

CAPÍTULO TERCERO

UN PRINCIPIO FUNDAMENTAL EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: “LO QUE HAY QUE HACER SABIENDO, LO APRENDEMOS HACIÉNDODO” 31

I. Vuelta a Aristóteles	31
II. La racionalidad de la ética	32
III. La aptitud natural para adquirir las virtudes . .	34
IV. La praxis transforma al sujeto	36
V. Importancia de la educación	39
VI. Condiciones para que el acto sea virtuoso . . .	42
VII. “Es cosa trabajosa ser bueno”	46
VIII. ¿Cómo evitar el error?	49
IX. Subjetividad sin subjetivismo	56

CAPÍTULO TERCERO

UN PRINCIPIO FUNDAMENTAL EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: “LO QUE HAY QUE HACER SABIENDO, LO APRENDEMOS HACIÉNDOLO”¹

“*Nosotros sabemos sólo
en tanto que hacemos*”

NOVALIS²

I. VUELTA A ARISTÓTELES

En la discusión ética actual, la cuestión de si cabe guiar racionalmente la praxis es de decisiva importancia. Una respuesta positiva a esta pregunta exige hoy pasar entre Escila y Caribdis, lo que no resulta fácil. De una parte, el peligro está en entender que la acción humana no es más que una conclusión unívoca de un razonamiento de carácter teórico. De otra, se halla la tendencia a creer que el papel único o al menos preponderante en el inicio y la dirección de la praxis lo juegan la voluntad o incluso las emociones. Ambas posturas, aunque contrapuestas, tienen en común el pretender que una praxis racionalmente guiada debería tener un alto grado de exactitud, si quiere ser racional. La diferencia está en que unos piensan —o pensaban— que eso es posible, y hoy, por lo general, se estima que no, de modo que se decreta que la moral es un terreno más propio de emociones y

1 *Ética a Nicómaco —EN—* 1103a32.

2 “Fragmentos”, *La cristiandad o Europa-fragmentos*, trad. de M. M. Truyol, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 133.

sentimientos que de la racionalidad. Así, del racionalismo se pasó al escepticismo. Dicho con otras palabras, ambas posturas niegan la existencia de una razón y una verdad de carácter práctico.

No es casual, entonces, que aquellos autores que en el debate actual afirman la posibilidad de una fundamentación racional de la praxis, se remitan en algún grado a Aristóteles. El Estagirita, en efecto, desarrolla una ética en donde la razón, en su vertiente práctica, tiene mucho que decir, sin caer en el normativismo que ha sido objeto de tantas críticas en las últimas décadas. La suya no es una ética de normas, sino de la felicidad y de las virtudes. Pero, al mismo tiempo, el planteamiento aristotélico de la vida lograda no tiene un carácter individualista, puesto que pone expresamente de relieve las condiciones sociales que se requieren para la práctica de la virtud. El lugar privilegiado dentro de la obra aristotélica para observar la cuestión de la génesis de las virtudes es el libro segundo de la *Ética a Nicómaco*. En las páginas que siguen se hará un comentario de ese texto, procurando aclarar el sentido del aforismo que da título a este capítulo: “Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”.³

II. LA RACIONALIDAD DE LA ÉTICA

De acuerdo con una precaución metodológica hecha en el libro I de la *Ética*, Aristóteles hace ver que la materia de su estudio es diferente de la que es objeto de la física u otras disciplinas teóricas.⁴ En efecto, no se compone de objetos naturales —entendiendo por tales los cuerpos, los astros y otras cosas semejantes— y, por tanto, el método que corresponde utilizar para su estudio debe ser original.⁵ Hace ver que las cosas estricta-

³ EN II 1, 1103a32-33 (se utiliza la traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, con mínimas modificaciones).

⁴ EN II 2, 1103b26-27.

