

## LA ÉTICA Y SU ETIMOLOGÍA

Por JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

### I

**L**AS viejas investigaciones sobre las ciencias, sobre cualquier ciencia, comenzaban siempre con una explicación etimológica. Pero esta explicación, sobre ser muy somera, nunca pretendía tener la menor importancia. Se contentaba con esclarecer el *quid nominis* y habría considerado quimérico el intento de acercarse a la realidad, al *quid rei*, a través de la etimología. Y, sin embargo, con referencia a las ciencias filosóficas, el método etimológico como una de las vías de penetración en lo real, está plenamente justificado y las páginas que siguen no tienen otro objeto que el de mostrar su fecundidad para el estudio de la Ética.

Es un hecho de toda evidencia el acercamiento contemporáneo de la filosofía a la filología. Por supuesto, todo filósofo, por el hecho de serlo, es ya *philólogos*, o sea, como dice Platón <sup>1</sup>, amigo de razonar y argumentar. Pero el filósofo no puede contentarse con ser «amigo de las razones»; necesita ser también «amigo de las palabras». Pensamos con palabras y en cada palabra importante queda prendido un pensamiento y predeterminado, hasta cierto punto, el destino intelectual de quienes habrán de usarla en el futuro. Cada palabra es un cauce <sup>2</sup> por el que discurrirán, con libertad, sí, pero *dentro* de él, cuantos comienzan a investigar aceptándola simplemente, sin hacerse cuestión previa de ella.

Naturalmente, después de Heidegger y Zubiri es ya completamen-

<sup>1</sup> *Theetetos*, 161 a.

<sup>2</sup> ORTEGA: «Misericordia y esplendor de la traducción», *Obras completas*, t. V.

## 2. José Luis L. Aranguren

te ociosa toda justificación desde el punto de vista filosófico de la investigación etimológica. La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la *arkhé* que es, como diría Zubiri, no lo *arcaico* por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de *árquico*.

La etimología nos da, pues, y por de pronto, la autenticidad de la palabra originaria; pero también, a través de ella, la auténtica realidad (lo cual no quiere decir, naturalmente, que nos dé *toda* la realidad). Reparemos un momento en la etimología de la palabra «etimología»: *έτυμος* significa, como *έτεός* de donde deriva, lo verdadero, lo real, «lo que es en realidad»<sup>3</sup>. Pero como si fuese todavía poco descubrirnos la realidad, la etimología hace aún más. Según ha hecho ver Zubiri, con la conexión semántica se manifiesta la pertenencia a un mismo ámbito de ser, y de este modo es puesto en nuestras manos un valioso hilo conductor de la investigación y el razonamiento (cfr., por ejemplo, la conexión entre *ήθος* y *έθος*, sobre la que habremos de hablar).

Es verdad que la orientación filológica de la filosofía encierra, como todo, sus peligros. Hace algunos meses un distinguido profesor de Hispanoamérica, excesivamente precavido, tal vez, contra ellos, me escribía esto: «... la nueva edición de las obras completas de Scheler viene apareciendo en medio de la casi total indiferencia de los círculos filosóficos alemanes. Créame que considero esto tremendamente injusto e hijo de un desvío de la filosofía hacia la filología, de que se abusa hoy mucho en los círculos heideggerianos. Por ese camino pienso que la filosofía podría llegar a un nuevo alejandrismo, así sea de tipo más perfecto». Personalmente me inclino a pensar que el riesgo estaría más bien en la atención exclusiva al habla lejana (raíces griegas, germanas y sánscritas), con olvido o preterición del *étymon* actual, del habla viva. La etimología nos devuelve las palabras a su plenitud original y patentiza, en el canto rodado, gastado, de hoy, la figura aristada, enérgica, expresiva que poseyó. Pero lo malo de los cantos rodados no es que lo sean, sino que no sepamos que lo son. Cuando acertamos a verlos tal y como a través de un largo proceso

<sup>3</sup> Cfr. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, nota de las págs. 29-30.

*La ética y su etimología*

3

han llegado a ser, humildes y batidos, cansados y limpios, ¿cómo rechazarlos?

*Die armen Worten, die im Alltag darben  
die unscheibaren Worten, lieb ich so,*

escribió Rilke. Y Quevedo supo sacar espléndido partido de las «frases hechas». Se dirá que esto es literatura o poesía, pero no filosofía. Sin embargo, Xavier Zubiri está haciendo la suya, y cada vez más, apoyándola en locuciones del habla castellana, cuyo sentido más hondo acierta a desentrañar: «hacer un poder», «no somos nada», «cada cual es cada cual», etc. Una filosofía plenamente filológica tiene que cuidar no sólo de la palabra lejana, sino también de la cercana, no sólo de la lengua muerta, sino también del habla viva. La una y la otra lo son de la realidad.

