonamiento práctico cada vez que la decisión dependa de aquel que la toma, sin que ella se origine de premisas en función de reglas de inferencia incuestionables, independientemente de la intervención de la voluntad humana. (Perelman, «Consideration» 172)

Perelman al hablar de la nueva retórica, propone que en términos del conocimiento hay ámbitos especializados como el derecho, la ética o la política que necesitan de una estructura lógica (retórica). Analiza que no todo tipo de conocimiento se desarrolla mediante herramientas demostrativas, hay tipos de razonamientos que no se limitan a inferencias formalmente correctas o cálculos mecánicos.

El objeto de estudio de estos ámbitos del conocimiento, no demostrativos, necesita del uso de la argumentación como herramienta de producción e interacción entre quienes son especialistas en esos saberes. La argumentación, entendida como nueva retórica, independientemente de cuál sea el auditorio y el tema tratado, cubre todo el espectro de la persuasión y el convencimiento. Sin embargo, en este tipo de conocimientos de los que habla Perelman, existe una estructura epistemológica ligada a la retórica como eje fundamental de la razón.

Se podrá completar, si eso parece útil, el estudio de la argumentación, con metodologías especializadas, según el tipo de auditorio y el género de disciplina. Es así como se podría elaborar una lógica jurídica y una lógica filosófica que no sería sino aplicaciones particulares de la nueva retórica al derecho y a la filosofía. (Perelman, *El imperio* 24)

El retórico tiene la habilidad de convencer a través del discurso, pero no se ocupa de los mejores argumentos para una disciplina en particular. Existe una retórica propia a cada ciencia, por ejemplo, la medicina respecto a lo saludable; esto quiere decir que este arte no es exclusivo a un solo género, más bien se ocupa en cualquier circunstancia de estudiar en torno a cómo construir las mejores justificaciones para el convencimiento. Ni haciendo uso de las ciencias más exactas se puede persuadir en ciertos temas, por esto es útil y necesaria la retórica. Aristóteles lo explica de la siguiente manera:

Ahora bien, la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación; además de que, en lo que toca a algunas gentes, ni aun si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando solo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso, y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y

los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los Tópicos a propósito de la controversia ante el pueblo. (*Rh*, 1355a, 20-25)

Así, es inevitable pensar en la relación entre ética y retórica, un vínculo que es posible intuir en la obra Aristotélica, pero que es notorio en el redescubrimiento que hace Perelman de la retórica como organón de la razón práctica. La argumentación y todo lo que la envuelve va a ser un eje lógico (*logos*) para la producción de razonamientos que justifiquen la acción moral. De igual modo, de esos procesos deliberativos y de las justificaciones producto del ejercicio racional dependerá la formación del carácter (*ethos*); por último, a partir de la producción discursiva existirá una relación con la exaltación y regulación de las pasiones (*pathos*)—, cuestión fundamental a la hora de tomar decisiones. Perelman, en respuesta a una pregunta hecha por Boenders sobre el cuerpo conceptual de la retórica, dice: «Usted conoce que en la retórica de Aristóteles están presentes tres elementos: el *ethos* o la personalidad del orador, el *pathos* o las pasiones y los sentimientos, y el *logos* o la razón» (261).

Logos

La retórica como organón de la razón práctica

La retórica, entendida como teoría de la argumentación, es el eje central de razonamientos que tienen por objetivo deliberar, encontrar lo conveniente y decidir, todo como antesala a la acción humana. Debido a esto, se convierte en un instrumento crucial para disciplinas prácticas como la ética y la política, en las que la pretensión es encontrar las decisiones preferibles para actuar de la mejor forma posible.

Mientras que la lógica formal —demostrativa— es el organón de la razón teórica, la retórica —lógica no formal, no demostrativa— es el organón de la razón práctica. Estas dos categorías corresponden a los razonamientos analíticos y los razonamientos dialécticos aristotélicos. La retórica, como base de la razón práctica, se relaciona con los razonamientos dialécticos. Cuadros señala:

Aristóteles define los razonamientos dialécticos como aquellos cuyas premisas están constituidas por opiniones generalmente aceptadas por todos, por la mayoría, o por los más notables e ilustres entre aquellos; y su fin es hacer admitir nuevas tesis al auditorio a partir de las que ya

acepta, su objetivo es persuadir al auditorio. De allí que se trate de razonamientos que no pueden ser impersonales ni formales, en los cuales no se trata de alcanzar la verdad o de demostrarla. («Retórica», 16)

Partiendo de esta distinción, Aristóteles propone que tanto la dialéctica como la retórica son artes que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. La primera consiste en razonar sobre múltiples cosas, empezando por aspectos comunes al pensamiento. La segunda, tal cual se entendía en el contexto griego, es más bien el arte cuyo objetivo es convencer o persuadir a un hombre a través de un discurso. Perelman aclara que, en esencia, dialéctica y retórica son lo mismo, solo que, para la época de Aristóteles, la primera se usaba para diálogos entre pocos sujetos, mientras que la segunda era una herramienta para persuadir a grandes públicos:

En efecto, Aristóteles había opuesto la retórica a la dialéctica, tal como lo había examinado en los Tópicos, no viendo en ella sino la homóloga (antistrofos) de la dialéctica. Esta se interesaba por los argumentos utilizados en una controversia, o en una discusión con un solo interlocutor, mientras que la retórica se refiere a las técnicas del orador que se dirige a una mesa reunida en una plaza pública que no posee ningún saber especializado y es incapaz de seguir un razonamiento un poco elaborado. (Perelman, *El imperio* 23)

Los razonamientos dialécticos son el camino que recorre el pensamiento para desarrollar argumentaciones éticas, precisamente este saber está emparentado con la construcción de premisas que sean generalmente aceptadas y producto del análisis de situaciones particulares, lejos de poder ser demostradas y convertirse en axiomas para la acción moral.

La ética y la lógica de lo preferible

La retórica, en esta perspectiva neoaristotélica, se ocupa de la persuasión, entendiendo esta última como el resultado de un arduo proceso de deliberación, es decir, el proceso de reflexión e investigación de particularidades contextuales que exige deliberar en el marco de la *phrónesis*. Por esto, es complejo emitir juicios que estipulen qué es justo y conveniente, ya sea en el ámbito ético o político. La ética se relaciona más con lo preferible que con lo verdadero, porque su vía de desarrollo no es la demostración, es la persuasión. En ese sentido, cabe afirmar

que la retórica, entendida como teoría de la argumentación, junto con la poética o la narratividad, es la estructura lógica que permite el desarrollo o la comprensión epistemológica de la ética.

Es tan plausible demostrar un teorema matemático o una ley física, como convencer a alguien o convencerse a sí mismo sobre lo justo o injusto en una acción determinada; no obstante, la demostración no cambiará de acuerdo al contexto, mientras que, según las particularidades de la situación, será necesario buscar los mejores medios de convencimiento y el mejor argumento para lograr el efecto de persuasión. La ley de la gravedad se seguirá demostrando de la misma manera, independientemente del contexto político y cultural en el que se encuentre quien la quiera demostrar; en cambio, quien quiera persuadir sobre lo justo o injusto de una acción, deberá tomar en cuenta los rasgos culturales, las posiciones políticas y las condiciones socioeconómicas del contexto en el que se encuentra y del sujeto a persuadir. Cabe aclarar que lo anterior no es una defensa de un tipo de razonamiento con respecto a otro, más bien es un llamado a comprender la diferencia de los tipos de saberes y, por lo tanto, la distinción de las herramientas epistemológicas de las que hace uso cada tipo de saber, en últimas se trata de distinguir dos ámbitos de la racionalidad y sus respectivos instrumentos. Al respecto Aristóteles expresa lo siguiente:

Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad (*Rh*, 1355a, 10-15).

Los asuntos éticos y políticos, en cuanto saber práctico, no se pueden justificar mediante demostraciones o pruebas de tipo científico. «Ni la experiencia —con la inducción que autoriza—, ni la deducción rigurosa pueden garantizar el pasaje de lo dado y de lo que es verdadero al ideal que queremos realizar, a los valores que promueve y a las reglas que justifica» (Gómez 29). Las razones que justifican una acción moral o una acción política están subordinadas a la escogencia, a la decisión de lo que es preferible para ese individuo o esa comunidad, no son demostraciones necesarias con certeza apodíctica. En el campo de los saberes prácticos no solo hay que saber del contenido mismo que está en discusión, también hay que saber

argumentar y refutar —partes esenciales de la retórica— y saber decidir correctamente, respondiendo a las necesidades del momento.

En ese sentido, la opinión, según Aristóteles es un aspecto clave, en relación con el razonamiento práctico. Opinar es ejercitar la racionalidad práctica, es saber posicionarse sobre aspectos claves de la vida. Se relaciona con la buena capacidad de juzgar y encamina al sujeto hacia la acción; sin embargo, los hombres tienen carácter por elegir lo bueno o lo malo y no solo por opinar. Actuar exige elegir, el proceso de elección obliga a tener coherencia entre las deliberaciones y las actuaciones. Por esto, la elección siempre estará acompañada de la razón y la reflexión. La finalidad de la retórica es razonar adecuadamente sobre lo preferible, es decidir bien, tanto en lo colectivo como en lo individual, por esto, se ocupa de lo útil para convencer, de las herramientas necesarias para que un discurso sea convincente:

Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico. (*Rh*, 355b, 25-35)

Aristóteles llama a estas herramientas pruebas de persuasión, hay unas ya existentes tales como confesiones, leyes, etc. y otras que se crean constantemente mediante el discurso. En estas últimas existen tres condiciones distintas, a saber, las que residen en la fuerza de quien habla; aquellas en las que hay que predisponer al oyente de manera específica; y por último, las que demuestran o parecen demostrar algo mediante el discurso. Quien puede crear alguna de estas tres pruebas debe poseer una serie de cualidades: 1) saber razonar mediante silogismos; 2) poseer un conocimiento teórico sobre caracteres y virtudes; y 3) saber sobre pasiones, sobre qué cualidad tiene cada pasión y cómo se producen. Así, Aristóteles expresa que la retórica hace parte de la dialéctica y por esta razón pertenece a un saber de tipo práctico que se ocupa de los caracteres y los modos de ser, es decir, la ética y, por lo tanto, la política:

Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política y lo mismo sucede con los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos; pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones. (*Rh*, 1357a, 25-30)

Teniendo en cuenta que la ética y la política se ocupan de lo que puede ser de otra manera y que para esto, en el desarrollo de la *phrónesis*, es de vital importancia la deliberación, es posible afirmar que la retórica deliberativa, al ocuparse de lo contingente, exige sopesar y, de esta manera también, se ocupa de lo que puede ser de otra manera; es decir, hace parte del cúmulo de saberes orientados a la práctica humana, a las decisiones que se deben tomar en el complejo entramado de relaciones humanas. Se delibera sobre lo que se relaciona propiamente con los seres humanos y cuyo principio de producción está en sus manos; a este propósito debe contribuir la retórica.

La retórica se ocupa de lo preferible, tanto en lo privado como en lo público, y en términos de lo político, es ante todo un ejercicio público. Por esto, para Aristóteles los tres géneros de la retórica antigua, deliberativo, judicial y epidíctico, se encontraban asociados a espacios en donde se ejercía la racionalidad práctica, a saber, el tribunal, el ágora —el espacio más propiamente político— y las grandes celebraciones públicas —espacio propio del género epidíctico, clave desde una perspectiva educativa, de promoción de valores—. Aristóteles esclarece esta subordinación al plantear que la retórica es un saber que tiene semejanza con la dialéctica y al vincularla con un saber de tipo práctico escribe lo siguiente:

Resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismo y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política. Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política y (lo mismo sucede con) los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por

otros motivos humanos; pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones. (*Rh*, 1357a, 25–30)

Pareciera que el género de la retórica que más se relaciona con el desarrollo de la ética y la política sea el deliberativo, cuyo objetivo es aconsejar en asuntos privados, éticos, así como en los asuntos de interés común, como los referentes a la política. Además, cabe aclarar que solo se debe deliberar sobre lo que puede suceder en referencia con nuestras acciones. Aristóteles lo expresa así:

Resulta evidente en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Estas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos Y, por eso, especulamos con cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si (tales cosas) son posibles o imposibles de hacer por nosotros. (*Rh*, 1359b, 5)

Sin embargo, el género epidíctico se encuentra vinculado con la educación ética, pues exalta los valores dignos del encomio y la crítica o condena los que merecen rechazo. Por esta razón, son ese tipo de discursos los que se hacen en celebraciones públicas, donde se premia a quien encarna esos valores. En Grecia se alababan a los ganadores de las olimpiadas precisamente porque eran representantes del *areté* o virtud, además, se condenaba a quien no manifestaba un *ethos* acorde a una vida virtuosa. Por esto, esa exaltación o condena de valores pertenece a la ética, específicamente a la educación en este saber, ya que existe la pretensión de generar disposiciones hacia la vida virtuosa a largo plazo.

Esto es de bastante importancia, puesto que una de las inquietudes que fundan este trabajo es cómo la ausencia de procesos argumentativos afecta de manera negativa el desarrollo de actitudes éticas que permitan asociarse en comunidad a una vida política justa y democrática. La relación entre las nociones de *logos*, *ethos* y *pathos* es una cuestión clave en la construcción de una teoría de la argumentación, la cual se convierte en un pilar del pensamiento ético y la acción moral.