⁵ EN II 2, 1103b34-1104a9.

mente naturales, como el sentido en que caen las piedras, no se modifican por la costumbre; su comportamiento es la necesaria consecuencia de ciertas potencias. Aquí, en cambio, tratándose de las virtudes, vemos que la costumbre influye decisivamente, lo que dificulta hacer planteamientos de validez general. Además, si se tiene presente que las acciones son siempre singulares, habrá que reconocer que —en principio— lo que se diga de ellas no tendrá un valor absoluto.⁶

¿Significa todo esto que Aristóteles, al reconocer la importancia de la costumbre y la singularidad de la praxis, está renunciando a la racionalidad de la ética o al menos a su constitución como disciplina científica? Bien es sabido que para hacer ciencia se requiere una cierta estabilidad en los objetos observados. Por otra parte, Aristóteles enseña que no cabe ciencia de lo particular.⁷ ¿Cómo someter entonces a una consideración racional un objeto que, como las acciones, es a la vez variable y singular? Con todo, a pesar de estas dificultades, Aristóteles piensa que es posible: su *Ética a Nicómaco* pretende ser una contribución en este sentido.⁸

Sin embargo, junto con afirmar la posibilidad de una consideración racional de la praxis, Aristóteles hace ver en diversas partes de su obra el sentido en que entiende la racionalidad en el campo práctico, para que nadie se llame a engaño y la confunda con aquella exactitud que es propia de otros campos.

La afirmación de la ética como disciplina va de la mano con otra convicción del Estagirita: los hombres no son buenos o malos por naturaleza. Si llegan a ser buenos o malos a lo largo del tiempo, es posible influir sobre ellos e incluso darles razones

⁶ “Cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto” (*EN* II 7, 1107a28-30), *cfr.* Voegelin, E., “Das Rechte von Natur”, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, Piper, 1966, p. 125.

⁷ *EN* X 10, 1180b23.

⁸ *EN* II 2, 1104a9-10.

para que dirijan sus vidas en un sentido u otro. De lo primero se ocupa la política. De lo segundo la ética. En este último caso, Aristóteles se está dirigiendo a un auditorio de hombres razonables —entre ellos los legisladores—,⁹ que se interesan por la virtud para ponerla en práctica o mover a otros para que se ejer- citen en ella. Un buen número de los libros de la *Ética a Nicóma- co* constituyen una descripción de virtudes y vicios, de modelos de vida más o menos logrados. No es un conjunto de máximas ni mucho menos de consejos morales, porque se supone que el auditorio tiene las herramientas para discernir. Pero tampoco puede pensarse que la *Ética* carece absolutamente de una inten- ción prescriptiva. La tiene en forma análoga a como la posee, por ejemplo, un mapa, que —al indicar los caminos y las que- bradas— está suponiendo cuál será el rumbo que una persona razonable tomará en circunstancias normales.

III. LA APTITUD NATURAL PARA ADQUIRIR LAS VIRTUDES

La relación de las virtudes con las cosas estrictamente natura- les puede expresarse diciendo que “las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud na- tural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”.¹⁰ Si las virtudes se produjesen por naturaleza todos los hombres serían virtuosos. Si fuesen *contra natura* no podrían originarse o, al menos, significarían una corrupción para el hombre que las poseyese. Pero ya Aristóteles en el libro I ha mostrado que “la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta”,¹¹

⁹ Richard Bodéüs en *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rap- ports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (París, Societe d'Edi- tion Les Belles Lettres, 1982) sostiene que estos últimos son los concretos des- tinatarios de la *Ética*.

¹⁰ EN II 1, 1103a24-26.

