

## EL ΑΓΩΝ QUE VA POR DENTRO: HORIZONTES AGONÍSTICOS DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

IGNACIO MIGUEL ANCHEPE

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

(Argentina)

### RESUMEN

La noción aristotélica de elección (*proairesis*) desde hace algunos años viene siendo objeto del interés de los estudiosos. En 1963 Pierre Aubenque sostuvo la tesis de que, en realidad, en *Ética Nicomaquea* habría dos *proairéseis* distintas: la primera, más platónica, sería aquella que interviene en la definición de virtud como *héxis proairetiké*, y tendría que ver con la condición intencional de estas disposiciones; la segunda, genuinamente aristotélica, aparecería exclusivamente en *Ética Nicomaquea* Γ y tendría que ver con una elección de los medios que sigue a la deliberación. El propósito del presente trabajo es someter esta interpretación a un examen crítico, y, en relación a la consigna propuesta por este Coloquio, reflexionar si es legítimo sospechar en la *proairesis* aristotélica algún tipo de influencia del espíritu agonal propio del *êthos* griego.

### ABSTRACT

The aristotelian notion of choice (*proairesis*) in recent years has been the subject of interest to scholars. In 1963 Pierre Aubenque held that, in fact, in Nicomachean Ethics would be two different *proairéseis*: the former, more

platonian, it would be involved in the definition of virtue as *héxis proairetiké*, and have to do with the intentionality of praxis; the latter, genuinely aristotelian, only appear in the book Γ of *Nicomachean Ethics* and would have to do with a choice of means following the deliberation. The aim of this paper is to criticize this interpretation, and –in relation to the Symposium's theme– consider whether it is legitimate to suspect in the aristotelian *proairesis* any influence of agonal spirit typical of Greek *ethos*.

PALABRAS CLAVES:

Elección (*proairesis*)-Pierre Aubenque-Aristóteles-Agón.

KEYWORDS:

Choice (*proairesis*)-Pierre Aubenque-Aristotle-Agón.

El propósito del presente trabajo es explorar hasta qué punto y en qué sentido es factible afirmar la condición agonística de la ética aristotélica. Argumentaré que en varios pasajes de sus textos éticos Aristóteles piensa la praxis humana y su desarrollo desde un horizonte agonístico. Por otra parte, presentaré (aunque brevemente) qué implicancias tiene el punto de vista agonístico en la interpretación de un instancia fundamental de la filosofía aristotélica de la acción tal como la προαίρεσις (elección). No obstante, en primer lugar comenzaremos nuestra reflexión presentando algunas características fundamentales del concepto de ἀγών tal como se dio en la Grecia Antigua.

El término “ἀγών” significa, por un lado, tanto una reunión o asamblea así como el lugar donde esa reunión se efectúa. Como indica Pierre Chantraine se trata de un término que inicialmente denomina el resultado de un ἄγειν, es

decir, “conducir” o “reunir”.<sup>1</sup> En Homero, puede referirse tanto a una reunión de hombres como de dioses, a la vez que a una competencia librada por la obtención de un premio<sup>2</sup>. Se ha definido el ἀγών homérico como “cualquier reunión, y de aquí una asamblea de espectadores en un concurso, o el lugar del concurso, y finalmente el concurso mismo”.<sup>3</sup> Por otra parte, uno de los referentes fundamentales del término en cuestión está constituido por los grandes fiestas o juegos nacionales griegos (Olímpicos, Píticos, Nemeos, Ístmicos y Panatenaicos) cuyas competencias son indudables manifestaciones de agonismo.<sup>4</sup> Sin embargo, lejos de limitarse a las acepciones aludidas, este término en su sentido más general puede designar cualquier dificultad, prueba o peligro, y de aquí puede significar “batalla” o “acción jurídica”, e incluso, “cuestión”.<sup>5</sup>

De un modo compatible con la evidente polisemia de este término, más allá de los significados mencionados se ha querido ver en lo agonístico una suerte de *forma mentis* griega, una peculiar forma de percibir la realidad, la cual se pondría de manifiesto en diversas dimensiones culturales isomórficamente agonísticas tales como las competencias literarias en las que rivalizaban los

<sup>1</sup> Vid. Chantraine (1968: s. v. “ἄγω”).