Así, tanto en la ética como en la política, el derecho o la mismísima vida cotidiana —saberes de tipo práctico no susceptibles de ser demostrables— son el espacio en el que opera la retórica como el organón de la razón práctica. Allí es donde se argumenta, donde hay que encontrar buenas razones. Esta es una lógica no formal, lo

que prima acá es la contingencia, aquellos problemas ante los cuales pueden surgir distintas respuestas posibles que se construyen a partir de ejercicios argumentativos y deliberativos. Por esto, a un retórico que esté reflexionando sobre asuntos éticos o políticos no se le puede exigir demostraciones como las de las matemáticas.

Es la razón práctica la vía para pensar diversos asuntos en relación con este tipo de saberes. La ética es un saber que se relaciona más con lo preferible —*logos*, entendido como lo generalmente aceptado— que con lo verdadero, es decir, es un saber no demostrable. Sin embargo, es igual de plausible buscar lo verdadero como buscar lo preferible. Cuadros, al explicar la retórica como organón de la razón práctica escribe lo siguiente:

Porque la retórica, como práctica y como teoría, es el arte de persuadir, de convencer, de influir en los demás a través del discurso. Pero como teoría es un instrumento de razonamiento que permite aclarar lo conveniente y, en consecuencia, hace posible decidir, esto en la medida en que establece los distintos tipos de pruebas que corresponden a este ámbito de la racionalidad. Se convierte así, en parte constitutiva de la filosofía de Aristóteles, en una herramienta clave y propia de las disciplinas prácticas —la ética, la política, el derecho— que procuran encontrar lo preferible, cuando hay que tomar decisiones. En ese sentido, la retórica —como lógica no formal— es el organón de la razón práctica, así como la lógica formal es el organón de la razón teórica, a estos dos instrumentos corresponden los razonamientos dialécticos y los razonamientos analíticos. (*Rh* 23)

La fuerza del discurso político, y por lo tanto ético, se relaciona con cómo esta oratoria permite apropiarse de las particularidades de una comunidad. La retórica es imprescindible en el desarrollo de asuntos públicos cuya función es promover o ejercer la democracia, al igual que en la antigua polis griega; hoy en día los lugares que se disponen para ejercer actividad políticas son las asambleas, los juzgados o los senados. Ámbitos en los que se producen juicios deliberativos que llevan a tomar decisiones y construir discursos colectivos que deberían orientar las acciones de una comunidad:

Los oradores parten de lo que una comunidad admite como justo, conveniente y digno y lo ponen, una y otra vez, con sus argumentos en relación con la acción concreta y determinada. Por este medio se propicia, cada

vez, la revisión o consolidación de las nociones que una comunidad comparte y con las que se mantiene y se hace posible una vida en comunidad. Estas consideraciones que hacen oradores y oyentes se guardan, con otras, en la memoria colectiva de las comunidades y, por este medio, están disponibles para la elaboración de nuevos discursos. (Cárdenas 77)

Al realizar especificaciones técnicas sobre el cuerpo conceptual de la retórica, Aristóteles define el entimema y el ejemplo, tipos de razonamientos similares a los que usan la dialéctica y la ciencia. El tipo de estructura común entre estos dos razonamientos es que son silogismos sin una de sus premisas, porque en su totalidad se considera evidente y cuya función es la persuasión retórica; sin embargo, el entimema procede mediante deducción y el ejemplo mediante inducción. No obstante, aunque los entimemas o ejemplos pueden ser ciertos, solo arrojan posibilidades más no certezas:

Ambos parten de proposiciones que cumplen el papel de premisas a partir de las cuales se prueba la validez de una proposición que se convierte en su conclusión. En el campo de la ciencia, las premisas son verdaderas y primarias. En la dialéctica, son opiniones verosímiles desde las cuales se construyen argumentos con los que se procede a examinar distintos tipos de problemas; su verosimilitud radica en que son admitidas por todos, por la mayoría o por los más sabios y, entre estos, por todos, por la mayoría o por lo más reputados. (Cárdenas 76)

En la lógica científica es posible decir que las conclusiones son verdaderas, mientras que en la dialéctica o en la retórica solo son preferibles, susceptibles de ser discutidas y alejadas de la noción de absoluto. Que exista verosimilitud en este tipo de conclusiones —y por lo tanto en el tipo de conocimiento que hace uso de la retórica como eje racional, es decir, la ética y la política— permite afirmar que la retórica toma en consideración las acciones concretas para deliberar acertadamente y realiza juicios de valor respecto a lo justo o injusto, conveniente o no conveniente para decidir en determinada situación.

Respecto a la utilidad de la retórica, el Estagirita exalta la importancia de este arte en el diálogo. A través de la retórica se produce el convencimiento por medio de la palabra, lo cual es fundamental en la vida política de cualquier tipo de

organización social. Además, Aristóteles hace énfasis en el desarrollo de la retórica en torno a lo bueno, pero también a lo malo; se debe convencer para cosas a favor y cosas contrarias porque cuando se sabe convencer de las cosas contrarias, se puede reconocer quién y cómo se persuade de dicha manera. Así, el filósofo griego establece, con respecto a la retórica, que su objeto no es solo persuadir, sino observar y buscar los medios más pertinentes de convicción. Este es el gran tema de la retórica, reconocer lo convincente, lo preferible. Al respecto Aristóteles menciona lo siguiente: «La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico» (*Rh*, 1355b, 30-35).

Perelman sintetiza todo este desarrollo aristotélico al expresar que, cuando se trata de conocimientos de tipo práctico, se razona no sobre lo verdadero, sino sobre lo preferible. Los problemas de la acción humana han sido reducidos a una esfera totalmente teórica mediante el análisis de tipo demostrativo o los estudios probabilísticos. Sin embargo, al retomar la retórica y su innegable conexión con aquello que puede ser de otra manera y que se escapa de los límites de lo verdadero, es imprescindible pensar en una nueva teoría de la argumentación para desarrollar métodos intelectuales que permitan pensar y decidir en torno a problemas éticos y políticos. Incluso sostiene que en el fundamento de la razón teórica también se encuentra la razón práctica, cuando tenemos que escoger los fundamentos de las ciencias y de las doctrinas:

Esta no se limitará al dominio práctico, sino que también estará en el corazón de los problemas teóricos para aquel que es consciente del papel que juega en nuestras teorías las escogencias de definiciones, modelos y de analogías y, de una manera más general, la elaboración de un lenguaje adecuado, adaptado al campo de nuestras investigaciones. (Perelman, *El imperio* 27)

La argumentación, como eje fundamental de la racionalidad práctica y guía para la conducta humana, permite el desarrollo de habilidades que conllevan a un acertado proceso deliberativo. Así, el sujeto moral elige acciones virtuosas para la construcción de su vida y la relación con su entorno.

Ethos

La retórica en relación con las costumbres

A partir del uso de la retórica se pueden producir prejuicios y juicios con respecto a temáticas complejas como la riqueza, la justicia o la guerra, para persuadir a todo un público sobre la necesidad de actuar de determinada manera. Por esto, el cómo se use se relaciona con la disposición de quien las use, con el modo de ser virtuoso o no virtuoso de quien la esté empleando; puede generar un enorme bien, usada con justicia o causar un enorme daño, si se usa injustamente. Esto quiere decir que la retórica, en su función de contribuir en el proceso de deliberación, sirve de camino para la ética, aunque debe existir una disposición ética para usar correctamente el poder retórico.

Aristóteles habla de la relación existente entre la felicidad y la retórica. Al recordar sus reflexiones sobre la ética se observa que, para el autor, la felicidad es el *telos*, el fin al que deben llegar los hombres. Para alcanzar la felicidad el hombre debe saber qué le conviene hacer y la retórica se ocupa de lo convincente, de lo preferible; por lo tanto, la felicidad es el fin de la deliberación. No se delibera sobre la finalidad, esta es la felicidad, sino sobre los medios que conducen a esa finalidad. El filósofo griego lo expresa así:

Por consiguiente, valiéndonos de un ejemplo, consideremos qué es, en absoluto, felicidad y de qué constan sus partes, dado que es sobre ella misma y sobre lo que a ella tiende o le es contradictorio sobre lo que versan todos los consejos y disuaciones. Porque, en efecto, aquellas cosas que procuran, bien sea la felicidad, bien sea alguna de sus partes, o también aquéllas que la acrecen en vez de disminuirla, esas cosas son las que conviene hacer y, en cambio, evitar las que la destruyen o la dificultan o proporcionan lo que es opuesto a ella. (*Rh*, 1360b, 5-10)

Aristóteles expresa que: «se hace imprescindible saber cuántas son las formas de gobierno y qué conviene a cada una de ellas y bajo qué condiciones —ya sean propias de la forma misma de gobierno, ya sean contrarias a ellas— resulta natural que se corrompan» (*Rh*, 25-30). Esto quiere decir que, al reconocer el discurso como conexión existente entre la deliberación y los enunciados de la retórica, es posible afirmar que el discurso político, y por lo tanto ético, es un tipo de discurso

deliberativo, pues su objetivo es convencer, persuadir sobre la posibilidad de actuar de una u otra manera respecto a una situación concreta, es decir, mostrar opciones sobre qué es lo conveniente en determinada situación.

Es importante recordar que se argumenta en relación con lo concreto y no con lo universal, Cortina hace énfasis en ello al decir que es «imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan solo por lo que satisface intereses universalizables sin sentirse atraído por determinados valores, sin incorporar un cierto carácter, sin contar con sentimientos morales. En suma, sin una razón cordial» (183). Esto implica que hay presente un proceso de regulación de las pasiones y de la elección de los medios adecuados para hallar la justa medida en torno a la virtud involucrada en la acción.

Se dice de alguien que es éticamente correcto porque ha sido bien conducido por sus costumbres, sin embargo, esas costumbres no están en nosotros de manera innata, sino que se forjan en la experiencia de vida y construyen nuestro *ethos*. Por esto están presentes en los momentos en los que tenemos que elegir una de múltiples opciones para actuar frente a un asunto en particular. Aristóteles, con respecto a la consecución de las virtudes, dice:

Las partes de la virtud son la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la magnanimidad, la liberalidad [la calma], la sensatez y la sabiduría. Ahora bien, es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios. [...] La valentía (es la virtud) por la que se ponen en práctica bellas acciones en los peligros, tal como lo manda la ley y como (lo hacen) los que están dispuestos a ponerse al servicio de la ley; cobardía es lo contrario. La moderación es la virtud por la que se procede en los placeres del cuerpo según la ley manda; desenfreno es lo contrario. La liberalidad es (la virtud) de hacer beneficios sirviéndose del dinero; mezquindad, lo contrario. La magnanimidad es la virtud de otorgar grandes beneficios y la magnificencia, la de comportarse a lo grande en toda suerte de dispendios; la pequeñez de espíritu y la cicatería son sus contrarios. La sensatez es la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y de los males, de los que ya se ha hablado en relación con la felicidad. (*Rh*, 1366b, 5-20)

El modo de ser virtuoso se construye a partir de elegir la justa medida entre el defecto y el exceso, en relación con una pasión o una acción, sin ser nunca la misma medida en dos situaciones parecidas o similares. La retórica ofrece herramientas para deliberar sobre lo que es conveniente y lo que puede ser de otra manera, por esto es parte fundamental en la formación del carácter —*ethos*— de los sujetos morales.

La retórica y la ampliación de la noción de *ethos*

La retórica aporta herramientas para deliberar y elegir de la manera más acertada posible con el propósito de disponerse en su justa medida frente a la vida. En otras palabras, el buen uso de la retórica permite el fortalecimiento de las actitudes éticas en el hombre. De cierto modo, es una invitación a pensar en la necesidad que tiene el ser humano de estar dispuesto a formarse éticamente, solo que esta formación se relaciona más con aprender a deliberar y a decidir antes que con comprender un cuerpo teórico sobre lo bueno y lo malo. Desarrollar un modo de ser virtuoso tiene que ver con cómo hacer ponderaciones, y decidir demanda valoraciones muy sutiles. Es clave aprender a deliberar sobre cuestiones como a quién se le debe perdonar por ciertas acciones o a quién no; cuándo es ético ejercer violencia y en qué medida; y cómo saber elegir quiénes merecen ayuda y quiénes no, entre otras. La deliberación y la elección son parte constitutiva de la acción ética. Estas dos habilidades se encuentran asociadas a cómo el ser humano es libre, coherente, justo y responsable entre otras virtudes. Aristóteles, al referirse a la retórica en relación con la deliberación, menciona:

La tarea de esta última versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos. (*Rh*, 1357a, 5-10)

En la perspectiva neoaristotélica defendida en este trabajo, la retórica es una facultad que permite hallar lo razonable y capaz de persuadir en contextos específicos, claro está, con el fin de elegir para actuar en términos de una vida virtuosa,

lo que implica un arduo proceso por intentar hallar constantemente la justa medida aristotélica. Las actuales condiciones políticas y sociales del mundo exigen una revalorización del razonamiento práctico, un mundo en apariencia democrático e intercomunicado, pero realmente sometido al libre mercado y a decisiones estatales cada vez más controladoras de la vida de las personas. Todo esto muestra la necesidad de que existan procesos de argumentación y persuasión en los que los individuos tengan la capacidad de formar un *ethos* que sirvan a construir vida comunitaria:

Nussbaum (en *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 177.) señala que, puesto que los seres humanos son seres sociales y deliberativos, y además poseen capacidad para la abstracción, el objeto de su emoción puede ser también otro grupo humano, una ciudad, una nación, o incluso la humanidad en su totalidad. Por otra parte, las emociones sociales en los seres humanos implican a menudo formas complejas de reciprocidad. El ser humano es, en definitiva, «una criatura ética y socio-política», y por ello sus emociones son asimismo éticas y socio-políticas, y su existencia se encuentra inextricablemente ligada a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?» y «¿Cómo he de vivir?». (Gil Blasco 305)