## II

Una investigación etimológica sobre la Ética parece desde el principio mismo que, en cierto modo, puede ser más provechosa aún que la llevada a cabo sobre la metafísica, por ejemplo. La razón es que en nuestro caso disponemos de dos vías de acceso al origen: la griega y la latina. Se ha hecho notar muchas veces, sobre todo por Heidegger, y sin duda con razón, que las traducciones latinas de las palabras griegas filosóficamente más importantes, han oscurecido su genuino sentido. Los romanos, privados probablemente de aptitud filosófica, y en cualquier caso, vueltos a la cultura griega cuando la hora de la filosofía creadora había pasado ya, mal podían aprehender, a través de una transmisión escolar —estoicos, epicúreos, académicos, peripatéticos, neoplatónicos—, que para usar la expresión de Heidegger hubiera sido menester «destruir», lo que de verdad pensaron los grandes filósofos griegos. Pero las cosas presentan un cariz algo distinto por lo que se refiere a la Ética. En primer lugar, el hombre puede dispensarse de hacer metafísica, pero quiera o no, y por muy «inmoral» que llegue a ser su comportamiento, es siempre, es constitutivamente moral. Por otra parte, tanto el pueblo romano como la épo-

ca en que éste vivió, estuvieron vertidos a la filosofía práctica, a la filosofía como modo de vida; es decir, a la Ética. El pensamiento postaristotélico y concretamente el pensamiento romano desde el punto de vista ético son importantes. En tercer lugar el hombre romano, en la mejor hora de su historia, se distinguió por su firme carácter moral. Y en la lengua ha quedado constancia de ello.

La disciplina filosófica de que tratamos se conoce con dos nombres: Ética y Moral (filosofía moral), procedentes del griego uno, del latín el otro. Analicemos la etimología griega en primer lugar, y la etimología latina, después.

### III

La palabra ἦθος posee dos sentidos fundamentales. Según el primario y más antiguo significaba «residencia», «morada», «lugar donde se habita». Se usaba primeramente, sobre todo en poesía, con referencia a los animales para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, a los de sus pastos y guaridas. Después se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país. Esta acepción de la palabra ἦθος se ha visto filosóficamente prestigiada en nuestro tiempo, porque Heidegger ha apoyado en ella su concepción de la ética, expuesta en la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger hace notar en este texto.<sup>4</sup> que la «ética», igual que la «lógica» y la «física», se desgajan por primera vez como disciplinas independientes en la escuela de Platón. Es el tiempo en el que el pensar empieza a convertirse en «ciencia». Los grandes presocráticos nada sabían de «ética». Y, sin embargo, una sentencia de Heráclito, la sentencia ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, nos descubre en tres palabras la esencia misma del *êthos*.

Heidegger traduce la palabra *êthos*, atendiendo a su significación originaria por el lugar donde se habita. Entonces la citada frase significaría lo siguiente: «El lugar de habitación del hombre es la cercanía de los dioses.» O lo que es igual, traduciendo según el sentido: «El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía de Dios.» A continuación interpreta esta sentencia a la luz de aquello que cuen-

<sup>4</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, págs. 104 y siguientes.

*La ética y su etimología*

5

ta Aristóteles <sup>5</sup> sobre Heráclito. Como llegasen a él unos extranjeros que querían conocerle y se quedaran sorprendidos —en realidad, defraudados— al encontrarle, como a cualquier otro, calentándose en la cocina, les hizo entrar, diciendo: «También aquí están los dioses.» También aquí, es decir, en este lugar doméstico, donde todo es cotidiano y corriente, «también aquí» están los dioses. Pero entonces lo que de verdad quiere decir ἦθος ἀνθρώπων δαίμων es que, para el hombre, su morada habitual es lo abierto a Dios (a lo inmenso e indecible): «Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren).» Alcanzada esta significación profunda de la palabra *êthos*, la Ética resulta ser el pensar la verdad del ser como el originario elemento del hombre en tanto que existente. Pero este pensar es, precisamente, la Ontología. He aquí por qué Heidegger no ha accedido a la petición que a poco de publicar *Sein und Zeit* le hiciera un joven amigo de que escribiera una ética: no hay una ética separada ni aun distinta de la ontología. La ética trata de la «morada» del hombre, pero la morada del hombre es el ser, el hombre es *Da-sein*, está en el ser, junto al ser, en su vecindad, como su guarda y pastor.