<sup>2</sup> Algunos pasajes a guisa de ejemplo. En primer lugar un pasaje donde “ἀγών” denomina una reunión de soldados que se distribuirán un botín: “mas Aquiles allí retuvo e hizo tomar asiento a la tropa en amplio círculo [εὐρὸν ἀγῶνα]. Y sacó de las naves premios para los certámenes: calderas, trípodes, caballos, mulas, magníficas cabezas de reses, mujeres de bellos talles y grisáceo hierro” (Il. 23.257-61). Y otro donde el término denomina un encuentro pugilístico: “tras ceñirse la cintura, comparecieron ante la concurrencia [ἐς μέσσον ἀγῶνα], y cara a cara, con las robustas manos levantadas, ambos a la vez se acometieron, y sus pesados brazos se enzarzaron” (Il. 23.685). En todos los casos las traducciones citadas son las que se consignan en la bibliografía al final de este trabajo.

<sup>3</sup> Barker (2009: 8). La definición está tomada a su vez de Richardson, N. J. (1993), *The Iliad: A Commentary*. Vol. 6 (Books 21–24), Cambridge.

<sup>4</sup> Píndaro alaba los juegos de Olimpia: “No busques más cálido que el sol otro astro brillando en el día por el desierto éter, ni ensalzar podríamos competición mejor que la de Olimpia [Ὀλυμπίας ἀγῶνα]” (O., 1.5-7).

<sup>5</sup> Vid. Liddell & Scott (1883: s. v. “ἀγών”). Por ejemplo, en Platón, *Rep.* 10 el hecho de devenir bueno o malo es calificado como “μέγας ἀγών”, es decir, “gran contienda”: “grande, en efecto, es la contienda [μέγας ὁ ἀγών], mi querido Glaucón, mucho más grande de lo que parece, entre llegar a ser bueno o malo” (*Rep.* 608b4-5).

dramaturgos helenos y en los agones de palabras de la tragedia ateniense, como así también en la práctica asamblearia tanto deliberativa como judicial, e incluso en la filosofía, particularmente en relación al diálogo concebido como género filosófico. En un reciente estudio<sup>6</sup> se intentó interpretar las representaciones textuales del ἀγών entendiendo este término en el amplio sentido de “debate” y de un modo transgenérico, es decir, teniendo en cuenta sus manifestaciones no sólo en la épica, sino también en la historiografía y en la tragedia. El planteo de Barker<sup>7</sup> pone de relieve que a través de las representaciones literarias es posible constatar la importancia que tuvo el debate en la cultura griega. El debate cumplió un papel fundamental a nivel público tanto dentro de la narrativa (épica, Heródoto, Tucídides) como de la tragedia griega antigua. Las representaciones literarias de debates tienden a enfatizar un disenso institucional en virtud del cual la autoridad es puesta en juego y no sólo se tolera las visiones alternativas sino que, de alguna manera, se las dirige y se las utiliza en pos del beneficio común.

Por lo tanto, concluye Barker, lo fundamental de la noción de debate es la existencia de disenso, diferencia u oposición, es decir, la inicial ausencia de acuerdo y paridad, todo lo cual a su vez puede ponerse de manifiesto a través de diversas formas tales como la no participación del individuo (Aquiles en la *Iliada*), su silencio (el Áyax de Sófocles), el ejercicio de la mediación (el Odiseo de Sófocles), el hablar francamente (el Teucro de Sófocles o el Polimnestor de Eurípides), la potencial insurrección (los galanes de *Odisea*) o incluso la violenta represalia (la Hécuba de Eurípides).<sup>8</sup>

Aunque Barker no haya incluido en su examen transgenérico al discurso filosófico, creo que el horizonte agonístico está presente en él, o al menos en esta conspicua manifestación suya que es la ética aristotélica. Creo que en la

---

<sup>6</sup> Barker (2009).

<sup>7</sup> Barker (2009: 4).

<sup>8</sup> Barker (2009: 12-3).

ética aristotélica es posible identificar tres usos de la noción de ἀγών: un ἀγών público o asambleario utilizado tanto con fines deliberativos (gobierno de la *pólis*) como con fines judiciales (conflictos entre individuos), un ἀγών interior, ligado a la deliberación individual y al esfuerzo en consecución de la virtud, y finalmente un tercer tipo de ἀγών, público como el primero, pero transformado radicalmente por la virtud. A través de todos estos usos intentaré probar que Aristóteles tiene una valoración relativamente positiva del disenso tanto público como interior al tiempo que en ambas esferas presenta estrategias claras para dirigir este disenso sin suprimirlo (al menos totalmente) y capitalizar su fuerza en beneficio del todo (sea que se trate de la comunidad política o del individuo en tanto agente).