Es necesario recordar que la virtud se debe entender, en el sentido de la media aristotélica, como la decisión más adecuada entre el exceso y el defecto. Sin embargo, no es la mitad en términos aritméticos, esto debido a que según las circunstancias el sujeto debe decidir si la mejor decisión se inclina ante el exceso o hacia el defecto, es el medio relativo a nosotros, pero nunca será un medio exacto. Precisamente, como la justa medida frente a la virtud no es la misma en dos ocasiones distintas y, mucho menos, en dos sujetos diferentes frente a circunstancias similares; la retórica, como eje de la razón que permite entender el contexto y justificar una acción, es la principal herramienta que tiene el ser humano para acercarse a decidir bien, a elegir bien, a discernir sobre valores y encaminar la vida para ser razonables:

En la retórica, las premisas son: verosimilitudes o signos; de éstos últimos, algunos son necesarios, los otros tan solo verosímiles. La retórica se diferencia de la ciencia y la dialéctica en su consideración de una acción concreta y determinada sobre la que delibera, toma decisiones y valora con respecto a lo que es conveniente o inconveniente, justo o injusto, o digno de alabarse o censurarse. Es un oyente también determinado quien al escuchar los distintos argumentos, a favor o en contra, emite

su juicio. Por esta razón es preciso que el orador establezca contacto con sus oyentes. Esto se logra, dice Aristóteles, si se utilizan los siguientes tipos de pruebas: unas, con la que el orador muestra su bondad, virtud y benevolencia para hacerse digno de la escucha de su oyente; otras, con las que se trata el asunto en cuestión y, finalmente, con las que se dispone las pasiones del oyente. Estas últimas, dice Aristóteles, son necesarias para evitar que se distorsione el juicio del oyente y más bien ayuden a su formación, pues solo cuando se considera una acción concreta estas se hacen presentes, lo que no sucede en el caso de la ciencia ni con el examen de los problemas en la dialéctica. (Cárdenas 77)

Tenemos entonces que las pruebas aristotélicas son de naturaleza discursiva y se relacionan con la formación del carácter del sujeto. Aristóteles sustenta la importancia del discurso en torno a la construcción del carácter al decir que este no solo es una opinión preconcebida sobre el orador, más bien el *ethos* debe ser un efecto del discurso. Al pensar en el *ethos* aristotélico como una característica intrínseca al discurso nos damos cuenta del papel que juega la retórica como eje fundamental de la razón práctica. En la enunciación de diferentes tipos de discursos opera la *phrónesis* de tal manera que hay una contribución a la formación de un modo de ser virtuoso. Al mismo tiempo, un carácter de este talante permite que el proceso de persuasión sea más efectivo, ya que el discurso se realiza de tal manera que muestra al orador digno de inspirar confianza. Aristóteles amplía la noción de *ethos*, en relación con la producción discursiva, así:

Tres son las causas que hacen persuasivos a los oradores; y su importancia es tal que por ellas nos persuadimos, prescindiendo de las demostraciones. Esas causas son la sensatez, la virtud y la benevolencia. Así que, (cuando) los oradores engañan en lo que dicen o sobre lo que dan consejo, (ello es) por todas estas causas o por alguna de ellas; porque, o bien por insensatez no tienen una recta opinión, o bien, opinando rectamente, callan por malicia su parecer, o bien son sensatos y honrados, pero no benevolentes, por lo cual, aun conociendo lo que es mejor, sucede que no lo aconsejan. (*Rh*, 5-15)

La construcción discursiva exige, por un lado, que la construcción argumentativa contribuya a la formación de un *ethos* virtuoso del orador; por otro, que a partir de esa construcción se genere una confianza que permita persuadir más eficaz al público.

Es tal la importancia de este asunto que en muchas ocasiones las réplicas de un adversario en medio de un debate se centran en destruir el *ethos* del orador —argumento *ad hominem*—, con el objetivo de quitarle validez a sus argumentos. Por eso en diversas situaciones, en medio de una discusión, un carácter intachable vale más que un cumulo de demostraciones sobre un tema.

Además, en nuestras decisiones también pesan las pasiones y el modo adecuado de relacionarnos con ellas; al final el razonamiento práctico, como eje de formación del *ethos*, engloba todo lo anterior. No obstante, no se delibera sobre todo lo existente. Los hombres deliberan sobre lo que pueden hacer, es decir sobre asuntos éticos y políticos.

Pathos

La retórica y la moderación de las pasiones

El gran aporte de Perelman es redescubrir la teoría de la argumentación como parte fundamental de la *Retórica* de Aristóteles, pero, en cierto sentido, produjo una reducción, pues la retórica antigua incluye mucho más; por ejemplo, la reflexión sobre las pasiones y sobre los caracteres de los oradores y los auditorios. El filósofo polaco descartó todo eso por la presión positivista lógica de la época en que escribió, su gran logro fue que muchos admitieran que había otra lógica distinta a la formal; sin embargo no se ocupó de esos ámbitos en relación con las pasiones.

Ser razonable es una condición necesaria para distinguir, regular y elegir placeres, por eso, teniendo en cuenta que el bien ético es el único deseable por lo que significa en sí mismo, es necesario que la retórica contribuya a que los deseos y los medios elegidos para lograr fines verdaderamente éticos provengan de la razonabilidad, en el sentido de elección sopesada, de discusión razonable o de deliberación íntima. Hay deseos irracionales o naturales que no proceden de un acto previo de comprensión, el hambre, la sed o el placer sexual no serán producto de un proceso racional; sin embargo, mediante un discurso deliberativo es posible regularlos e impedir que nublen el proceso de elección necesario para actuar de buena manera. No se delibera sobre las pasiones, más bien sobre los modos de ser con respecto a esas pasiones. También hay otros deseos más complejos y cercanos a los asuntos éticos, como el amor o el odio hacia ciertas personas, la admiración incluso

bien justificada hacia alguien o el deseo de ayudar al otro, los cuales en ciertas circunstancias pueden impedir razonar de manera adecuada. Camps, al referirse al tema, comenta:

Para explicar la identificación de las virtudes con el modo de ser o el carácter. Aristóteles indica que en el alma ocurren tres tipos de cosas: pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones nos sobrevienen sin quererlo, no son deliberadas. Pasiones son el miedo, el coraje, la envidia, el amor, el odio, los celos. Las facultades, por su parte, nos hacen capaces de entristecernos, alegrarnos, amar, compadecernos, es decir, apasionarnos de una manera o de otra. Los modos de ser, finalmente, determinan que nos comportemos bien o mal con respecto a las pasiones. Por ejemplo si nos encolerizamos en exceso o permitimos que los celos se apoderen de nosotros impidiéndonos pensar o actuar, no nos estamos comportando correctamente. (44)

Es la retórica, entendida como teoría de la argumentación, la que permite razonar para justificar de manera adecuada las elecciones y decisiones. Por esto es posible pensar en la retórica como una herramienta para que el sujeto justifique una acción moral, esto incluye pensar en los procesos argumentativos necesarios para educar y moderar las pasiones.

No moderar las pasiones adecuadamente o por lo menos no intentarlo impide que la decisión humana esté enmarcada en la justa medida aristotélica; sin embargo, razonar sobre las pasiones no significa dejar de sentirlas, más bien se trata de encontrar, mediante procesos argumentativos, buenas razones para que la acción no se desfigure por motivo de las inclinaciones pasionales. Por ejemplo, ante una situación que lo amerite no es posible dejar de sentir ira, pero sí se pueden encontrar buenas razones para que la ira no sea motivo de actuar inadecuadamente frente a cualquier tipo de problema, ya sea en el ámbito individual o colectivo. Aristóteles al referirse a la falta de regulación de los placeres dice:

asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio. (EN, 1104a, 15-25)

La ética se relaciona con las pasiones y, al mismo tiempo, estas se relacionan con los placeres y dolores causando alegría y tristeza respectivamente. La retórica se relaciona con la educación de las emociones —noción contemporánea similar al concepto clásico de pasiones—, por esto, aprender a reconocer, regular y expresar una emoción solo se logra encontrando las causas de la emoción y sus posibles consecuencias. Este proceso es posible porque hay un aspecto racional que lo permite y no se sustenta en leyes preestablecidas y demostradas sobre el ámbito sentimental del ser humano, más bien tiene que ver con buscar el porqué se siente, el cómo se está sintiendo y la justificación de la acción que se puede ejecutar desde esa emoción. A partir de este proceso, se crea una experiencia en la que el sujeto adquiere conocimiento en torno a qué placeres y dolores se deben seguir o evitar, cómo hacerlo y cuándo se debe hacer. Esto no quiere decir que mediante este proceso se impida por completo que el sujeto en ocasiones se vea inclinado por una u otra pasión, sin embargo, sí permite que a través de esa experiencia, siempre y cuando se reflexione sobre ella, se construya un modo de ser virtuoso:

Tal vez, en efecto, del moderado se sigan directamente, por ser moderado, opiniones y deseos honestos acerca de los placeres, mientras que del licencioso (se siga) lo contrario acerca de esto mismo. Pero precisamente por ello, hay que dejar de lado las distinciones y ponerse a considerar qué suele seguirse de las cualidades, pues si se es blanco o negro, o grande o pequeño, nada apunta a que de ello se sigan tales o cuales (efectos), mientras que si es joven o viejo, o justo o injusto, en seguida se da una diferencia. Y, en general, (hay que considerar) todas las circunstancias que hacen diferenciarse los caracteres de los hombres, como, por ejemplo, la diferencia que establece el que uno se tenga a sí mismo por rico o pobre o por afortunado o desventurado. (*Rh* 20-30)

Según Aristóteles, en el alma hay facultades o modos de ser. Las facultades se relacionan con capacidades que tiene el alma para actuar o disponerse de determinada manera, mientras que los modos de ser se relacionan con la acción misma que es catalogada como buena o mala. Los modos de ser también implican una disposición con respecto a las pasiones. Tomando a la ira como ejemplo, la pasión es sentir ira, la facultad es aquello por lo que el sujeto es capaz de airarse y el modo de ser es actuar bien o mal en relación con esa pasión y esa facultad. Las pasiones se sienten sin elección deliberada, mientras que la virtud —modo de ser bueno— son elecciones deliberadas; sin embargo, como en el modo de ser hay una disposición

ante las pasiones, esta también es parte del proceso de deliberación. Esto quiere decir que no se puede decir mediante herramientas argumentativas qué sentir, pero sí es posible deliberar y sopesar en torno a cómo actuar con respecto a esa pasión. No es virtuoso quien puede opacar los sentimientos por completo, sino quien logra actuar correctamente —tratando de encontrar la justa medida— y no decide guiándose enteramente por la pasión. No obstante hay cierta sabiduría en las emociones:

Si bien Aristóteles reconoce la dimensión física o corporal de las emociones: temblor, calor en la sangre, sudor, frío, etc., en diversos fragmentos de su obra se centra en una interpretación cognitivista en donde concede un lugar preponderante a la relación entre creencias y emociones, asunto que será de especial relevancia para la teoría de Nussbaum. La idea fundamental que defiende Aristóteles es que las emociones están asociadas con ciertas creencias (*doxai*) y juicios (*hypolepsis*): la creencia de que hemos sido objeto de un agravio inmerecido, por ejemplo, excita nuestra ira (*Rh*, 1378a30), y la creencia de que el sufrimiento de alguien es inmerecido despierta nuestra compasión (*Rh*, 1385b13-19). Si tenemos la convicción de que alguien que conocemos guarda algo perverso en su interior, esta creencia obstaculizará la aparición de la piedad y probablemente provocará ira o indignación. Cuando creemos que algo es temible o dañino, inmediatamente padecemos en nuestro cuerpo los síntomas del miedo. (Pinedo y Yañez 51)

No sentir ira ante una injusticia social, no compadecerse ante el sufrimiento inmerecido o jamás sentir miedo hacia nada, son para Aristóteles actitudes más relacionadas con los excesos o defectos que con la virtud. De esta manera podemos reconocer la importancia de las emociones en la comprensión moral, es decir, la relevancia de las emociones a la hora de entablar una relación adecuada con la comunidad. Por esta razón las emociones están vinculadas a la formación del carácter y a la constante lucha por vivir una vida virtuosa. El Estagirita no busca insensibilidad ante el placer o el dolor, tampoco un estado de tranquilidad emocional perpetua, más bien, nos invita a que constantemente exista un diálogo entre la razón y las emociones para construir modos de ser que se dispongan adecuadamente ante ellas. «Desde el punto de vista de Aristóteles las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas con creencias de cierta clase, y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas» (Nussbaum 303)

Para tender hacia el justo medio es necesario decidir sobre las inclinaciones y escapar antes los placeres; no obstante, al tratarse de asuntos particulares y concretos no hay una fórmula para ello, solo es posible lograrlo mediante el análisis de la situación, lo cual implica deliberar, elegir, decidir y actuar. De esta manera, es posible considerar, en el marco de la relación entre *phrónesis* y retórica, la importancia que tiene saber lidiar con las pasiones en la construcción de un modo de ser virtuoso. Victoria Camps lo expresa así:

La persona que posee tal elenco de virtudes es porque es, a su vez, prudente, a saber, capaz de aplicar la justa medida a sus emociones o pasiones para no verse dominada por ellas. Ahora bien, la medida objetiva no existe, ya que cada uno encuentra su propia medida de valentía, de templanza, de magnanimidad, de amabilidad o de generosidad. Esa subjetividad del carácter moral pone de relieve que el tal carácter no puede ser un producto de la razón pura (como querrá que lo sea siglos después Kant), sino una manifestación de la manera de ser de cada persona. (51)

Esto quiere decir que al tener un diálogo constante entre las pasiones y la razón se puede adquirir cierto dominio sobre ellas. En este complejo proceso la retórica juega un papel crucial, no solo en el ámbito de la persuasión, sino también al ser el eje central sobre el cual se construye el carácter y se clarifica la acción. Así, la *phrónesis* se encuentra permanentemente relacionada con las pasiones humanas.