Helene Weiss, discípula de Heidegger, ha partido también de este primer sentido de la palabra *êthos* para interpretar en un bello libro <sup>6</sup> la ética aristotélica desde categorías heideggerianas. Según ella, esta significación fundamental nos abre la intelección del concepto de *êthos* vigente en la época aristotélica. Pero ahora ya no se trataría del lugar exterior o país en el que se vive, sino del «lugar» que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo (*héxis*, *habitud*o de los escolásticos). El *êthos* no es nada que acontezca junto al ser del hombre, ni tampoco una parte de él, sino precisamente el concepto central para el entendimiento de éste. El *êthos* es el suelo firme, el fundamento de la *práxis*, la raíz de la que brotan todos los actos humanos.

La interpretación del *êthos* como el *desde* del hombre es, según veremos en seguida, parcial, pero no arbitraria. Hay rastros de ella en

<sup>5</sup> *De partibus animalium*, A, 5, 645 a, 17.

<sup>6</sup> *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, págs. 101 y siguientes. Al parentesco entre el sentido primario y el sentido usual de *êthos* corresponde el que se da en alemán entre *wohnen* y *ge-wöhnen*. (Cfr. JAN VAN DER MEULEN: *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, pág. 238.)

Aristóteles, y Zenón el estoico sostuvo, según el testimonio de Estobeo, que el *êthos* es la fuente de la vida, de la que manan los actos singulares: ἦθος ἐστὶ πηγὴ βίου ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι<sup>7</sup>.

## IV

Sin embargo, es la acepción más usual del vocablo *êthos*, la que, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, atañe directamente a la Ética. Según ella significa «modo de ser» o «carácter». Xavier Zubiri ha precisado esta significación con las siguientes palabras: «El vocablo *êthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra «ética». Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres, y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por «modo o forma de vida» en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple «manera»<sup>8</sup>.

Por un lado es, pues, menester deslindar el concepto de *êthos* del de *trópos* o simple «manera» sobrepuesta a nuestro verdadero ser (las palabras francesas *tenue* y *pose* traducen bien esta contraposición, siempre, claro está, que devolvamos a la primera su sentido primero, ajeno a modas y frivolidades). Mas, por el otro lado, *êthos* se enfrenta a *páthos*. *Páthos*, conforme a su sentido primario, no significa «pasión» en el sentido técnico que esta palabra tomó luego en filosofía (= cada una de las llamadas «pasiones»), sino «lo que se siente», el sentimiento fundamental, el modo de enfrentarse emocionalmente, es decir, *por naturaleza*, con la realidad, el «estado de alma» o lo que yo suelo llamar el «talante». Pero como esta espontaneidad, este modo de ser natural, se manifiestan más visiblemente en la agitación, de ahí que se llamase *páthos* por antonomasia, el estado del alma cuando está conturbada.

El *páthos* o talante nos es *dado*. Es nuestro modo de «encontrarnos» —bien, mal, etc.— en la realidad (no el «estar en realidad», concepto fundamental de la filosofía de Xavier Zubiri, sino su modulación o entonamiento afectivo). El *páthos* no depende de nosotros; al revés, so-

<sup>7</sup> *Eclogarum physicarum et ethicarum Libri II*, II, 7.

<sup>8</sup> ZUBIRI: Ob. cit., pág. 259.

## La ética y su etimología

7

mos nosotros quienes dependemos de él, quienes nos encontramos con él y en él. Justamente por eso ha podido hablar Heidegger de la *Geworfenheit*. Hemos sido puestos en el mundo con una tristeza o una alegría, con una esperanza o una angustia radical, fondo permanente, que sale poco a la superficie, de los cambiantes estados de ánimo, sentimientos y pasiones.