### 1. El ἀγών exterior

En Aristóteles hay un primer tipo de ἀγών presente en *Retórica* y se trata del debate asambleario en el cual dos ciudadanos se disputan un bien.<sup>9</sup> Está ligado esencialmente al miedo (φόβος) ya que como el bien en disputa no puede ser poseído al mismo tiempo por ambos agonistas, cada uno de ellos se le presenta al otro como objeto de temor en tanto posibilidad de pérdida del bien deseado. Por aquí se puede ver una conexión intrínseca entre este tipo de ἀγών y la deliberación: en efecto, uno de los posibles móviles de la deliberación es el miedo que experimenta el agonista que puede perder un bien en disputa.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> En *Rhet.* 2.5, cuya primera parte está dedicada a analizar las disposiciones subjetivas del auditorio, es decir, las pasiones, enumerando todo aquello que puede suscitar miedo, entre otros elementos Aristóteles introduce al litigante mismo como objeto de temor, en tanto potencial causante de perjuicio: “También <son temibles> los antagonistas [ἀνταγωνισταί] en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo, porque con estos se está en lucha siempre” (*Rhet.* 2.5, 1382b13).

<sup>10</sup> El pasaje aludido es el siguiente: “<Para sentir miedo> es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor [φόβος] hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas [περὶ τῶν ἀνελπίστων]” (*Rhet.* 2.5, 1383a6 y ss.). A lo cual añade Racionero (p. 182 n. 83): “Esta referencia al temor como *signo* de posibilidad de praxis y como *causa* de la deliberación, es especialmente interesante para el estudio de la antropología de Aristóteles y no figura entre los tópicos exami-

La valoración aristotélica de este tipo de ἀγών es fluctuante. En él se disputa por aquellos bienes que la mayoría de los hombres estima, los cuales dan lugar a pasiones como el miedo y la ambición. Sin embargo Aristóteles insiste en que la dimensión retórica nunca debe hacer perder de vista el propósito fundamental de la justicia. Aunque en este ἀγών sea natural luchar con palabras, es preciso que esas luchas se orienten a la determinación de lo que es más justo.<sup>11</sup> Sin embargo, Aristóteles no parece estar demasiado convencido de la real viabilidad de este precepto puesto que un poco más adelante advierte que el funcionamiento cotidiano del ἀγών público suele inclinarse más por el ornamento que por los hechos. La instancia declamatoria (ὑπόκρισις) es la más poderosa de las tres instancias de construcción del discurso retórico (“δύναμιν ἔχει μέγιστην”, 1403b21). Pero —añade Aristóteles— si se la considera bien (desde un punto de vista más noble: καλῶς) se ve que es la parte más fútil (“καὶ δοκεῖ φορτικὸν εἶναι, καλῶς ὑπολαμβάνομενον”, 1403b36). Dejo señalado esto porque más adelante veremos que Aristóteles afirma que si todos los ciudadanos fuesen virtuosos las tensiones del ἀγών público se resolverían.

Por otra parte, a pesar de su condición pública o exterior, es muy importante la vinculación de este ἀγών con el ἀγών interior. En efecto, como se afirmó repetidas veces, el ἀγών asambleario está esencialmente ligado a la deliberación interior previa a la toma de decisiones. Aunque al referirse a la deliberación interior Aristóteles no se refiere a ella en términos agonísticos, es totalmente evidente que piensa la deliberación individual a instancias de la

---

nados en las *Éticas*”.

<sup>11</sup> “Puesto que lo justo y nada más que ello es lo que hay que buscar con el discurso, antes que no disgustar o regocijar al auditorio, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos [δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν], de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración [ἔξω τοῦ ἀποδείξαι] es superfluo [περίεργα]” (*Rhet.* 3.1, 1404a5) Este pasaje está extraído del comienzo de *Rhet.* 3. Aristóteles está presentando su análisis de la instancia en la cual el orador busca cómo decir mejor (λέξις) los argumentos ya encontrados (εὕρησις) y dispuestos previamente para su discurso (τάξις). La tensión presente en el pasaje citado entre “los hechos” y “lo que queda fuera del demostrar” debe entenderse en este contexto.