La prudencia es la capacidad de deliberar en situaciones que permiten distintas respuestas. Es una «capacidad que integra las facultades perceptivas, deliberativas, afectivas y prácticas para que puedan operar juntas». La *phrónesis* es una guía para las respuestas emotivas a las situaciones particulares y, como precisa Nancy Sherman, dirige también nuestra percepción hacia determinados aspectos éticos que deben ser destacados. (Camps 54)

Las pasiones en el auditorio

Por eso, aunque una de las ocupaciones de la retórica es la persuasión, independientemente de cuál sea el público, es necesario que el orador provoque en su auditorio un arduo proceso de deliberación, de allí la importancia de aprender a argumentar, de lo contrario en vez de persuasión se consigue adoctrinamiento e imposición autoritaria de ideas. Sin embargo, saber argumentar no es el único requisito para

lograr persuadir a un público, el contenido de la oratoria y el carácter del orador generan un impacto en las pasiones del auditorio.

La retórica, mediante el discurso, tiene la capacidad de influir en el estado de ánimo del auditorio y generar determinadas formas de actuar en distintas situaciones. La acción moral es producto de la razón práctica y, teniendo en cuenta que la retórica es el organón de este tipo de razonamientos, las pasiones también hacen parte de las motivaciones de las acciones morales:

Las emociones tienen, en efecto, una estructura cognitiva por la que vemos y valoramos los objetos de un modo o de otro. Y esa valoración o modo de ver las cosas puede ser modificada. Es lo que intenta hacer el orador con el auxilio de la retórica. Procurará inculcar creencias nuevas sobre lo que vale la pena, lo que es importante y valioso y lo que debe ser objeto de preocupación. (Camps 58)

La retórica es un pilar para la educación moral, como eje de los razonamientos prácticos y como punto de partida para la moderación y modificación de las pasiones. Las pasiones causan acciones en los hombres, por eso, a la hora de producir un discurso es necesario pensar qué pasiones se quieren exaltar en el auditorio:

Esto puede apreciarse con mayor claridad en la larga duración, cuando se trata más de crear una disposición que de mover a una acción inmediata, es así como Perelman entiende el discurso educativo y en general todo el género epidíctico. No obstante, al respecto conviene recordar, tal como lo pensaba Freud (1979), que no es posible cambiar un sentimiento por una idea, sino que es preciso ir modificando los sentimientos o creando otros, y esto es algo arduo y complejo; de allí que los cambios a largo plazo o la creación de nuevas disposiciones suponen un trabajo prolongado y constante, tanto en la esfera del intelecto como en la de los afectos. Más aún, todo ello ocurre al unísono y nunca por separado. Justamente, si de lo que se trata es de influir en los demás para que adopten ciertas posturas ante la vida o para que las abandonen, si lo que se busca es modificar algo en ellas, no se puede renunciar a intentar cambiar sus disposiciones afectivas. (Cuadros 29)

La fuerza que debe contener un discurso de tipo ético o político —recordemos que la ética y política son complementarias en el marco conceptual Aristotélico—,

además de ocuparse de las particularidades de una comunidad, debe preocuparse por cómo se afectan las emociones del público, por ejemplo, la empatía, ira o el odio. De lo anterior dependen, en gran medida, los juicios que produce el agente moral con respecto a las problemáticas que le presenta la vida, ya sea referente a él mismo o a la comunidad a la que pertenece. Cárdenas explica lo siguiente:

Sobre el sentido y propósito del estudio que hace Aristóteles sobre las pasiones en el «Libro II» se suscitan múltiples controversias. Varios comentaristas se sorprenden cuando lo encuentran en su *Retórica*, pues Aristóteles censura a los antiguos retóricos por utilizar las pasiones para oscurecer y distorsionar el juicio del oyente, con el único propósito de salir victoriosos en los debates. Sin embargo, las incluye como pruebas retóricas cuando constata el hecho de que las emociones se presentan cada vez que se hace un juicio sobre una acción concreta y determinada. Las considera necesarias, entonces, para disponer al oyente de manera adecuada para que forme su juicio sobre si es justa, conveniente o digna de alabanza o censura. Aristóteles encuentra que las pasiones del oyente pueden disponerse con pruebas discursivas, pues hay una conexión entre las pasiones, la palabra, la persuasión y, por lo tanto, el juicio. (54)

Aristóteles, con respecto a la persuasión discursiva, propone que se debe usar el silogismo, que en la retórica emerge como entimema y como ejemplo. No obstante, aunque los entimemas o ejemplos pueden ser ciertos, solo arrojan posibilidades más no certezas:

Ambos parten de proposiciones que cumplen el papel de premisas a partir de las cuales se prueba la validez de una proposición que se convierte en su conclusión. En el campo de la ciencia, las premisas son verdaderas y primarias. En la dialéctica, son opiniones verosímiles desde las cuales se construyen argumentos con los que se procede a examinar distintos tipos de problemas; su verosimilitud radica en que son admitidas por todos, por la mayoría o por los más sabios y, entre estos, por todos, por la mayoría o por lo más reputados. (Cárdenas 76)

En la retórica es necesario usar herramientas argumentativas que generen contacto entre el orador y el auditorio, de tal forma que se logre producir juicios sobre acciones concretas. Por esto, estas figuras, el entimema y el ejemplo, cobran

importancia en este andamiaje; al no expresar verdades ni relacionarse con la demostración, tienen la capacidad de centrarse en aspectos particulares de la acción y permiten tener credibilidad en el orador:

Aristóteles destaca la importancia de los procedimientos discursivos persuasivos para lograr construir en el discurso una predisposición del auditorio. Para ello, dice, se acude a las pasiones y a las emociones, al *pathos*. «La persuasión es producida por la manera como se dispone al auditorio, cuando a través del discurso se busca despertar una pasión» (*Retórica*). Con un tono crítico, Aristóteles argumenta que esta es precisamente una de las pruebas más utilizadas por los litigantes en los juicios, quienes por medio de procedimientos discursivos buscan resaltar las emociones para lograr influenciar a los jueces hacia una dirección, y, advierte que, por el contrario, en los litigantes hay un gran descuido en la construcción discursiva de los razonamientos y de las virtudes, de los valores, es decir, de las otras dos pruebas, o dimensiones. (Martínez 148-149)

Hablar de temas como la justicia, la dignidad o el amor requiere especificidad en el discurso, son temáticas cuya explicación no permite la universalización y la axiomatización de postulados. En relación con las pasiones, el uso de estas herramientas es de vital importancia, porque al particularizar el discurso es posible generar empatía con el público, y de esta manera enaltecer o aminorar pasiones en los oyentes.

POÉTICA

La *Poética* no supone solo «agentes», sino caracteres dotados de cualidades éticas que los hacen nobles o viles. Si la tragedia puede representarlos «mejores» y la comedia «peores» que los hombres actuales, es que la comprensión práctica que los autores comparten con su auditorio implica necesariamente una evaluación de los caracteres y de su acción en términos de bien y de mal. No hay acción que no suscite, por poco que sea, aprobación o reprobación, según una jerarquía de valores cuyos polos son la bondad y la maldad.

PAUL RICŒUR, *Tiempo y narración*.

Aristóteles no dudaba en decir que toda historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que, a este respecto, la poesía era más filosófica que la Historia de los historiadores, mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida.

PAUL RICŒUR, «La vida: un relato en búsqueda de un narrador».

Aristóteles expone a través de su obra la importancia que tiene la práctica en el desarrollo ético del sujeto, es decir, a partir de vivir una vida libre de violencia y de apremios, medianamente confortable y provechosa, puede adquirir virtudes éticas y sabiduría práctica; así mismo, al adquirir estas dos últimas, puede forjarse una vida buena y aproximarse a lo que el Estagirita entiende como felicidad.

Sin embargo, al tratarse la vida buena de un asunto comunitario, tanto en la *Retórica* como en la *Poética*, Aristóteles hace una serie de reflexiones y recomendaciones que se articulan con la ética y generan un entramado conceptual que apunta a explicar cómo es el funcionamiento de la vida práctica de las personas y cómo se desarrollan los proceso de razonabilidad práctica en los seres humanos.

Las nuevas valoraciones sobre la *Poética*, de aquellos autores que pueden ser ubicados en el marco de una perspectiva nearistotélica, contribuyen a clarificar y ensanchar conceptualmente el entramado epistemológico de la racionalidad práctica, asunto fundamental en la investigación en ética:

J. Redfield insiste con fuerza en este vínculo entre ética y poética, garantizado visiblemente por los términos comunes a las dos disciplinas: *praxis* = «acción» y *ethos* = «caracteres». Dicho vínculo concierne, más profundamente, a la realización de la dicha. La ética, en efecto, solo trata de la dicha en forma potencial: considera sus condiciones (sus virtudes); pero el vínculo entre las virtudes y las circunstancias de la dicha, sigue siendo aleatoria. Al construir sus tramas, el poeta hace inteligible este vínculo contingente. De ahí la aparente paradoja: «la ficción versa sobre dicha y desdicha irreales, pero en su actualidad». Es a este precio cómo narrar «enseña» sobre la dicha y sobre la vida, nombrada en la definición de la tragedia: «representación, no de personas, si no de acción, de vida y de felicidad (la infelicidad reside también en la acción)». (Ricoeur, *Tiempo* 104)

Ricoeur, al citar a Redfield, reinstaura la relación entre ética, poética y retórica, oscurecida por mucho tiempo a los ojos de los filósofos durante y después de la modernidad. El filósofo francés lo hace al mostrar cómo la acción humana, como eje central de la producción del poeta, asume una posición de trasmisor de rasgos morales esenciales de los agentes. Por ello a continuación se realizará una revisión de la *Poética* y de su revaloración por Paul Ricoeur, quien ubica la narrativa como el eje de la constitución de la identidad y de la formación del juicio práctico del sujeto. La obra será valorada en torno a las nociones de *logos*, *ethos*, y *pathos*, pues son las tres nociones que hemos descubierto comunes a las tres obras y evidencian la articulación conceptual en esta región de la teoría de Aristóteles.

Logos

Razón práctica y narración

La perspectiva de la racionalidad práctica, eje lógico de la ética, además de depender fundamentalmente de la *phrónesis*, como virtud intelectual, se relaciona con el desarrollo de la argumentación en la medida en que esta permite crear justificaciones de las acciones morales. Al mismo tiempo, es posible encontrar un vínculo

con la interpretación y la narración, como aspectos fundamentales en la relación de equivalencia moral que entabla el sujeto con las distintas historias a las que se enfrenta en su vida, ya sea como vivencia real o como producción estética de diferentes esferas de la cultura. En este sentido, son igual de importantes tanto las narraciones históricas o etnográficas como las narraciones ficcionales. La poesía, es decir, la literatura narrativa y dramática, y en general cualquier obra narrativa, propone una serie de elementos reales o ficticios que permiten a quien se enfrenta a ellas imaginar y reflexionar sobre situaciones de diverso grado de complejidad moral, las cuales posibilitan a los sujetos realizar experimentos mentales, en los que este puede asociar aspectos éticos presentes o latentes en la obra con su propia vida. La narratividad permite analizar diferentes cambios de la conducta humana, los cuales están contruidos por la trama en el relato. Actualmente, debido a la proliferación de la tecnología, los hombres tienen la posibilidad de enfrentarse a un sin número de relatos, desde las vigentes historias y anécdotas familiares y leyendas populares, muchas difundidas por la tradición oral o mediante canciones en la radio, los libros y las películas, hasta las populares series de televisión difundidas a escala mundial y que pueden visualizarse en plataformas digitales, en *smartphone* o en el televisor. Toda esa inmersión cultural narrativa hace que se genere un grado de familiaridad con distintos tipos de trama, y es allí donde ocurre un proceso de vinculación de las virtudes con la vida buena. En ese proceso actúa la *phrónesis*, en oposición a la inteligencia estrictamente teórica, al analizar los relatos, al aprender a seguirlos y comprender la lógica de las acciones de los personajes y del desenvolvimiento de la misma trama, los sujetos se encuentran en proceso de ejecución o puesta en uso de la sabiduría práctica:

Sea cual sea esta relación entre la poesía y la historiografía, es cierto que la tragedia, la epopeya, la comedia —por no citar más que los géneros conocidos por Aristóteles— desarrollan una clase de inteligencia que podemos denominar inteligencia narrativa, que se encuentra más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y, en un sentido más general, del uso teórico de la razón. Esto se puede mostrar de manera simple. La ética, tal y como la concebía Aristóteles y tal y como se puede concebir todavía, como mostraré en lecciones posteriores, habla en abstracto de la relación entre las virtudes y la búsqueda de la felicidad. Es función de la poesía, bajo su forma narrativa y dramática, la de proponer a la imaginación y a la meditación situaciones que constituyen experimentos mentales a través de los cuales aprendemos a unir los

aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la infelicidad, la fortuna y el infortunio. Aprendemos por medio de la poesía como los cambios de fortuna son consecuencia de tal o cual conducta, tal y como es construida por la trama en el relato. Es gracias a la familiaridad que tenemos contraída con los tipos de trama recibidos de nuestra cultura, como aprendemos a vincular las virtudes, o mejor dicho las excelencias, con la felicidad y la infelicidad. Estas lecciones de la poesía constituyen los universales de los que hablaba Aristóteles; pero son universales de un grado inferior a los de la lógica y a los del pensamiento teórico. Debemos, sin embargo, hablar de inteligencia, pero en el sentido que Aristóteles daba a la *phrónesis* (que los latinos tradujeron por prudencia). En este sentido, hablaré de inteligencia phronética en oposición a la inteligencia teórica. El relato pertenece a la primera clase de inteligencia y no a la segunda. (Ricoeur, «La vida» 12)