En cambio el *êthos* en vez de sernos dado tenemos que adquirirlo. ¿Cómo? Es la etimología quien nos lo dice, según hace notar Aristóteles: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα ἐσχηκε<sup>9</sup> μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους<sup>9</sup>. La etimología nos guía: *êthos* deriva de *êthos*, lo cual quiere decir que el carácter se logra mediante el hábito, que el *êthos* no es, como el *páthos*, dado por naturaleza sino adquirido por hábito (virtud o vicio). Pero no por eso tiene menos realidad, y de ahí la enérgica y usual expresión «segunda naturaleza». *êthos* equivale así, en vocabulario no técnicamente filosófico, al vocablo técnico *êxis*. Acabamos de decir que el *êthos* se adquiere mediante hábito, pero a su vez los hábitos nacen por repetición de actos iguales, ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται<sup>10</sup>. Mas recíprocamente, los hábitos constituyen el principio intrínseco de los actos. Hay, pues, un círculo *êthos*-hábitos-actos. Así se comprende cómo es preciso reasumir las dos variantes de la acepción usual de *êthos*, la que ve en éste el «principio» de los actos, y la que lo concibe como su «resultado». *Ethos* es carácter, *χαρακτήρ*, acuñado, impreso en el alma por hábito. Pero de otra parte, el *êthos* es también, a través del hábito, fuente, *πηγή* de los actos. Esta tensión, sin contradicción entre el *êthos* como *kharaktér* y el *êthos* como *pegé*, define el ámbito conceptual de la idea central de la ética. En efecto, de cuanto llevamos dicho en este parágrafo, resulta que los tres conceptos éticos fundamentales son el de *êthos*, el de *êthos* o *hêxis* y el de *enérgeia*. Según la etimología, el fundamental, aquel del que deriva el nombre mismo de «ética», debe ser el primero. Y, sin embargo, la ética clásica y moderna se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes y vicios), pero ha preterido el *êthos*. ¿Por qué? Tal vez la etimología latina ayude a explicar este extraño fenómeno. Pero antes de pasar a ella debemos esclarecer las nuevas dimensiones éticas que aporta la palabra *hêxis*.

<sup>9</sup> *Eth. Nic.*, B, 1, 1103 a, 17-8.

<sup>10</sup> *Ibidem*, B, 1, 1103 b, 21-2.

## V

La palabra *héxis* no es, ni mucho menos, sinónima de *éthos*. En primer lugar porque antes de su sentido ético posee otro natural <sup>11</sup>, según el cual significa «modo de ser», y, refiriéndose al cuerpo, «constitución». Modo de ser que uno *posee* (*héxis* significa también *posesión*). Lo que antes hemos llamado «talante», es decir, el modo de vivir anímicamente el «atemperamiento» (*temperamentum*) sensitivo e incluso vegetativo a la realidad, es también, y aun primariamente, *héxis*, a diferencia de lo que en otro lugar he llamado «actitud» <sup>12</sup>, y que se correspondería más bien con la *diáthesis* <sup>13</sup>. El ὁπίος ποθ' ἕκαστός ἐστι <sup>14</sup> es la definición misma de la *héxis*, tomada en este primer sentido premoral: *héxis* como «naturaleza», *héxis* como talante. No somos irrevocablemente nuestro talante, porque podemos modificarlo —aun cuando no de manera fácil— y podemos, sobre todo, encauzarlo; pero somos, sí, según la bella expresión de Aristóteles y, en cierto modo, sus «cómplices», τῶν ἐξῆων συναίτιοι πως αὐτοὶ εἰμεν <sup>15</sup>.

Sobre este primer sentido se levanta el sentido moral de la palabra: *héxis* que adquirimos, hábito que llegamos a poseer, modo de comportarnos, y, sobre todo, la nueva dimensión de habitud, totalmente ausente de *éthos*. (El verbo ἔγω, del que deriva ἐξίς, construido con adverbio significa, como se sabe, «se habere —bene, male, etc.— ad»). Esta dimensión, sumamente importante, es más claramente visible, como mostraremos en seguida, en el vocablo latino *habitus* en el sentido de *habitud*, sobre todo a través de los escolásticos. Pero se encuentra ya inequívocamente en *héxis*.

La comunicación entre el sentido natural y el sentido moral de la palabra *héxis* (la *héxis* moral es un modo de ser adquirido) corrobora el carácter *real* de la moralidad (el *éthos* y la *héxis*, repitámoslo, como modo de *ser* y no, por ejemplo, como meros «deberes»). Según ha hecho ver Zubiri, el «haber» por apropiación no lo es menos que el «haber» por naturaleza. El hombre virtuoso ha de hacer lo que el buen

<sup>11</sup> Tampoco las palabras *areté* y *virtus* tenían originariamente un sentido moral.

<sup>12</sup> Cfr. el libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, introducción.

<sup>13</sup> En el *Filebo* platónico se encuentra la expresión ἐξίς ψυχῆς καὶ διάθεσιν (11 d).

<sup>14</sup> *Eth. Nic.*, III, 5, 1114 b, 1.

<sup>15</sup> Ob. cit., III, 5, 1114 b, 22.