pública. Basta para constatar esto con comparar los análisis aristotélicos sobre la βούλευσις pública en *Rhet.* A.4-6 con los referidos a la βούλευσις individual en *EN* Γ.3: se verá que ambas están fundamentalmente referidas a lo posible y contingente que depende de nosotros. Al parecer Aristóteles compartía en este punto el mismo principio metodológico expresado por Chaim Perelman:<sup>12</sup> “El acuerdo con uno mismo no a mas que un caso particular del acuerdo con los demás. Así pues, desde nuestro punto de vista, el análisis de la argumentación dirigido a los demás nos hará comprender mejor la deliberación con uno mismo y no a la inversa”. Y un contemporáneo de Aristóteles, el orador Isócrates, a fin de encarecer el valor de la palabra, elemento común de la argumentación asamblearia y del discurso interior, no dudaba en sostener que

con la palabra discutimos [ἀγωνιζόμεθα] lo dudoso y examinamos lo desconocido, pues los argumentos con que convencemos a otros al hablar con ellos son los mismos que utilizamos al deliberar [βουλευόμενοι]; llamamos oradores a los que saben hablar en público, y tenemos por discretos [εὐβουλους] a quienes discurren los asuntos consigo mismos de la mejor manera posible [ἄριστα διαλεχθῶσιν]. (Isoc. 3.8)

## 2. El ἀγών interior

Por oposición a la ética platónica, la ética aristotélica está signada fuertemente por la convicción de que es necesaria la actividad del individuo para que éste pueda devenir virtuoso. No cabe excusarse en una propensión natural puesto que lo único que la naturaleza le provee al agente es la aptitud de recibir la virtud. En cambio las virtudes y los vicios, constituyentes de la verdadera dimensión ética de la persona, son capacidades con un régimen especial. Mientras que en las disposiciones naturales la posesión de la capacidad precede a la actividad (vemos porque somos capaces de ver), las disposiciones éticas son

---

<sup>12</sup> Perelman (1989: 87)

posteriores a su actividad y dependen de ella para llegar a ser (se llega a ser justo por haber obrado justamente).<sup>13</sup>

Todavía más. Una actividad ejercida de cualquier manera no es capaz de generar las disposiciones aludidas en un individuo. Para devenir virtuoso, el hombre debe comprometerse especialmente con su praxis: debe obrar a sabiendas (“εἰδώς”) de lo que se hace y habiéndolo elegido (“προαιρούμενος”). Además esa elección no debe ser tímida o incierta sino que debe dar lugar a una praxis firme e incommovible (“βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη”).<sup>14</sup>

Ahora bien, Aristóteles presenta estas tesis éticas fundamentales desde una lógica en parte agonística (aunque también toma ejemplos de las artes). Así como el constructor deviene tal construyendo y el citarista deviene tal ejecutando su instrumento, de la misma manera Aristóteles afirma (desde un patrón agonístico) que en un certamen deportivo los premios no se otorgan sólo por detentar un cuerpo bello o fuerte sino por “ponerlo a trabajar”, es decir, por competir. En todas estas actividades el uso precede y forma la disposición. Y es por esto que la rectitud ética del individuo no consiste en la mera posesión de cierta virtud o nobleza, tanto como en el esfuerzo firme y constante por conseguirla.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> “Así pues, las virtudes ni se originan por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos naturalmente aptos para recibirlas [πεφυκóσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς], y las completamos por medio de las costumbres [διὰ τοῦ ἔθους]. Además, de todo lo que se da en nosotros por naturaleza, disponemos primero de la capacidad y sólo después ejercemos la actividad (eso es evidente en los sentidos, pues no llegamos a poseerlos por ver muchas veces, o por oír muchas veces, sino que, a la inversa, los usamos porque los tenemos: no llegamos a tenerlos por haberlos usado)” (EN B.1, 1103a.23-31).

<sup>14</sup> He aquí el pasaje completo al que nos estamos refiriendo: “Las [acciones] originadas de acuerdo con las virtudes no se realizan de manera justa o moderada solo si son de un cierto modo, sino también si el que actúa se halla [dispuesto] de un cierto modo [πῶς ἔχων] cuando actúa: primero, si [actúa] a sabiendas [εἰδώς]; después, [si actúa] eligiendo [προαιρούμενος], y eligiendo [el acto] de por sí [προαιρούμενος δι’ αὐτά]; y, tercero, si actúa de manera firme e incommovible [καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων]” (EN B.4, 1105a.28-33).