El razonamiento práctico se ubica en el marco de los razonamientos que Aristóteles categorizó como dialécticos —los prácticos— y no analíticos. Esto quiere decir que no es posible comprender este tipo de razonamientos como el producto de un proceso lógico formal, alejado del contexto vivencial de los seres humanos; por esto, no es posible comprender cómo se razona en términos prácticos sin relacionar este proceso con la historia personal, con la construcción de los modos de ser y con la influencia que tienen sobre los sujetos los vínculos y relaciones en los que se insertan, incluyendo muchos que han sido aprendidos mediante narraciones:

Centrado en el razonamiento razonable y práctico no se desarrolla en abstracto: depende de agentes humanos atrapados en un proceso de comunicación, que ejercen su actividad en un contexto particular, de acuerdo con las creencias y valores de su entorno. Es decir que lo razonable está vinculado al sentido común como una forma de conocimiento socializado. Por lo tanto, es contingente y negociable dentro de una comunidad humana, mientras que lo racional es necesario y flexible en sí mismo, en todo momento y en todos los lugares. El pensamiento de Perelman ahora nos coloca en una lógica de sujetos, que también es una lógica de valores.¹ (Amossy 21)

1 Cita original: «Centré sur le raisonnable, le raisonnement pratique ne se déploie pas dans l'abstrait : il est tributaire d'agents humains pris dans un processus de communication, qui exercent leur activité dans un contexte particulier, en fonction des croyances et valeurs de leur milieu. C'est dire que le raisonnable a partie liée avec le sens commun comme forme de connaissance socialisée. Aussi est-il contingent et négociable à l'intérieur d'une communauté humaine, alors que le rationnel est nécessaire et valable en soi, en tout temps et en tous lieux. La pensée de Perelman nous situe désormais dans une logique de sujets, qui est aussi une logique des valeurs».

A partir de múltiples interpretaciones de esos vínculos se perciben rasgos de acciones y circunstancias, que quienes se encuentran inmersos en esas relaciones pueden llegar a construir como imágenes o modelos virtuosos para seguir o no seguir, para aprender cómo se debe actuar o cómo no se debe actuar moralmente.

Las narraciones, en cuanto estructuras o dispositivos de la racionalidad práctica, permiten a los sujetos articular buena parte de eso que Ricœur define como su identidad narrativa.² Obrar bien no es posible si no existe un permanente análisis y apropiación de la historia personal, la cual se encuentra ligada a la historia social. Sin embargo, también la variedad de narraciones que el sujeto ve, oye o lee le permiten apreciar, reflexionar y, si lo desea también, imitar diferentes acciones que acontecen en medio de distintas vicisitudes de la vida. Esto es ejecutar un proceso de razonamiento práctico, pues apunta a desarrollar categorías de análisis que permitirán deliberar, elegir y actuar con respecto a los dilemas éticos que presenta la vida constantemente.

Allí, en ese proceso y como ejercicio intelectual, se encuentra la interpretación; para construir razones que justifiquen una acción moral es necesario que el sujeto interprete constantemente las circunstancias a las que se enfrenta en cualquier tipo de relato. Tanto en la argumentación como en la narración debe existir el proceso de interpretación de los hechos o las circunstancias, pero también de los rasgos del carácter de los que actúan, esto le permite juzgar moralmente las acciones, tanto de personas concretas como de personajes históricos o ficcionales. Esta capacidad interpretativa permite que el sujeto pueda construir juicios sobre las acciones morales y generar tanto sentimientos como acciones de carácter moral en la relación con otros sujetos. Por este motivo, la producción artística sirve de experimentación para el desarrollo de los razonamientos práctico, Ricœur sugiere una relación entre la ética y la poética en torno a esta cuestión.

Al mismo tiempo, ¿no suprimiría la neutralidad ética del artista una de las funciones más antiguas del arte, la de constituir un laboratorio en el que el artista busca, al estilo de la ficción, una experimentación con valores? Sea lo que fuere de la respuesta a estas cuestiones, la poética recurre continuamente a la ética, aun cuando aconseje la suspensión de cualquier juicio moral o su inversión irónica. (*Tiempo* 123)

2 La identidad propuesta por el filósofo francés no es dada, previamente constituida, ni una forma fija de conocimiento, sino que se trata de una identidad que se construye a través de un proceso, es, por ende, una identidad móvil y dinámica. Las dos principales categorías empleadas para dar cuenta de la identidad y del sí mismo son el *ídem* y el *ipse*, las cuales entran en un juego constante de interrelación entre lo fijo y lo móvil que da lugar a la construcción de la identidad (Valeria y Rivara citados en Ricœur, *Identidad*, 339).

Retórica y poética conforman la contrapartida de la lógica formal. Al ocuparse de lo verosímil y no de la verdad hacen parte del conocimiento que no es demostrable, trabajan con vivencias humanas y con el lenguaje común; así son exigidas a lidiar con su ambigüedad y su complejidad. Por esta razón, su desarrollo y su vinculación con la ética se comprende, primeramente, como parte de la razón práctica. No obstante, hay que mencionar, como lo explica Perelman (*Ethique*), que desde la tradición racionalista siempre se condenaran este tipo de desarrollos filosóficos:

La tradición racionalista se opone a los pensadores que juzgan y condenan la metafísica, y más particularmente el racionalismo, en nombre del sentido común. Durante siglos, fue la tradición del escepticismo, representada por los pirrionianos, Sexto Empírico y los empiristas, y por los apologistas de la religión cristiana, como Tertuliano, que utilizaron todo el arsenal escéptico para humillar la razón y preferir la revelación de origen divino.³ (293)

Con las narraciones se configuran las acciones, tanto las relatadas como las que ejecutan quienes se enfrentan al texto. Este proceso se sustenta en un desarrollo de la racionalidad práctica. La *phrónesis* no solo permite comprender la acción moral en relación con la argumentación y las pasiones, también está relacionada con la comprensión de los relatos. «El relato pertenece al tipo de inteligencia phronética. La trama constituye la fuente creadora del relato y la narratología representa la reconstrucción racional de las reglas subyacentes a la actividad poética» (Ricoeur, «La vida» 13).

La trama configura la acción, por eso aprender a interpretar y narrar una historia son manifestaciones de la razón práctica. Pues así se comprende el obrar y el padecer humano. La trama se construye entre lo establecido por la tradición narrativa y la impertinencia ante las reglas establecidas, esto quiere decir que su desarrollo oscila entre estructuras fijas —reglas para crear narraciones— e invención por doquier. Cuestión comparable con cómo se presentan distintos acontecimientos humanos, a saber, seguir reglas y, en determinadas circunstancias y por diferentes motivos, romperlas. Ricoeur dice:

3 Cita original: «A la tradition rationaliste, s'opposent les penseurs qui jugent et condamnent la métaphysique, et plus particulièrement le rationalisme, au nom du sens commun. Pendant des siècles, c'était la tradition du scepticisme, représentée par les pyrrhoniens, Sextus Empiricus et les médecins empiristes, et par les apologistes de la religion chrétienne, tel Tertullien, qui utilisaient tout l'arsenal sceptique pour humilier la raison et lui préférer la révélation d'origine divine».

Además, las tramas combinan contingencia y verosimilitud, incluso necesidad. Como la peripeteia, según la *Poética* de Aristóteles, los acontecimientos ocurren por sorpresa, cambiando, por ejemplo, la dicha en infortunio; pero la intriga hace de la propia contingencia un componente de lo que Gallie llama con razón la *followability* de la historia narrada, y, como observa Louis O. Mink, comprendemos que las cosas debían «funcionar» como lo hicieron, fundamentalmente, cuando se hace una nueva narración, leyendo la historia hacia atrás, desde la conclusión hacia su comienzo. Finalmente, la trama combina sumisión a los paradigmas y desviación. (*Tiempo* 336)

Al ser contados, los hechos son contingentes, sin embargo, también contienen cierta dependencia respecto a paradigmas preestablecidos; por esto, aunque acción no es lo mismo que relato de la acción, sí son dos nociones susceptibles de ser comparadas. Tanto los acontecimientos históricos, como los acontecimientos enmarcados en la trama ficcional permiten que, a partir de la singularidad y la contingencia, se puedan construir interpretaciones y narraciones que posteriormente sirvan de insumo para ejercer procesos de razonabilidad práctica.

Trama e inteligencia narrativa

Aunque Aristóteles aclara que tanto la ética como la poética no tienen como propósito alcanzar verdades universales, ya que se refieren a casos particulares, existe la posibilidad de que haya universalidad en sus contenidos. En el caso de la poética «una extensión que permita que el héroe pase por una serie de etapas probables o necesarias, desde la desgracia a la felicidad, o desde la felicidad a la desgracia» (*Poética* 13-15). No universales de tipo científicos, más bien referentes a la praxis humana, los cuales son susceptibles de ser pensados en tanto conllevan una relación constante entre unidad de acción y contingencia. Ricœur en torno al asunto de los universales dice:

Es gracias a la familiaridad que tenemos contraída con los tipos de trama recibidos de nuestra cultura, como aprendemos a vincular las virtudes, o mejor dicho las excelencias, con la felicidad y la infelicidad. Estas lecciones de la poesía constituyen los universales de los que hablaba Aristóteles; pero son universales de un grado inferior a los de la lógica y a los del pensamiento teórico. («La vida» 12)

Aristóteles afirma que toda historia bien contada enseña algo, la poesía presenta las acciones como modelos del obrar humano y revela aspectos universales de la condición humana. La trama es la noción que permite entablar relación con los universales de los que habla Aristóteles. La trama, o *mythos* en términos de Ricœur, es una categoría central del edificio teórico de la *Poética*, arroja luces para comprender la noción de trayecto de vida. Este último hace referencia a la disposición de los hechos de forma verosímil, con un principio, un medio y un fin. No solo da una extensión temporal a la narración, sino que le otorga concordancia al relato; esto posibilita que se pueda observar la unidad de la acción relatada, sin embargo, también permite que acontezcan distintas contingencias, esto quiere decir que la trama aunque se relaciona con el orden cronológico de la narración, tiene un vínculo más cercano con el desarrollo de la razón práctica:

Si, pues, el vínculo interno de la trama es más lógico que cronológico, ¿de qué lógica se trata? A decir verdad, no se pronuncia el término 'lógico', salvo que necesidad y probabilidad son categorías familiares al Organón. Y no se pronuncia porque se trata de una inteligibilidad apropiada al campo de la praxis y no de la theoria, próxima, pues, a la *phrónesis*, que es la inteligencia de la acción. La poesía, en efecto, es un «hacer» y un «hacer» sobre un «hacer» —los «actuales» del capítulo II—. Solo que no es un hacer efectivo, ético, sino precisamente inventado, poético. Por eso es necesario distinguir los rasgos específicos de esta inteligencia mimética y mítica, en el sentido aristotélico de estos dos términos. (Ricœur, *Tiempo* 94)

Esta cuestión es de vital importancia porque un asunto central de la ética, como saber práctico y como campo en el que se desarrolla la razón práctica, es que el principal insumo para deliberar, decidir y ejecutar acciones morales sea el análisis de las distintas circunstancias de vida. En este ejercicio es clave comprender que tanto la vida del sujeto, como cualquier relato al que se enfrente tiene unidad narrativa, pero al mismo tiempo es dinámico, es decir, que pueden acontecer grandes sucesos, tanto positivos como negativos y difíciles. Respecto a la unidad en el relato, Ricœur escribe:

Aristóteles opone dos clases de unidades: por una parte, la unidad temporal (henos Khronous), que caracteriza «un periodo único con todos los acontecimientos que durante él sucedieron a uno o varios hombres y que mantienen entre sí relaciones contingentes»; por otra, la unidad dramática, que caracteriza a «una única acción», (que forma un todo y

llega hasta su término, con un comienzo, un medio y un fin). Por lo tanto, las numerosas acciones que sobrevienen en un único periodo no forman una sola acción. (*Tiempo* 94)

Ricœur es bastante cuidadoso al aclarar que en ningún momento se confunde el plano de la acción con el plano del relato; aunque tienen aspectos que permiten realizar analogías, la vida es distinta del relato. La vida no es una serie de hechos narrados por alguien, es una vida vivida, sin embargo, debe ser captada y comprendida en una dimensión narrativa. Ricœur categoriza la vida como prenarrativa, una cuestión es la vida y otra lo vivido:

Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable. A fin de franquear el camino a esta nueva fase del análisis, debemos insistir en la mezcla de acción y sufrimiento, actuar y padecer, que constituye la trama misma de una vida. Esta es la mezcla que el relato pretende imitar de manera creadora. En nuestra evocación de Aristóteles omitimos, en realidad, su definición del relato: es, dice, la «imitación de una acción», mimesis praxeos. De manera que, antes que nada, debemos buscar los puntos de apoyo que puede encontrar el relato en la experiencia viva del actuar y el padecer; aquello que, en esta experiencia viva, requiere la inserción de lo narrativo y cuya necesidad quizás expresa. (Ricœur, «La vida» 6)

La vida, en potencia, es una historia. Esta es la cualidad prenarrativa de la que habla Ricœur, por esta razón es posible afirmar que los acontecimientos que componen la vida se encuentran en búsqueda de un relato. No obstante, por más que existan elementos narrativos muy bien organizados para relatar la vida, el relato no será igual a lo vivido; pensar en que podría ser de esta manera equivaldría a creer que la realidad se puede aprehender por completo. «Desde el punto de vista del destino del acontecimiento, quiero ocuparme en descubrir en ella el desarrollo —propio de la historia— de la dialéctica entre la configuración del tiempo por la composición narrativa y las prefiguraciones temporales de la vivencia práctica» (Ricœur, *Tiempo* 336).