*La ética y su etimología*

9

zapatero de que habla Aristóteles: sacar el mayor partido posible del cuero que le ha correspondido<sup>16</sup>. Pero los zapatos, por el hecho de no ser un producto natural, ¿serán menos *reales* que el cuero de que han sido fabricados?

## VI

En latín no hay una palabra para traducir *êthos* y otra para traducir *éthos*, sino que ambas se expresan con la misma, *mos*. Esta indiferenciación verbal ha tenido, a mi parecer, gran influencia en una concepción ulterior de la ética, la concepción que ha prevalecido a lo largo de toda su historia. Pero, naturalmente, el hecho de que sólo exista una palabra no significa que desde el principio se perdiesen sus distintas acepciones, claramente perceptibles en el latín clásico. Hemos visto ya que la obra moral del hombre consiste en la adquisición de un modo de ser. Pero este modo de ser se logra y afirma gradualmente, por lo cual se dan diferentes niveles de apropiación, por así decirlo. El más bajo sería el de los *sentimientos*, que son, ciertamente míos, pero tal vez pasajeros y, de cualquier modo, escasamente dependientes de mi voluntad. Las *costumbres* significan ya un grado mucho más alto de posesión. Por encima de ellas el *carácter* constituye una impresión de rasgos en la persona misma: el carácter es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo. Pues bien, sin necesidad de recurrir a índices ni especiales estudios de vocabulario, la simple lectura de un par de textos —entre muchísimos que podrían citarse— nos muestra en seguida este escalonamiento de sentidos. *Mores*, con el significado de «sentimientos», aparece en este pasaje de *De legibus*, de Cicerón: «Natura... speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret», y también, muy pocas líneas después, «vultus... indicat mores»<sup>17</sup>. *Mos* o *mores*, con la significación de «costumbre» o «costumbres» no necesita ser documentada porque es la más frecuente y la que acabó por prevalecer. *Mores*, con el sentido de «carácter», ocurre reiteradas veces en un escrito tan breve como el *De amicitia*, del mismo Cicerón: «Quid dicam de moribus facillimis?»<sup>18</sup> («¿Qué diré de la dulzura de su carácter?»);

<sup>16</sup> Ob. cit., I, 10, 1101 a, 4-5.

<sup>17</sup> I, 26 y 27.

<sup>18</sup> III, 11.

«mutari etiam mores hominum saepe dicebat»<sup>19</sup> («decía que frecuentemente cambian los caracteres»); «periclitatis moribus amicorum»<sup>20</sup> («tras haber probado el carácter de los amigos»); «suavitas... sermonum atque morum»<sup>21</sup>.

*Mos* en su sentido *plenior* significa, pues, como *êthos*, modo de ser o carácter. Pero el carácter se adquiere por hábito, se adquiere *viviendo*. Recuérdense los versos de Goethe:

*Es bildet ein Talent sich in der Stille  
Sich ein Charakter in dem Strom der Welt.*

*Mos* significa pues, también, costumbre. Y, en fin, puede significar ocasionalmente «sentimientos», porque éstos constituyen una primera *inclinatio* que, perteneciendo tal vez en los comienzos al *genus naturae*, puede ser asumida libremente y pasar así al *genus moris*.

Ya hemos dicho, sin embargo, que la diferencia de sentido entre *mos*=*êthos* y *mos*=*éthos* estaba amenazada desde el principio por la identidad del vocablo. Es verdad que Santo Tomás continúa señalando agudamente la distinción:

«*Mos* autem duo significat: — quandoque enim significat consuetudinem...; quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum: unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*... Et haec quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in graeco autem distinguuntur: nam *ethos* quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η, graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod *mos* significat quamdam inclinationem naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali»<sup>22</sup>.

Pero la verdad es que ya desde el mismo Aristóteles la reflexión ética había comenzado a deslizarse desde el plano del *êthos* al de los *êthe* (= *héxeis*), desde el plano del carácter moral al de su desgaja-

<sup>19</sup> X, 33.

<sup>20</sup> XVII, 63.

<sup>21</sup> XVIII, 66. Evidentemente, en las traducciones que se dan no se fuerzan lo más mínimo los textos con el fin de probar una tesis. Tales versiones están tomadas, respectivamente, de Alvaro d'Ors en su edición de *De legibus* (Instituto de Estudios Políticos) y de L. Laurand en la de *De amicitia* (Colección Budé).

<sup>22</sup> *Summa Theologica*, I-II, 58, 1. También *Com. Eth. Nic.*, L. II, 1, núm. 247.