<sup>15</sup> “[A]dquirimos las virtudes después de ejercerlas primero [ἐνεργήσαντες πρότερον], como es el caso también en las demás artes, pues las aprendemos haciendo lo mismo que se debe hacer después de haberlas aprendido [ἂ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιούντες μανθάνομεν]; por ejemplo, se llega a ser constructor de casas construyendo casas, y citarista, tocando la cítara.



Desde un horizonte agonístico es coherente interpretar la noción aristotélica de προαίρεσις (elección)<sup>16</sup> como la capacidad del agente de formar su carácter, es decir, la capacidad de ir moldeando un plexo o plan de deseos penetrados de racionalidad. Charles Chamberlain<sup>17</sup> intentando esclarecer el significado de este término afirma que “básicamente es el proceso de decidirse conscientemente a formar un nuevo deseo”. Y en un sentido análogo Anthony Kenny afirma que

la εὐπραξία es el fin de προαίρεσις *par excellence*. Para aspirar a la εὐπραξία uno debe tener comprensión de las características intelectuales y morales implicadas en el vivir la vida buena. Uno debe saber qué tipo de persona quiere ser. Este conocimiento es parte del λόγος, que está implicado en el propósito. Y puesto que *querer ser un cierto tipo de persona* es, en sí mismo, un rasgo moralmente significativo del carácter, el propósito también implica carácter.<sup>18</sup>

Y es por esta razón que estudiosos como Boeri<sup>19</sup> y Shermann<sup>20</sup> no han dudado en afirmar que sería un error, llevados por las taxativas afirmaciones de EN Γ.2-5, limitar el ámbito de βούλευσις/προαίρεσις al cálculo de los medios instrumentales sin consideración alguna de la pertinencia de los fines. Efectivamente la dimensión “proairética” de la praxis también (y principalmente) tiene que ver con la evaluación deliberativa en virtud de la cual un agente establece los fines superiores de su conducta. Y esto no puede darse sin el agonístico esfuerzo de la práctica permanente y la dedicación (ἐπιμέλεια) que aparta al individuo de la dejadez.

---

De ese modo, pues, también llegamos a ser justos realizando actos justos [τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα], moderados realizando actos de moderación, y valientes realizando actos de valentía” (EN B.1, 1103a31-b2). “Tal como en los Juegos Olímpicos no se corona a los más bellos y a los más fuertes sino a los que compiten [οἱ ἀγωνιζόμενοι] (pues los que vencen están entre esos), de igual modo solo llegan a ser poseedores de las cosas buenas y nobles de la vida los que actúan correctamente [τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίνονται]” (EN A.8, 1099a2).

<sup>16</sup> Al respecto de esta noción entre otros pasajes pueden consultarse EN B.5-6, EN Γ.2-5 y EN Z.2 y 12.

<sup>17</sup> Chamberlain (1984: 152-3).

<sup>18</sup> Kenny (1979: 100).

<sup>19</sup> Boeri (2007: 153)

<sup>20</sup> Shermann (1989: 71)

### (3) El ἀγών de los virtuosos

Como dije una de las características del ἀγών tanto deportivo como asambleario es el temor. Ni el victorioso ni el derrotado temen: uno porque ya ha ganado definitivamente para sí aquello por lo que disputaba, y el otro porque ya no tiene nada para perder. El agonista, por el contrario, inmerso en una disputa todavía no decidida, está en tensión y en él confluyen dos pasiones encontradas: la expectativa y el temor. Ambas están motivadas por la condición doble de la posibilidad, propensa tanto la victoria como a la derrota. Pero Aristóteles esboza la posibilidad de un ἀγών libre de miedo en el cual el aliciente de los agonistas no sería ya la huida de un mal sino el atractivo de un premio mayor. Esta nueva forma consiste en la disputa de aquellos que rivalizan por beneficiar, en diversas esferas de la existencia humana, a los demás con bienes mayores. En definitiva son quienes rivalizan a causa de la obtención de mayor fama (δόξα).<sup>21</sup> Lo cual acontece (o tendría que acontecer) en dos planos: el de la amistad entre virtuosos y en el de una comunidad política integrada por hombres buenos.