Aristóteles otorga principal importancia a las acciones en la *Ética Nicomaquea*, en el sentido en que estas construyen y configuran los modos de ser. La felicidad se comprende como un proceso, ya que la única manera de comprender qué es

la felicidad es viviendo una vida feliz, es decir, obrando bien, teniendo una vida buena, claro está, con todos los sobresaltos, complejidades y circunstancias difíciles de abordar que se presentan en la cotidianidad. Esto solo es posible pensarlo en relación con la narración en el marco conceptual de la noción de trayecto de vida. Cuadros («Argumentación») comenta lo siguiente al respecto:

La vida está compuesta de acciones y de actividades, y una vida entera se la puede comprender estudiando las vicisitudes que la colman, los acontecimientos que la marcan; pero no cualquier tipo de acontecimientos, sino los grandes acontecimientos, que indican las grandes decisiones que se fueron tomando y mediante las cuales se fue configurando un cierto modo de ser. Esta aproximación es declaradamente narrativa o narratológica, pues esa vida y sus vicisitudes no es otra cosa que una historia, un trayecto. Precisamente así explica Vladimir Propp (1971), el gran narratólogo ruso, lo que es una narración, él conjuga las categorías de agente o héroe, acción y vicisitud, para marcar cómo no hay avance de un relato sin el desenvolvimiento de estas vicisitudes, las cuales desenredan los distintos conflictos de la trama. Recuérdese que el concepto de trama es de Aristóteles, y que es el concepto central de la *Poética*, como muestra Ricœur. (7)

La perspectiva de la narratividad es la que permite captar dimensiones de la vida, como el trayecto y la misma identidad. La caracterización temporal de la composición narrativa permite captar el tiempo en términos subjetivos, esto quiere decir que se ubica entre el incidente puntual y la historia total:

Se puede afirmar que se encuentran dos clases de tiempo en toda historia relatada: por una parte, una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes, siempre puede preguntarse: ¿y después qué?, ¿y después qué? Por otra parte, la historia relatada presenta otro aspecto temporal que se caracteriza por la integración, la culminación y la conclusión gracias a lo cual la historia recibe una configuración. Yo diría en este sentido que componer una historia es, desde el punto de vista temporal, extraer una configuración de una sucesión. Adivinamos ya la importancia de esta caracterización de la historia desde el punto de vista temporal en la medida en que, para nosotros, el tiempo es a la vez aquello que pasa y desaparece y, por otro lado, aquello que dura y permanece. (Ricœur, «La vida» 2)

Así, el relato se encuentra entre el paso y la duración temporal, lo que dura a través de lo que desaparece. Es por esta razón que la narratividad tiene la capacidad de captar acontecimientos concretos de la vida humana y configurarlos en un relato. Cuando el sujeto se enfrenta a estas narraciones, sean históricas o ficcionales, despliega la inteligencia narrativa, esto es una manifestación de la racionalidad práctica en el sentido de que, para comprender lo que somos necesitamos comprender el relato que encierra nuestra vida, y esto lo aprendemos —a comprender la vida, nuestras acciones y las acciones de los otros— mediante la comprensión de los relatos en los que aparecen. Comprender las motivaciones y el sentido profundo de la vida de un personaje es un ejercicio de la racionalidad práctica.

Ethos

La mimesis y su contribución a la formación del carácter

El Estagirita refiere dos causas al origen de la poesía. Primera, que el ser humano tiende a imitar para aprender; segunda, que contemplar representaciones genera placer en el ser humano. Las dos causas permiten pensar en la relación entre la poesía y la imitación o mimesis. Esta permite que exista un trabajo de reconocimiento en el que el hombre identifica y elige imitar distintas acciones, las cuales hacen parte de la construcción de distintos modos de ser:

Que se trata sin duda de inteligencia, Aristóteles nos lo advierte desde el capítulo IV, donde establece por vía genética sus conceptos directivos. ¿por qué —se pregunta— nos gusta mirar las imágenes de cosas en sí mismas repugnantes animales innobles o cadáveres? [...]. En efecto, si disfrutan viendo las imágenes es porque, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, como cuando se dice: este es aquel. Aprender, deducir, reconocer la forma este es el esqueleto inteligible del placer de la imitación (o de la representación). Pero, si no se trata de los universales de los filósofos, ¿qué pueden ser estos universales «poéticos»? Que son universales, no hay ninguna duda, puesto que se puede caracterizarlos por la doble oposición de lo posible a lo efectivo y de lo general a lo particular [...] la universalidad que comporta la trama proviene de su ordenación; esta constituye su plenitud y su totalidad. Los universales engendrados por la trama no son ideas platónicas. Son universales

próximos a la sabiduría práctica; por lo tanto, a la ética y a la política. La trama engendra tales universales cuando la estructura de la acción descansa en el vínculo interno a la acción y no en accidentes externos. (Ricœur, *Tiempo* 95-96).

Por ejemplo, la tragedia griega constantemente representa a los mejores hombres, con sus virtudes y con la accidentalidad presente todo el tiempo en sus acciones, rasgos a tener en cuenta para imitar en el momento de forjar un modo de ser. Aristóteles define la tragedia de la siguiente manera: «La tragedia es esencialmente una imitación, no de personas, sino de la acción y de la vida, de la felicidad y de la miseria. Toda felicidad o miseria humanas adoptan la forma de la acción» (*PO*, 140a, 15-16). Es en nuestras acciones, en lo que hacemos día a día, donde hallamos la felicidad o la desgracia.

La continuidad con la *Ética nicomáquea* es clara, pero no solo en cuanto se puede comprender a la poesía como una herramienta que sirve a la educación moral de las personas y en que, mediante su interpretación, se pone en marcha la razón práctica; también en que a través de ella se construyen tanto ideales de virtud a seguir, como ejemplo de vicios a no seguir, aspectos fundamentales en la formación del *ethos*. Es posible observar cómo Aristóteles, al desarrollar la *Ética nicomáquea*, hace alusiones a la literatura griega, a la tragedia y a la épica, siempre resaltando los relatos de los cuales el lector puede hacer interpretaciones que le permitan construir guías para la acción:

La literatura que tanto conocía Aristóteles presentaba relatos de acción humana, de vidas humanas; pero tales relatos incluyen mucho más que la intención del agente. Cuando Edipo se acerca a Tebas y es atacado por un grupo que pasa por el lugar, mata a todos menos a un siervo que se escapa. Entre sus víctimas, sin que él lo sepa, está su propio padre. Llega a Tebas, resuelve los enigmas de la Esfinge, gana la mano de la reina viuda y se casa con ella. Aunque él no lo sabe, Jocasta es su propia madre. Al vengarse, Edipo, sin saberlo, mata a su padre. Este es un acto involuntario debido a la ignorancia. Al casarse con Jocasta, se casa, sin saberlo, con su madre. Otro acto involuntario. Tales acciones, mezcla de lo intencionado y lo no intencionado, son el meollo de los relatos, y nos afectan de la manera que lo hacen porque llaman la atención hacia un rasgo inevitable de la acción humana. Cada vez que actuamos podemos

provocar más de lo que pretendemos, y no podemos escapar de esta situación, puesto que también podemos provocar lo que no pretendemos al inhibirnos de la acción. (Macinerny 92)

El tratamiento que da Aristóteles a la acción humana en su *Ética* es comparable con el que le da a la tragedia en su *Poética*, en cuanto imitación de la acción humana. En los dos casos surgen elementos de la acción humana que algunos llamarían irracionales, pero en realidad son asuntos de la vida que escapan al entendimiento de la lógica formal, a saber, el resultado casual, el acontecimiento fortuito, la fortuna, las acciones involuntarias y el desarrollo de las pasiones. Por esta razón, es posible afirmar que tanto la ética como la poética pertenecen al campo del saber práctico.

Aristóteles recurre a ejemplos de la literatura griega como si fuesen guiones para dar ejemplos sobre acciones virtuosas. La importancia de la *Poética* radica en que allí se sitúa el asunto de las artes imitativas y ¿qué es el objeto de la imitación?

Los objetos que el imitador representa son acciones, con agentes que necesariamente son hombres buenos o malos —las diversidades del carácter humano casi siempre derivan de esta distinción primaria, ya que la línea entre la virtud y el vicio es la que divide a la humanidad toda entera. (PO 15).

La acción es el objeto de la imitación, por medio de ella el hombre es feliz o infeliz y esto es lo que la tragedia griega muestra. La vida buena o la vida desventurada son determinadas por distintos modos de ser y no solo la tragedia, sino cualquier tipo de relato, en un sentido mimético, se convierte en un gran insumo para formar distintos tipos de carácter. La vida práctica concreta es la que forma el carácter, las decisiones y acciones humanas y su reflexión; sin embargo, las imitaciones de acciones, que incluyen caracteres virtuosos o viciosos, cuentan como modelos para la reflexión moral, para los experimentos mentales que adquieren un valor pedagógico y formativo del carácter. Aristóteles menciona lo siguiente:

El carácter es lo que pone de manifiesto el estilo de decisión, cuál es precisamente en asuntos dudosos, qué es lo que en tales casos se escoge, por lo cual no se da carácter en aquellos razonamientos donde nada queda de elegible o evitable a merced de que habla. Hay, por el contrario, expresión o ideas donde quepa mostrar que una cosa es así o así o bien sacar a luz algo universal. (PO, 1450b)

La imitación o mimesis de acciones en torno a un relato exige que el sujeto realice un proceso de reconocimiento de distintos modos de ser. Este proceso tiene distintas etapas, Ricœur nombra mimesis II aquello que Aristóteles entiende como imitación, correspondiente a la construcción de la trama, a la acción como tal. No obstante, considera que la obra del Estagirita permite concebir otras dos etapas, mimesis I y mimesis III, correspondientes al antes y al después de la acción dramática, de la puesta en trama. El filósofo francés al referirse a la mimesis I quiere decir que debe existir una estructura de la acción previa a su representación, una precomprensión que el sujeto tiene de la acción. Al respecto menciona lo siguiente:

Se percibe cuál es la riqueza del sentido de mimesis I: imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria. (Ricœur, *Tiempo* 129)

Por otra parte, al hablar de la mimesis III, se refiere a la poscomprensión que tiene el sujeto después de haberse enfrentado a la obra, a la narración. Allí ocurre un acto de aprendizaje, la imitación trasciende el relato, va más allá del estado contemplativo del sujeto y pasa a hacer una guía para su modo de ser, «la obra despliega un mundo que el lector hace suyo. Este mundo es un mundo cultural» (Ricœur, *Tiempo* 111).

Así, es posible destacar el aspecto educativo que Ricœur le otorga a las narraciones, estas permiten que el sujeto resignifique una serie de conceptos a partir de lo relatado. A partir de las narraciones y del sentido mimético desplegado en el sujeto, este puede poner en práctica habilidades como interpretar, juzgar, deliberar y argumentar, lo que permite que exista un desarrollo ético en el agente moral, es decir, que haya una contribución a la formación de su *ethos* virtuoso.