*La ética y su etimología*

III

miento en los distintos hábitos (virtudes y vicios). La Stoa antigua tendió a contener este deslizamiento mediante tres conceptos: el del *êthos* como raíz o fuente de los actos, al que ya nos hemos referido antes; el de que el fin de la vida consiste en «vivir consecuentemente» (*homologouménos*), es decir, en inalterable, en constante conformidad consigo mismo; y el de la *unidad* fundamental de la virtud. El estoicismo antiguo funda su ética en el carácter, si bien tiene de éste un concepto puramente «racionalista»: el carácter como afirmación de la *razón* frente a los efectos, «perturbaciones» o pasiones. Pero el deslizamiento se acentuará después, dentro del área cultural del latín, al prevalecer el sentido de *mos* como hábito. El mismo plural, *mores*, traduciendo anormalmente un singular, y no sólo gramatical, sino, sobre todo, real, el singular *êthos*, ayudaba a la pérdida del concepto fundamental de la Ética, el que le había dado su nombre mismo. *Mos* termina por perder su sentido *plenior* para significar, en la filosofía escolástica, *habitus*, que es más que *consuetudo* o *êthos*, pero menos que *êthos*, aunque, por otra parte, contenga una nueva dimensión, la de *habitud*, que traduce el griego *héxis*.

## VII

La palabra *habitud* significa, en primer término, igual que *héxis*, «haber» o «posesión»; pero en la terminología escolástica cobra, además, muy explícitamente un precioso sentido que ya aparecía en *héxis*, como hemos visto, y que no conserva el vocablo castellano «hábito», por lo cual para traducirlo es menester recurrir al cultismo «habitud». Santo Tomás ha distinguido muy bien ambos sentidos:

«Hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: — uno quidem modo secundum quod homo vel quaecumque alia res dicitur aliquid habere; — alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud»<sup>23</sup>.

Habitud significa, pues, primeramente, «haber» adquirido y apropiado; pero significa, además, que ese «haber» consiste en un «háberselas» de un modo o de otro, consigo mismo o con otra cosa; es

<sup>23</sup> *Summa Theologica*, I-II, 49, 1.

decir, consiste en una «relación», en una «disposición-a» que puede ser buena o mala <sup>24</sup>: la salud, por ejemplo, es una buena disposición del cuerpo para la vida; la enfermedad, al revés, mala disposición. Pero ¿en orden a qué dispone la *habitud* moral? En orden, principalmente, al acto <sup>25</sup>. Los hábitos son *habitudes* en orden a la naturaleza, y a través de ella, a su fin, la operación. Consisten, pues, en disposiciones difícilmente amigables para la pronta y fácil ejecución de los actos correspondientes. Los hábitos se ordenan, pues, a los actos; pero, recíprocamente, se engendran por repetición de los actos.

Con lo cual ya tenemos determinado el objeto material de la Ética: actos y hábitos. El *éthos* quedó así olvidado. Ahora bien, ¿es esto justo?

Hemos dicho antes que el carácter consiste en todo aquello que hemos retenido y nos hemos apropiado, en cuanto a nuestro modo de ser, viviendo. Pero, en conjunto, ¿forma realmente *una* figura? Evidentemente sí, puesto que cada uno de los hábitos no son como otros tantos «hábitos» de que nos vamos revistiendo sucesivamente y que nada tienen que ver entre sí. (Si bien la unidad puede ser mayor o menor y ciertamente hay personalidades que consisten en discordia, escisión interna y «conciencia desgraciada».) Las virtudes y los vicios son «coherentes». Cuando la teología moral afirma que no es posible que se dé la caridad sin que se infundan también todas las virtudes morales, y cuando la filosofía moral hace ver que las virtudes morales perfectas tienen conexión entre sí, de tal modo que no puede tenerse ninguna sin la prudencia, y a la vez ésta supone las virtudes morales, y que ciertas virtudes corresponden a otras, como la discreción a la prudencia y la rectitud a la justicia <sup>26</sup>, teología y filosofía moral nos están mostrando la unidad del carácter moral. ¿Y no es ese mismo el sentido unitario de la *libido* de Freud y otros conceptos semejantes de psicopatólogos y caracterólogos, prescindiendo aquí, naturalmente, de su problematicidad? En fin, el sentido profundo de la *mesótes* aristotélica es también éste: no que cada virtud, tomada aisladamente, consista en un «término medio», sino que las virtudes, si lo son de veras, consisten en una cohesión, en una armonía, en una

<sup>24</sup> Loc. cit.

<sup>25</sup> Op. cit., 49, 3.

<sup>26</sup> Op. cit., I-II, 75, 1. Véase también la arquitectura general de la II<sup>a</sup> II<sup>o</sup>.