Esta noción de agonismo libre de miedo en el cual todos ganan se deja ver en algunos pasajes de *EN* Θ y I. En este contexto, vinculado como se sabe a la cuestión de la amistad, Aristóteles reflexiona sobre el significado del egoísmo o, más exactamente, del amor propio (φιλαυτία): ¿el hombre bueno debe quererse más a sí mismo o a los demás? El amor propio de los malos consiste en el deseo de asignarse a sí mismo la mayor parte en bienes tales como el dinero, los honores o los placeres. Y es en definitiva la causa de las malas disputas, las

---

<sup>21</sup> "También <son bellas> las cosas por las que se contiene sin temor [περὶ ὧν ἀγωνιῶσι μὴ φοβούμενοι], pues en lo que toca a los bienes relativos a la fama [πρὸς δόξαν] ése es el estado de ánimo que se experimenta [πάσχωσιν]" (*Rhet.* A.9, 1367a16). La apreciación de Aristóteles pone de manifiesto lo que, según cree él, es una peculiaridad del *éthos* del virtuoso: este tipo de hombre experimenta afectivamente la belleza de rivalizar libre del temor a la pérdida, lo cual se da en la búsqueda de los bienes relacionados con la fama.

vinculadas al temor.<sup>22</sup> Sin embargo, si un hombre bueno quisiera reservarse para sí la mayor parte de los bienes valiosos según su punto de vista ocurriría algo muy distinto. Sin duda estaría practicando el amor propio, e incluso lo estaría haciendo en el grado más alto porque estaría persiguiendo con su parte más alta (el intelecto) los bienes efectivamente (y no sólo aparentemente) mayores. No obstante, advierte Aristóteles, un amor propio de este tipo en realidad es de un género diverso con respecto al amor propio malo. A diferencia de éste, el amor propio de los buenos redundaría en la constitución de una sociedad ideal a causa de que todos rivalizarían entre sí por acrecentar los verdaderos bienes (“la comunidad poseería todo lo que le hace falta, y en lo privado cada uno [poseería] los bienes más grandes”).<sup>23</sup>

\*\*\*

Hasta aquí los horizontes agonísticos en la ética aristotélica. En lo que queda presentaré algunas conclusiones:

(1) El comienzo del planteo ético aristotélico es netamente agonístico. La ética aristotélica parte del hecho del disenso o mejor dicho de la ausencia de acuerdo

---

<sup>22</sup> Egoístas en este sentido son “los que en materia de dinero, honores y placeres corporales se asignan a sí mismos la parte mayor; el común de los hombres apetece, en efecto, esas cosas, y pone su empeño en ellas en la suposición de que son óptimas, y por eso se las disputan” (EN I.8, 1168b16 y ss.)

<sup>23</sup> “Con todo, es el hombre de esa clase [sc. el virtuoso] el que podría ser tenido por más egoísta [que el otro]. Al menos, se asigna a sí mismo las cosas más nobles y las buenas en el más alto grado, y complace a la [parte] más dominante de sí mismo obedeciéndole en todo. [...] Por eso será egoísta en el más alto grado, [aunque] de un género diverso del que es objeto de censura, y diferente [de éste] tanto cuanto la vida de acuerdo con la razón [difiere] de la vida de acuerdo con la pasión, o el apetecer lo noble del [apetecer] lo que se tiene por conveniente. Así pues, todos aceptan y elogian a los que se empeñan de manera destacada en acciones nobles, y si todos rivalizaran en nobleza y se esforzaran por realizar las acciones más nobles [πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν], la comunidad poseería todo lo que le hace falta, y en lo privado cada uno [poseería] los bienes más grandes si en verdad la virtud es una cosa así” (EN 9.8, 1168b28). “Sólo o sobre todo en la amistad basada en lo útil hay acusaciones y recriminaciones [τὰ ἐγκλήματα καὶ αἰ μέρψεις]; y ello es comprensible, pues los que son amigos a causa de la virtud están dispuestos a hacerse el bien el uno al otro (pues eso es propio de la virtud y de la amistad), y para los que rivalizan [ἀμιλλωμένων] en eso no hay acusaciones ni disputas, pues nadie se molesta con el que lo ama y le hace el bien, sino que, si es agradecido, lo compensa beneficiándolo a su vez” (EN 8.13, 1162b5).

interior del sujeto. La narrativa del agente ético comienza con la constatación de dos hechos opuestos y a la vez determinantes. El primero es que el buen vivir humano consiste en un vivir según la razón (*vid. EN A.7*) y el segundo es que la inicial propensión del agente a “correrse” del término medio fijado por la razón en dirección al placer.<sup>24</sup>

(2) De esta situación de disenso interior el agente debe salir primeramente a través de una buena educación, pero también por el compromiso individual en la formación de un carácter virtuoso. Lo cual conlleva una importante cuota de agonístico esfuerzo. En vistas a la virtud la naturaleza no le provee al individuo más que una aptitud. Para devenir efectivamente virtuoso el agente debe esforzarse, es decir, no confiarse en aptitudes naturales sino deliberar cuidadosamente y actuar en función de eso. Al igual que en los Juegos Olímpicos donde el premio no se obtiene por sola belleza o fuerza del cuerpo sino por la competencia, sólo deviene justo quien obra justamente.