¹¹ EN I 13, 1102a5-6. Sobre esta cuestión: Vigo, A., *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*, Santiago de Chile, Universidad de los Andes, 1997.

de modo que sería absurdo afirmar que son contrarias a la naturaleza. Hay, en cambio, en el hombre una “aptitud natural para recibirlas”. Esta aptitud se observa no sólo en sus potencias intelectuales, la razón y la voluntad, sino también en sus apetitos, ya que también en el hombre lo apetitivo “participa de algún modo” de la razón, “en cuanto le es dócil y obediente”.¹²

Es difícil agotar todo lo que contiene la fórmula aristotélica de que hay (en el hombre y, más específicamente, en algunas de sus potencias) una aptitud natural para recibir a las virtudes. Baste aquí con decir que el lugar apto para el crecimiento de las virtudes es todo aquello que en el hombre es *ad opposita*. En sentido estricto, no cabe hablar de virtudes en el aparato digestivo o en el ojo, porque ambas capacidades tienen una finalidad muy precisa y la logran sin necesidad de entrenamiento.¹³ Estas potencias son unidireccionales, actúan de modo necesario: *ad unum*. En cambio, las potencias que dicen relación a lo verdadero y lo falso, a lo bueno y lo malo, o a determinados placeres, presentan una cierta ambigüedad. Así, con respecto a estas realidades podemos comportarnos de modo variable. De hecho se ve que los hombres actúan de modo muy diverso ante el bien o el placer; tan diferente, que pueden desarrollar modos de vida muy distintos o incluso opuestos. Lo propio de las potencias racionales, entonces, es ser *ad opposita*, bidireccionales. Lo que hace la virtud (o el vicio) es volver a instalar en ellas una cierta unidireccionalidad. Por eso en la tradición aristotélica se dice que las virtudes constituyen una suerte de segunda naturaleza. Lo propio del virtuoso es comportarse de una determinada forma frente a ciertos estímulos y objetos. Esa forma de comportarse es estable y en un cierto sentido parece natural.

En el caso de la inteligencia y la voluntad, entonces, esa aptitud natural para recibir a las virtudes reside en su carácter bi-

¹² EN I 13, 1102b30-32.

¹³ Las potencias irracionales “limitan su actividad a una sola cosa” (*Met.* IX 5, 1048a8).

direccional. Así, la voluntad puede acostumbrarse a dar a cada uno lo que le corresponde, y en este sentido el hombre llega a ser justo. Pero también en algunas de sus capacidades irracionales el hombre puede ser guiado por la razón, y en esa misma medida allí cabe la virtud. Por eso alabamos a los valientes y a los templados, que se comportan de una manera adecuada frente a los peligros y a los placeres. No obstante que gran parte de los peligros y los placeres tienen que ver más con lo animal que con lo racional en el hombre, éste tiene la posibilidad de dejarse guiar en dichos campos por la razón. Otro tanto sucede con los animales domésticos y amaestrados, que están en condiciones de seguir una razón, aunque no propia sino ajena. No cabe, en cambio, amaestrar a las plantas o a ciertos animales muy elementales que no poseen esa ambigüedad mínima —expresada, por ejemplo, en un determinado nivel de relación con el placer y el dolor— que les permita adquirir ciertos hábitos o, en sentido analógico, una cierta forma de virtud.

IV. LA PRAXIS TRANSFORMA AL SUJETO

Otra diferencia entre las virtudes y las cosas estrictamente naturales estriba en que en aquellas cosas que poseemos por naturaleza primero se tiene la capacidad y luego el acto: así, primero tenemos el ojo y luego vemos. En cambio en las virtudes sucede todo lo contrario, los actos son los que dan origen a la facultad: “adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo”.¹⁴ La praxis tiene aquí una función creativa: puesto que las virtudes no se tienen de modo espontáneo, es la praxis quien les da origen. Las acciones determinan la existencia de los hábitos.¹⁵ Así está Aristóteles en condiciones de establecer un principio que será famoso: “Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”.¹⁶

14 EN II 1, 1103a31-32.

15 EN II 2, 1103b30-31.

16 EN II 1, 1103a32-33.

Para explicar qué significa este principio, Aristóteles recurre, en primer lugar, a ejemplos tomados de las artes, que además resultan fácilmente comprensibles. Así, “nos hacemos constructores construyendo casas y cítaristas tocando la cítara”.¹⁷ De igual manera sucede en el campo ético, donde “practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes”.¹⁸

En segundo término, el Estagirita recurre a otro argumento para explicar cómo las virtudes se originan por actos previos, tomado esta vez de la praxis política, que también resulta cercana a su público.