*La ética y su etimología*

13

*symploké*: las unas se exigen a las otras y no acaban de serlo sin las otras. La personalidad moral bien lograda es unitaria.

## VIII

La etimología de *mos* es desconocida. El ilustre P. Ramírez se ha ocupado de ella <sup>27</sup> con una cierta amplitud más bien insólita entre los escolásticos. Y cita un sabroso texto de Guillermo de Auvernia que, por arbitrario que sea etimológicamente, muestra cómo a su autor le quedaba todavía sentido para el *mos* como «segunda naturaleza» del hombre, como realidad conquistada. Helo aquí:

«Determinabimus tibi quae differentia sit inter habitus et mores, et dicemus quia mores sunt habitus ex quibus sine praemeditatione est frequentia operum, ut ait Avicenna; et exemplum de hoc est in hominibus, qui non solum sine praemeditatione, sed etiam sine meditatione et cordis appositione percurrunt psalmos vel alias narrationes, quibus assueti sunt. *Mos* igitur dicitur vel ab eo quod *mox*, hoc est, sine *mora* ex eo est operatio; vel verissimilius a *mora*, hoc est, longitudine assuefactionis. Unde vulgata acceptione pro eodem accipiuntur *mos* et *consuetudo*: unde idem est dicere secundum vulgatam intentionem: *iuxta morem*, quod: *iuxta consuetudinem*. *Habitus* ergo non statim ut est habitus est et *mos*, sed per *moram* transit in *morem*, ita ut vere dici possit quia *mos* est *habitus morosus*.»

Naturalmente el Padre Ramírez rechaza tal etimología para aceptar la de *modus* y *moderatio*, dada como posible (nunca como cierta) por la filología antigua. Esta última etimología, sobre no ser ya admitida por la investigación actual, tiene el inconveniente de que está forjada, no desde la filología, sino desde una interpretación ya ética, y por cierto muy alejada de la primitiva moral griega, la moral homérica por ejemplo: la de que la moralidad consiste en la moderación de las pasiones por la razón. *Mos* sería el modo de ser positivamente moral. Pero ¿no se toma así la parte buena por el todo, como por lo demás ha terminado ocurriendo tantas veces (ejemplos: «fortuna», «valetudo»)? Pues la verdad es que tan carácter es el malo como el bueno, de la misma manera que tan fortuna es la mala como la buena. El *éthos* se forja no sólo mediante las acciones ajustadas a la recta razón sino también,

<sup>27</sup> *De hominis beatitudine*, págs. 37-9.

como dice Aristóteles, con las cumplidas *κατα τον ψευδον λόγον* y asimismo las *παρα τον ορθον λόγον*.

Al terminar de leer el par de páginas que el Padre Ramírez ha dedicado a esta cuestión, comprendemos que, en el fondo, no le interesaba la «definitio etymológica» y que sólo ha accedido a ella por cumplir un requisito, la explicación del *quid nominis*. Por eso casi no nos sorprende su precipitada afirmación de que *ἐξίς* tiene la misma raíz, *σφειθ*, que *ἦθος* y *έθος*. Su método de filosofar no tiene nada que ver con la filología.

## IX

Uno de los problemas que tiene planteados la Escolástica de nuestro tiempo es justamente éste, el de su relación con la filología. La paradoja de que una filosofía que se titula aristotélico-tomista esté contribuyendo tan escasamente al mejor conocimiento de Aristóteles (ninguno de los estudios filológicos importantes sobre la filosofía de Aristóteles tiene por autor a un escolástico) se comprende si reparamos en que hoy, una filosofía que tiene por modo de expresión y de pensamiento el latín, difícilmente puede cumplir con ninguno de los requisitos de una filosofía plenamente filológica: *extrañarse* de la lengua de ayer y *entrañarse* en el habla de hoy. Al pensar en latín deja de mantenerse a la vista la distancia que nos separa del mundo antiguo y así perdemos la capacidad de sentir aquel asombro del que, según Aristóteles, surge la filosofía: asombro ante las palabras que, por más que hayan dado origen a las nuestras, no son las nuestras, son extrañas, pero están en el «origen» del pensar. Y, por otra parte, se renuncia a enraizar el pensamiento en el habla viva. Es verdad que, a cambio de eso, se gana una *precisión* recibida y de validez universal.