(3) Podría objetarse que la ética aristotélica no es agonística en la medida en que suprime la afectividad y la somete a la razón. No habría agonismo en tanto el disenso se manejaría suprimiendo uno de los elementos en tensión. El disenso interior no es superado por la supresión del elemento apetitivo o emotivo (represión, negación). En cambio, el agente debe conseguir sobre su emotividad un dominio político, no uno despótico, es decir debe llegar a “alegrarse y dolerse de lo que se debe [χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ]” (*EN B.3, 1104b12*). Todo esto puede leerse sin duda como una capitalización del disenso interior del agente ético. Las emociones, fuerzas en principio “disidentes” con respecto a la razón, tienen un papel muy importante en la praxis ética del sujeto a condición de que se integren armoniosamente a ella. La educación consiste en este proceso de integración.

---

<sup>24</sup> “Somos por naturaleza más propensos a los placeres [μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς], y por eso estamos más inclinados [εὐκαταφορώτεροι] a la intemperancia que al decoro [κοσμιότητα]” (*EN B.8, 1109a*).

(4) En este contexto es factible interpretar la noción de προαίρεσις en el sentido de la racionalización del deseo o de la capacidad de generar deseos racionales. A pesar de sus usos múltiples (y aparentemente contradictorios) la unidad de esta noción aristotélica podría situarse en el acto por el cual el agente llega a producir decisiones o determinaciones atravesadas de racionalidad. Desde un horizonte agonístico la propuesta ética de Aristóteles podría sintetizarse como la esforzada consecución de una firme capacidad de producir este tipo de decisiones racionales a un nivel general tanto como a un nivel circunstancial. La capacidad de producir decisiones racionales de índole general vendría mentada por la προαίρεσις directamente relacionada con la virtud en *EN* B.5-6 y *EN* Z.2 y 12. La capacidad de producir decisiones racionales de índole más particular sería la προαίρεσις referida a lo que concierne al fin (τὰ πρὸς τὰ τέλη) y que sigue a la βούλευσις tal como se ve en *EN* Γ.2-5. Pero estas interpretaciones deberán ser objeto de ulteriores investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ars Rhetorica* (ed.) Berolini & Novi Eboraci: Walter de Gruyter 1976.
- *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater) Oxford: Clarendon Press 1894.
- *Ética Nicomachea* (tr. Eduardo Sinnott) Buenos Aires: Colihue 2010.
- *Retórica* (tr. Quentín Racionero) Barcelona: RBA 2007 (= Madrid: Gredos 1982).
- BARKER, E. (2009) *Entering the agon. Dissent and authority in Homer, historiography and tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- BERTI, E. (2011) *Ser y tiempo en Aristóteles* (tr. Patricio Perkins). Buenos Aires: Biblos.

- BOERI, M. (2007) *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- CHAMBERLAIN, Ch. (1984) "The meaning of Prohairesis in Aristotele's Ethics". *Transactions of the American Philological Association* 114 (1984) pp. 147-157.
- HOMERO, *Iliada* (tr. Emilio Crespo Güemes) Madrid: Planeta-DeAgostini 1995 (= Madrid: Gredos 1991).
- ISÓCRATES, *Discursos* (tr. Juan Manuel Guzmán Hermida) Madrid: Gredos 1982.
- KENNY, A. (1979) *Aristotle's theory of the will*. London: Duckworth.
- PERELMAN, Ch. (1989) *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (tr. Julia Sevilla Muñoz) Madrid: Gredos (= *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruselas 1988, 5ª ed.)
- PLATÓN, *República* (tr. Conrado Eggers Lan) Madrid: Planeta-DeAgostini 1995 (= Madrid: Gredos 1992).
- SHERMAN, N. (1989) *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Oxford University Press.