Identidad narrativa

Como se ha mencionado anteriormente, el carácter es uno de los ejes centrales de la reflexión ética en Aristóteles, el modo de ser o *ethos* se ubica entre la razón y la acción y es clave en el momento de comprender la importancia de la hermenéutica de las narraciones. En términos contemporáneos, el asunto del carácter se puede

asimilar a la cuestión de la identidad y su construcción, factor determinante para evaluar las acciones de un agente moral. Cuadros lo explica así:

Nos referimos a que cuando Aristóteles habla del carácter —como aquello que identifica precisamente a una persona o a un sujeto o, para ser más precisos, al sujeto de la deliberación y de la acción moral—, lo piensa como algo que no es natural —por más que tenga una base natural, ciertos modos de ser con los que se nace—, sino todo lo contrario, como algo que se construye, que se forja a lo largo de la vida como resultado de las decisiones tomadas al enfrentar los acontecimientos prodigiosos que la vida nos presenta. Y, al mismo tiempo, siempre que piensa en la deliberación y en la acción moral, las piensa solo como posibles por cuanto el que delibera o actúa se ha forjado un carácter, sin tal carácter no es posible ni la acción ni la deliberación moral. («Sobre la enseñabilidad» 20)

Por este motivo, es posible hablar de trayecto de vida y, a partir de ello, Ricœur construye la categoría de la identidad narrativa, la cual permite tener más capacidad de análisis para responder a la pregunta de quién soy yo o quién es algún otro. Dar esta respuesta solo es posible mediante la narración de una historia, ya que la definición identitaria de un sujeto —con sus características sociales y emocionales— exige un trato especial, pues no es un objeto o fenómeno del conocimiento científico:

Permítaseme decir como conclusión que aquello que llamamos sujeto nunca está dado desde el principio. O, si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el lado de la identidad narrativa. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa. (Ricœur, «La vida» 10)

La vida vivida aparece ante el sujeto como una construcción narrativa, proveniente de la inteligencia narrativa, por medio de este proceso se forja la identidad narrativa. Lejos de ser una serie de sucesos incoherentes o una sustancia inamovible, la identidad narrativa es el conocimiento y la reinterpretación permanente

sobre nosotros mismos, cuestión que solo sucede mediante el dinamismo y la coherencia de la construcción narrativa. Esta identidad se construye en torno a los relatos propuesto en el ámbito cultural:

En este sentido, la comprensión de nosotros mismos presenta los mismos rasgos de tradicionalidad que la comprensión de una obra literaria. Así es como aprendemos a convertirnos en el narrador de nuestra propia historia sin convertirnos totalmente en el autor de nuestra vida. Se podría decir que nos aplicamos a nosotros mismos el concepto de voces narrativas que constituyen la sinfonía de las grandes obras, como las epopeyas, las tragedias, los dramas, las novelas. La diferencia es que, en todas esas obras, es el autor mismo quien se ha disfrazado de narrador y quien lleva la máscara de sus múltiples personajes y, entre todos ellos, la voz narradora dominante que cuenta la historia que nosotros leemos. Nosotros podemos convertirnos en narrador de nosotros mismos imitando esas voces narradoras, sin poder convertirnos en autor. Esa es la gran diferencia entre la vida y la ficción. En ese sentido, es muy cierto que la vida se vive y que la historia se cuenta. (Ricœur, «La vida» 10)

La identidad se construye a partir de narraciones y al mismo tiempo es una narración. Aristóteles se percata de esto y, por esta razón, al desarrollar su ética recurre constantemente a elementos de heroísmo moral de las grandes epopeyas; sin embargo, es consciente de que esta grandeza puede suceder en medio de la tragedia, es decir, envuelto en un sin número de contingencias y circunstancias adversas:

El mythos trágico, que gira en torno a los cambios de fortuna —y exclusivamente desde la dicha hasta la desdicha—, es una exploración de los caminos por los que la acción arroja a los hombres de valor, contra toda esperanza, en la desgracia. Sirve de contrapunto a la ética, que enseña cómo la acción por el ejercicio de las virtudes, conduce a la dicha. Al mismo tiempo, solo toma del saber con anterioridad de la acción sus rasgos éticos. (Ricœur, *Tiempo* 104)

Al considerar la importancia de las particularidades de la vida y su unidad en un relato, en un trayecto de vida, se debe comprender al sujeto como parte de ese relato e influenciado por mil relatos más. El agente moral, ante la necesidad de reaccionar a cualquier tipo de vicisitud en su vida, considera como ejemplo distintos pasajes de su vida, de la vida de su entorno y de la vida de distintos personajes

que aparecen en diferentes narraciones, este proceso transforma el modo de ser del agente. El *ethos* es producto de múltiples relaciones, y una de ellas es con la identidad narrativa, la cual es dinámica y está en permanente construcción. Esta permite que ante circunstancias muy similares y dependiendo del momento por el que se esté atravesando en la vida, el sujeto reaccione de manera distinta, con justificaciones diferentes para sus acciones y pasiones muy particulares en cada situación.

Relacionar la formación del *ethos* con la noción de identidad narrativa permite comprender el desarrollo del carácter como un proceso dinámico, cambiante, en constante formación. Según Ricœur, la identidad narrativa se constituye entre la mismidad, *ipse* ‘idéntico, susceptible de cambiar’ y la ipseidad, *idem*, ‘idéntico, que no cambia a lo largo de tiempo’. Esto quiere decir que la identidad narrativa emerge entre la dialéctica de lo variable —ipseidad— y lo permanente —mismidad— en los acontecimientos del sujeto. La identidad narrativa, al ser puente entre *ipse* e *idem*, permite conciliar dos aspectos del sujeto que aparentemente son opuestos y excluyentes. Vargas al hablar de la capacidad que tiene la identidad narrativa dice:

Pues a partir de esta, tanto el carácter como la palabra dada pueden confluír, de tal forma que sea posible conocer a una persona que constantemente está cambiando. De este modo, Ricœur toma la noción de trama aristotélica como síntesis de lo heterogéneo, para entender la vida misma. Así, trama y vida se conjugan y también persona y personaje, pues a través de esta es posible conocer a alguien. (75)

Para encontrar la justa medida es necesario que el sujeto se conozca a sí mismo, de igual forma, para saber si es feliz debe contemplar cómo ha sido su vida entera. Esto quiere decir que en la concepción que tiene el Estagirita sobre la ética ya hay un rastro de lo que Ricœur llama identidad narrativa. No es posible conocerse a sí mismo, ni contemplar la vida en retrospectiva, sino es mediante un relato, una construcción narrativa en donde se construye la identidad del sujeto.

Pathos

Compasión y temor: pasiones exaltadas por la tragedia

La tragedia griega, según Aristóteles, tiene por finalidad exaltar dos pasiones, a saber, la compasión y el temor. La construcción de la trama permite que aparezcan

estos tipos de emociones. Casi siempre se parte de la idealización de un héroe, el mejor hombre, pero que por complejidades de la vida cae en desgracia, esto permite que el lector tenga compasión, ya que esa desgracia es inmerecida; se siente compasión porque no son acciones malas las que llevan al hombre a esta situación, la causa se relaciona con infortunio:

Al incluir en la trama compleja los incidentes que producen compasión o temor, la peripecia, la agnición y los efectos violentos, Aristóteles equipara trama a la configuración, que nosotros hemos caracterizado como concordancia – discordancia. Es este rasgo el que, en último término, constituye la función mediadora de la trama. (Ricœur, *Tiempo* 132)

El temor se siente porque hay una relación de semejanza con el personaje y la verosimilitud en los hechos genera un grado de disposición en el sujeto para sentir esta emoción. Toda vicisitud que sufre el personaje está conectada con una acción concreta y esto permite que el espectador relacione las acciones con los cambios de fortuna, de esta manera siente temor de actuar como el personaje, de cometer sus mismos errores. Aristóteles dice:

Hay casos en que temor y conmiseración surgen del espectáculo, y otros en que nacen del entramado mismo de los hechos, lo que vale más y es de mejor poeta. Porque, en efecto, la trama debe estar compuesta de modo que, aun sin verla con vista de ojos, haga temblar a quien oye los hechos, y compadecerse por lo ocurrido, lo cual le pasara a quien oyera el argumento de Edipo. Empero, producir mediante el espectáculo ese mismo efecto es menos artístico y más necesitado de aportes externos. (*PO*, 1453b)

Aristóteles toma como modelo a la tragedia, sin embargo, en términos contemporáneos es posible ampliar este análisis y afirmar que cualquier tipo de relato, en principio, tiene la capacidad de generar un sin número de emociones en el sujeto. Incluso ayudar a hacer catarsis de emociones vividas ante las contingencias de la vida práctica:

Una tragedia, entonces, es la imitación de una acción que es seria y también, como posee magnitud, completa en sí misma; en un lenguaje con accesorios placenteros, cada tipo es introducido separadamente en distintos momentos de la obra; en una forma dramática y no narrativa;

con incidentes que suscitan piedad y temor, y todo ello con el fin de lograr una catarsis de tales emociones. (*PO*, 1449b, 24-28)

El proceso de imitación, anteriormente señalado, sensibiliza y permite que el lector se vea representado en el personaje e incluso sienta tristeza, ira o felicidad por su fortuna o infortunio. Así, los relatos cumplen la función de educador en términos emocionales.

Ética y estética

El desarrollo de la poética permite comprender que frente a las acciones morales es posible realizar una caracterización de problemas de la vida en un sentido estético. Esto quiere decir que la poética —que es una de las primeras, sino la primera forma que adquiere la estética en la tradición filosófica occidental— no se puede reducir a un saber estrictamente teórico, al contrario, al igual que la ética, pertenece a los saberes prácticos en cuanto se puede reflexionar y dar soluciones a diferentes tipos de problemas de la acción humana. Una de las dimensiones claves de esta reflexión sobre las acciones humanas que encontramos en la *Poética*, se da en el tratamiento que da a las pasiones, lo cual posibilita un acercamiento más preciso en beneficio de la *Ética*. Primero, porque las pasiones son representadas por el autor en el relato, desplegándolas por medio de los personajes, lo que posibilita que haya un distanciamiento y que podamos estudiarlas u observarlas, no simplemente padecerlas, como nos pasa a diario. Sin embargo, esto hace parte de un ejercicio más amplio, relacionado con cierta experimentación moral imaginativa:

¿Se dirá que el relato literario, en el plano de la configuración narrativa propiamente dicha, pierde estas determinaciones éticas en beneficio de determinaciones puramente estéticas? Sería equivocarse respecto a la propia estética. Es cierto que el placer que experimentamos en seguir el destino de los personajes implica que suspendamos cualquier juicio moral real, al mismo tiempo que dejamos en suspensión la acción efectiva. Pero, en el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal. «Trasvaluar», incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es absoluto; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción. (Ricœur, *Sí mismo* 167)

No obstante, para lograr construir este laboratorio de lo imaginario del que habla el filósofo francés es necesario que exista cierta disposición emocional para enfrentarse al relato. Al igual que en la retórica, cuando el público se dispone emocionalmente ante el discurso y el orador busca motivar emociones en quienes lo escuchan, en la poética debe existir placer en quien observa el espectáculo o lee el relato, es necesario que el sujeto mantenga una relación emocional con la obra a la que se enfrenta. Ricœur en su lectura de Aristóteles dice:

El propio Aristóteles sugiere este último sentido de la mimesis praxeos en diversos pasajes de su poética, aunque se preocupa menos del auditorio en su *Poética* que en su *Retórica*, en la que la teoría de la persuasión se amolda enteramente a la capacidad receptiva de los oyentes. Pero cuando afirma que la poesía «enseña» lo universal, que la tragedia, «al representar la compasión y el temor (...), realiza la purgación de esta clase de emociones», o cuando evoca el placer que experimentamos al ver los incidentes horribles o lastimosos concurrir en el cambio de la fortuna que la tragedia... Aristóteles está significando que el recorrido de la mimesis tiene su cumplimiento, sin duda, en el oyente o en el lector. (*Tiempo* 139-140)

El texto debe ser representado o leído, sino pierde potencia como centro experimental para lograr imitaciones y sugerir caminos de entendimiento con las pasiones y guías para formar el carácter. Cuadros respecto a la función de la estética dice:

la estética tiene que ver justamente, recobrando el viejo sentido griego del término *aisthesis*, con la percepción, con la capacidad de percibir de cierta manera las cosas de la vida. En consecuencia, tanto la examinación de la propia vida como el desarrollo de las capacidades valorativas sobre la misma, así como el cultivo de ciertas maneras de sentir y de reaccionar frente a las cosas del mundo desde un punto de vista moral, implican cierta agudeza ética y estética. (Cuadros, «Retórica» 3)

De esta manera, el poeta no solo se ocupa de representar la historia de vida de un personaje histórico o de un gran héroe, la reproducción mimética de lo que hizo o padeció el personaje y lo verosímil del juicio sobre su carácter —esa ampliación y hasta disección de las acciones y pasiones humanas—, sino también de los distintos modos de ser o caracteres, lo cual representa una fuente de saber ético indispensable para la vida. Al mismo tiempo, contribuyen a la formación de ciertas formas de la sensibilidad. Como puede verse, también en este decisivo aspecto, estética y ética confluyen y se sirven una a la otra.

CONCLUSIONES

La *Ética*, la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles son obras que, al ser redescubiertas y revaloradas por autores contemporáneos como Perelman y Ricœur, contribuyen a ampliar y a clarificar el ámbito de la racionalidad práctica. El tejido conceptual entre argumentación, interpretación y narración es esencial, tanto en la constitución de la identidad del agente moral como en la formación del juicio práctico, cuestiones fundamentales en la constante construcción de la vida buena, motivación principal del sujeto según la concepción aristotélica de la ética.

Logos, ethos y pathos, categorías centrales de este trabajo, ayudan a articular las provincias de la ética, la retórica y la poética, que conforman esa vasta región de la racionalidad práctica dentro del sistema aristotélico. Pero son mucho más que eso, cuentan como derroteros fundamentales para investigar y comprender el funcionamiento de la racionalidad práctica también en nuestro tiempo.

Estos vínculos conceptuales amplían el horizonte epistemológico y metodológico de la investigación en ética, ya que marca un camino en el que lo primordial debe ser la experiencia concreta del sujeto y las operaciones mentales para que este logre conseguir una mejor capacidad de decisión frente a los problemas de índole político y ético que se manifiestan permanentemente en nuestra sociedad. Aristóteles enfatiza en la importancia que tiene la percepción de lo particular para lograr ser prudente, es decir, alguien cuya racionalidad orienta una acción virtuosa en torno a la especificidad de cada situación concreta, por esta razón habilidades como deliberar, discernir y elegir son criterios definitorios a la hora de construir un modo de ser virtuoso.

La virtud y el carácter virtuoso no son solo características individuales del sujeto, también son un asunto comunitario. La convivencia con agentes morales que bregan por forjar un carácter virtuoso nos hace pensar en tener las mismas

pretensiones. Desarrollamos semejanzas con quienes compartimos nuestra vida y, a partir de las disposiciones de nuestro carácter ante las pasiones y las acciones en relación con los otros, es posible construir un modo de ser virtuoso.

Teniendo en cuenta que la vida buena es un asunto comunitario y que este se construye, en parte, a partir de los razonamientos morales de los sujetos, la *Ética*, la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, y sus valoraciones contemporáneas, arrojan claves para comprender las maneras propias del razonamiento moral, las formas del razonamiento práctico que puede contribuir a entender cómo construir una comunidad más armónica y mejor organizada.