Mas ¿acaso esta precisión no se salvaría igualmente, apelando siempre que se creyese conveniente, a la expresión latina acuñada, pero inserta en un texto, y, lo que es más importante, en un pensamiento abierto a la palabra viva? El problema de la Escolástica —de la Escolástica que, contra lo que creen algunos, está muy lejos de haber perdido virtualidad— está, pues, en su modo de expresión, que es, al par, su modo de pensamiento. La Escolástica medieval fué creadora,

*La ética y su etimología*

15

primero porque fué sintética, y después, porque continuó exprimiendo el jugo filosófico de una lengua que los romanos beneficiaron muy escasamente. La «segunda Escolástica» prosiguió siendo creadora porque el latín continuaba siendo la lengua de cultura, permeable a las sollicitaciones de la realidad. Impulsos éticos tan importantes como los dados no sólo por los escolásticos de la Contrarreforma, sino también por Hugo Grocio, Spinoza, Leibniz, Pufendorf, Thomasius, etc., penetraron a través del latín. ¿Continuamos hoy en la misma situación? Evidentemente, no. Toda filosofía que aspire hoy a ser creadora —aunque lo sea, como la Escolástica, dentro de una tradición— tiene que volverse al lenguaje de la realidad (aun manteniendo para sus conveniencias pedagógicas y como medio auxiliar y meramente transmisor el latín). Creo que los escolásticos más atentos a la realidad vienen ya comprendiéndolo así.

## X

Al hilo de la etimología hemos descubierto que el objeto material de la Ética deben constituirlo el *éthos*, los hábitos (virtudes y vicios) y los actos humanos. Por un «destino» filosófico al que, sin duda, no ha sido ajeno el hecho de que la lengua latina careciese de una palabra que significase pura y exclusivamente *éthos* a lo cual debe agregarse, naturalmente, otro hecho, el de que el *éthos*, por constituir la raíz unitaria de los hábitos, sea menos visible que éstos, manifestaciones suyas, ha terminado por acontecer que la Ética centró su atención en los actos y los hábitos, olvidando el *éthos*.

Hoy las dos filosofías nuevas a mi parecer más importantes, la de Heidegger y la de Zubiri, levantan la ética como parece lógico y, desde luego, como es etimológico, sobre el concepto de *éthos*. Heidegger parte, como hemos visto, de la acepción primaria de esta palabra: *éthos* como «morada», «estancia». Zubiri de la acepción más usual, de la acepción viva en la época de Aristóteles, fundador de la ciencia ética: *éthos* como carácter. (Debo declarar, sin embargo, que yo no le he oído referencia explícita a esta palabra, sino a la latina *mos*). Es verdad que también algún otro sistema filosófico ha centrado la ética en el concepto de carácter. Hemos aludido en este sentido a los estoicos.

El nombre de Schopenhauer debe ser mencionado también. Pero para Schopenhauer el carácter moral es congénito, la experiencia sólo nos sirve para conocerlo, de ninguna manera para modificarlo, y lo que suele llamarse «carácter adquirido» no es, según él, sino conocimiento de nuestro «carácter inteligible»<sup>28</sup>. Con una patente infidelidad a la ilación etimológica (*êthos-êthos*) se rompe así la conexión entre el carácter y los hábitos y procediendo al revés que la Ética usual, el objeto material propiamente dicho de la filosofía moral no lo constituirían ya, según Schopenhauer, ni los actos ni los hábitos, sino solamente el carácter.

Por el contrario, para Zubiri el carácter inclina, pero no es, como según Schopenhauer, «naturaleza», sino, por decirlo así, «segunda naturaleza», personalidad moral conquistada y definida a través de todos y cada uno de los actos de la vida o, como diría Aristóteles, το ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, la «obra del hombre», lo que a éste le va quedando «de suyo» a medida que la vida pasa. La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es, en definir nuestra propia figura aun en aquello —naturaleza— de que no somos dueños y en transformar en «destinación» lo que, dejado a sí mismo, sería «destino». El carácter moral es la realidad —buena o mala— que en la naturaleza y sobre la naturaleza hemos impreso, la consecución y posesión de sí mismo por apropiación de las posibilidades elegidas y realizadas.

## XI

Creo que la finalidad de este trabajo, mostrar la fecundidad de un concepto de la Ética apoyado en su etimología, ha sido conseguida. Naturalmente, la etimología no puede resolver los problemas filosóficos; pero, como se ve, ayuda eficazmente a plantearlos. Aquí sólo nos hemos referido al *objeto material* de la Ética. También para la determinación del *objeto formal* puede prestar la filología una valiosa cooperación. Quédese el tema para otra ocasión.

<sup>28</sup> *El mundo como voluntad y representación*, cuarto libro.