Así, es posible afirmar que la racionalidad práctica de Aristóteles es tanto retórica como poética. En las argumentaciones y en las narraciones se manifiestan los razonamientos dialécticos que el Estagirita opone a los razonamientos analíticos; esto quiere decir que, al no centrarse ni en principios de la lógica formal, ni en pretensiones que aspiren a la construcción de principios universales, la obra aristotélica y la valoración contemporánea reconstruida en este trabajo permiten comprender que la argumentación y la narración son parte central en los razonamientos prácticos que orientan el saber ético hacia la experiencia concreta de la vida humana. La argumentación como herramienta esencial para reflexionar, deliberar, justificar y elegir en torno a las acciones morales y la narración como eje central en la constante reinterpretación de nosotros mismos, de nuestra identidad, con fines de una evaluación permanente al devenir de nuestro *ethos*.

La acción moral se puede comprender como la puesta en marcha de la racionalidad práctica; no obstante, esta debe formarse y ejercitarse. La *phrónesis*, aunque es la virtud que permite al sujeto relacionarse con las virtudes éticas, es una virtud intelectual, por lo tanto, es susceptible de estar vinculada a procesos de aprendizaje. En este sentido y pensando en termino educativos, es fundamental enseñar, primero, a estar en constante reflexión sobre nosotros mismos, nuestros intereses, nuestros modos de ser y nuestras inclinaciones emocionales; segundo, a construir opiniones razonables sobre los problemas éticos de la vida, proceso que solo es posible aprendiendo a debatir, construyendo argumentos propios y refutando los contrarios, reconociendo estructuras argumentativas y tipos de argumentos. La retórica y la poética, al ser reinterpretadas en términos contemporáneos, se convierten en armas esenciales para pensar en la educación moral y si se quiere política de nuestra sociedad.

Es fundamental la educación sobre las emociones, aprender a reconocer y a moderar las emociones es de vital importancia a la hora de pensar en las herramientas que debe adquirir un sujeto en la construcción de un modo de ser o un carácter virtuoso. Deliberar sobre las pasiones y emociones es un proceso que hace parte de la racionalidad práctica. No omitirlas ni suprimirlas, pero sí ponerlas en un constante diálogo con la razón. Sin embargo, es importante decir que lo único importante no es la moderación, no podemos olvidar que las emociones también juegan un papel clave en la comprensión moral, las disposiciones emocionales y su relación con creencias preestablecidas hacen parte del dossier de aspectos que influyen sobre el juicio del sujeto antes de reaccionar de determinada manera ante una situación; por esto, también se encuentran vinculadas a la formación del carácter y a la constante lucha por conseguir una vida virtuosa.

La construcción de un carácter o modo de ser prudente constituye la base del razonamiento práctico. Este proceso es constante, se presenta en la cotidianidad del sujeto, deliberando sobre los problemas éticos o casos que la vida nos presenta, obligándonos a reinterpretarnos constantemente, a sobreponernos ante grandes adversidades, a poner en tensión nuestras pasiones, nuestros intereses, con la idea que tenemos del bien y con la imagen que tenemos de nosotros mismos, de lo que somos o de lo que queremos ser. El *ethos* solo adquiere sentido en el contexto de una historia personal, o una vida vivida, y colectiva determinada por hábitos incorporados y costumbres compartidas, por los valores a los que nos adherimos; pero también por las maneras de discernir sobre esos valores y por los modos de relacionarnos con nuestras pasiones en determinados tipos de circunstancias.

Por otro lado, las nuevas valoraciones que se han desarrollado en torno a la *Poética* permiten comprender el papel de las narraciones a la hora de realizar experimentos mentales acerca del obrar virtuoso o no virtuoso. El hecho de narrar, pero también el de seguir una historia, de atar todos los cabos y comprenderla, es una manera de poner en obra el razonamiento práctico. Para encontrar la justa medida es necesario que el sujeto se conozca a sí mismo, de igual forma, para evaluar una vida en términos morales y determinar si se ha sido feliz. Esto quiere decir que en la concepción que tiene el Estagirita sobre la ética ya hay un rastro de lo que Ricœur llama identidad narrativa. No es posible conocerse a sí mismo, ni contemplar la vida en retrospectiva, sino es mediante un relato, una construcción narrativa en donde se construye la identidad del sujeto.

El constante enfrentamiento ante distintos tipos de narraciones causa que el sujeto desarrolle cierto tipo de inteligencia, la cual puede llamarse inteligencia narrativa; esta se encuentra vinculada al desarrollo de la *phrónesis* en cuanto el análisis y la interpretación de los relatos se hacen en torno a experiencias concretas de la vida de los personajes. Por esto se encuentra más cerca del desarrollo de la razón práctica que del uso estrictamente teórico de la razón. Es gracias a la familiaridad que adquirimos con los tipos de trama recibidos de nuestra cultura que aprendemos a vincular los modos de ser virtuosos o los modos de ser no virtuosos, representados en las narraciones con nuestra experiencia de vida.

Para finalizar, hay que considerar los acontecimientos atroces de índole económico, político y moral que suceden en nuestra sociedad, que aparentan ser disímiles entre sí, pero que en realidad implican una contrapartida, una ausencia pesada y peligrosa: la ausencia, no solo de verdaderos espacios de debate y reflexión ética y política, sino también de la aparente negación de su necesidad. La discusión crítica, la razonabilidad, la confrontación de ideas sobre los candentes problemas de la vida social colombiana parecen quedar reducidos, cuando ocurren, a ejercicios meramente académicos, encerrados en recintos que no trascienden a lo público y que no parecieran destinados a impactar la vida de los ciudadanos.

La anterior descripción es importante porque, gracias a la investigación y a la caracterización que adquirió la racionalidad práctica a través del desarrollo del trabajo, fue posible afirmar la necesidad como profesores de plantearnos no solo estas inquietudes, sino también de trabajar en crear condiciones que posibiliten la participación activa y democrática de las nuevas generaciones en la toma de decisiones políticas y en la construcción permanente de un tipo de organización social diferente a la que tenemos.

Esto no es más que desplegar y poner en uso diario la racionalidad práctica, esa racionalidad vinculada con nuestras acciones y decisiones públicas y privadas. He aquí un importante problema que queda abierto a seguir pensando y en el que esperamos sean de gran ayuda los aportes conceptuales desarrollados en esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaya Navarro, María Amalia. *Virtudes judiciales y argumentación: Una aproximación a la ética jurídica*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2009.
- Amossy, Ruth. “Les enjeux du «déraisonnable»: rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus”. *Chaïm Perelman: De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, editado por Benoît Frydman y Michel Meyer, Presses Universitaires de France, 2012, 17-37.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet, Gredos, 1993.
- _____. *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero, Gredos, 1999.
- _____. *Poética*. Traducido por Valentín García, Aguilar, 1967.
- Boenders, Frans. “Una conversación con Chaïm Perelman”. *Anales de Derecho*, vol. 10, 1990, pp. 257–270. <https://revistas.um.es/analesderecho/article/view/82641>
- Camps, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Herder, 2011.
- Cárdenas Mejía, Luz Gloria. *Retórica y emociones*. La construcción de la experiencia humana del lugar. Editorial Aula de Humanidades, 2015.
- Cortina Orts, Adela. *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel, 2007.
- Cuadros Contreras, Raúl. “Argumentación, lenguaje y racionalidad: Consideraciones sobre las bases filosóficas de la teoría de la argumentación de Chaïm Perelman”. *Revista de los Alumnos de Maestría en Análisis del Discurso*, núm. 2, 2006, pp. 38-48. <https://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/06/argumentacion-lenguaje-y-racionalidad.pdf>

- ____ “Epistemología de la ética en sentido aristotélico: la ética como puesta en uso de la Racionalidad práctica”. *Praxis Filosófica*, núm. 52, 2021, pp. 71-98. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10724>.
- ____ “Retórica, ética y *phrónesis*: consideraciones sobre la racionalidad práctica en Chaïm Perelman”. *Transformaciones del pensamiento ético: continuidades y rupturas*, editado por Raúl Cuadros Contreras, Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2015, pp. 11-31.
- ____ “Sobre la enseñabilidad de la ética”. *Ética y racionalidad práctica*, editado por Raúl Cuadro Contreras, Hohnny Albert Vélez Hernández y Susana Gómez, Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2016, pp. 11-29.
- Gadamer, Hans George. “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles”. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, 2001.
- ____ *Verdad y método: Fundamentación de la hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, 1991.
- Gil Blasco, Marta. “La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública”. Tesis de doctorado, Universidad de Valencia, 2015.
- Gómez, Adolfo León. *El primado de la razón práctica*. Universidad del Valle, 1991.
- Guariglia, Osvaldo. *Ética y política según Aristóteles*. Centro Editor de América Latina, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Traducido por José Mardomingo, Trotta, 2000.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Losada, 2010.
- Koorsgaard, Christine. “Skepticism about Practical Reason”. *The Journal of Philosophy*, vol. 83, núm 1, 1986, pp. 5-25. <https://doi.org/10.2307/2026464>
- López Sáenz, María Carmen. “La aplicación *gadameriana* de la *phrónesis*”. *Contrastes, Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. 6, 2001, pp. 80-98. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1624>
- Macintyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, 2001.
- Mcinerney, Ralph. “La importancia de la *Poética* para entender la *Ética* de Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, vol. 20, núm. 1, 1987, pp. 85-93.

- Martínez Solís, María Cristina. “El *ethos* discursivo: valores, razones y emociones como efectos de discurso”. *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, vol. 15, núm. 2, 2015, pp. 139-157. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5958946>
- Nussbaum, Martha. “Aristotle on Emotions and Rational Persuasion”. *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1996, pp. 303-323.
- _____. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Traducido por Araceli Maira Benítez, Paidós, 2008.
- Osorio Guillot, Jorge Andrés. “La masacre de El Salado según sus sobrevivientes”. *El Pacifista*, 21 de febrero del 2018. <https://pacifista.tv/notas/la-masacre-de-el-salado-segun-sus-sobrevivientes/>
- Platón. *El Protágoras*. Traducido por J. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo y C. Gracia Gual, Aguilar, 1960.
- Perelman, Chaïm. *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Traducido por Adolfo León Gómez Giraldo, Norma, 1997.
- _____. *Ethique et Droit*. L’Université de Bruxelles, 2012.
- _____. *Le Champ de l’argumentation*. Universidad de Bruselas, 1970.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducido por Julia Sevilla Muñoz, Gredos, 2001.
- Pinedo Cantillo, Iván y Jaime Yañez Canal. “Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo–evaluatora de Martha Nussbaum”. *Veritas*, vol. 36, 2017, pp. 47-72. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000100003>
- Ricoeur, Paul. “La identidad narrativa”. *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, coordinado por María Stoopan Galán. UNAM, 2012, pp. 341-355. <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>
- _____. “La vida: Un relato en busca de un narrador”. *Ágora*, vol. 25, núm. 2, 2006, pp. 9-22.
- _____. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, 1996.
- _____. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducido por Agustín Neira, Siglo XXI, 2004.

Samamé, Luciana. “Virtudes judiciales y empatía”. *Revista de Filosofía y Ciencias*, vol. 12, 2016, pp. 63-79.

Vargas Hernández, Laura Marcela. *Breakind Bad. Análisis ético y estético de un carácter*. Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social, 2018.

Trujillo Amaya, Julián Fernando y Ximena Vallejo Álvarez. “Formación del carácter y razonamiento práctico”. *Eidos*, vol. 8, 2008, pp. 10–65. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1692-88572008000100002&lng=es

S O B R E E L A U T O R

DAVID CAMILO MORENO FOGLIA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pedagógica Nacional y magíster en Ética y Problemas Morales Contemporáneos por la Universidad Minuto de Dios. Es docente en la Secretaría de Educación de Bogotá. Tiene experiencia en procesos de liderazgo y desarrollo de proyectos en el marco de la estrategia de la Secretaría de Educación (SED) Bogotá: Construir escuelas como territorios de paz. Es cofundador y líder de la línea de investigación y educación en Fundación Muisca. Pertenece al grupo de investigación Filosofía, Ética y Educación, del Instituto Nacional de Investigación Social, y es miembro de la Red Nacional de Profesores de Ética, creada en octubre del 2018.

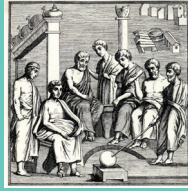
camilomorenofoglia@gmail.com

La fuente utilizada es de la familia Times New Roman
tamaño 10,5 pts; interlineado 14,5 pts

El libro

ÉTICA Y RACIONALIDAD PRÁCTICA

Se terminó de editar y publicar en 2024,
en Bogotá, Colombia



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

La ética, como rama de la filosofía práctica, es el saber que se desprende de la relación que establecemos con el mundo que habitamos, razón por la cual contiene las claves para comprender y guiar el comportamiento del humano en sociedad. El profesor David Camilo Moreno Foglia, a través de una relectura de la tradición antigua aristotélica y una reflexión sobre la producción contemporánea, plantea la necesidad de indagar en las especificidades de la ética y su papel en la construcción de un *ethos* mediado por las acciones, las narraciones y la relación con las pasiones que de allí nacen. Por tal razón, este texto tiene como objetivo indagar cómo operan y se relacionan en el sistema aristotélico la ética, la retórica y la poética, en el marco de la relación conceptual entre *logos*, *ethos* y *pathos*, para de esta forma postular y traer al presente una noción compleja de la racionalidad propia del saber ético. En otras palabras, *Ética y racionalidad práctica* busca compartir con sus lectores la función social y práctica de la filosofía, en unos tiempos convulsos moralmente hablando.

ISBN: 978-628-7651-19-7



9 786287 651197