Prueba de ello —dice— es lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y esa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo.¹⁹

Esta vez se refiere al sentido mismo de la actividad legislativa: las leyes pretenden acostumbrar a los hombres a realizar ciertos actos que se consideran buenos y a evitar otros que se estiman malos. El lector actual probablemente no comparta ese aparente optimismo, en orden a que la legislación puede hacer buenos a los hombres. Sin embargo, no es precisamente el optimismo lo que mueve a Aristóteles a insistir en el papel educativo de las leyes. Hacia el final de la *Ética* hará ver que “la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes”, de modo que será necesario moverlos externamente, con premios y castigos, a la práctica del bien, para que se vayan acostumbrando a realizar actos buenos y dejen de serles penosos. Se requiere, entonces, de un orden recto que no se limite a meras exhortaciones, sino que vaya acompañado de fuerza,²⁰

17 EN II 1, 1103a33-34.

18 EN II 1, 1103a34-1103b2.

19 EN II 1, 1103b2-6.

20 EN X 9, 1180a18.

pues “la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad”.²¹ Esa fuerza, sin embargo, no debe ejercitarse a título personal, sino precisamente amparada en la ley.²² Lo dicho, entonces, viene a explicitar la idea de que los hábitos se adquieren por repetición de actos.

No satisfecho con lo anterior, Aristóteles agrega otra constatación que viene a reforzar la idea de que determinados actos, en la medida que sean repetidos, van dejando una huella en el sujeto: el mismo tipo de actos produce la virtud y el vicio. “Las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen”.²³ Para explicar esta aparente paradoja recurre una vez más a ejemplos tomados de las artes: “pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos”.²⁴ La diferencia, entonces, no está en lo que se hace, sino en la manera de hacerlo. Si los actos se realizan bien darán origen a una habilidad; si se hacen mal, a una deficiencia en la actividad que corresponda.

Y lo mismo —continúa— ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.²⁵

21 EN X 9, 1180a4-5.

22 “Los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien” (EN X 9, 1180a22-25).

23 EN II 1, 1103b7.

24 EN II 1, 1103b8-11.

25 EN II 1, 1103b13 ss.

El cuarto argumento que Aristóteles aporta para mostrar cómo la praxis transforma al sujeto está tomado de la existencia misma de los maestros. Tan importante es el modo de comportarse, el realizar bien las diversas actividades, que es necesario recibir una ayuda para no desviarse. “Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos”. Pero nuestra experiencia nos indica que tanto en el campo técnico como en el moral se da esa ambigüedad que conduce en definitiva a que nos desarrollemos o nos empeoremos mediante las actuaciones. El maestro es fundamental no porque sus palabras sean simplemente sabias, porque nos exponga una serie de reglas para actuar con éxito, sino porque constituye un modelo, es decir, alguien a quien podemos mirar e imitar. Y en la medida en que hagamos las cosas —tocar la cítara, hacer casas— como las hace él iremos adquiriendo ciertas destrezas. Aquí la norma deja de ser abstracta, pues resulta encarnada en un sujeto singular, que está al alcance de nuestra percepción. A diferencia de la *Física* o de la *Metafísica*, en la *Ética a Nicómaco* aparecen nombres concretos, no sólo de autores que enseñaron determinadas doctrinas, sino de personas que hicieron cosas o que tuvieron ciertas virtudes (Pericles,²⁶ Fidias,²⁷ Policletos,²⁸ Héctor²⁹) o defectos (Sardanápalos).³⁰ El maestro, empero, no sólo constituye un ejemplo, sino alguien que explícitamente corrige las deficiencias del discípulo.

V. IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN

La aptitud natural que tiene el hombre para adquirir virtudes está sujeta en una apreciable medida a las circunstancias de su propia historia. Hay ciertas edades en las que resulta más fácil

²⁶ EN VI 5, 1140b7-8.

²⁷ EN VI 7, 1141a9.

²⁸ EN VI 7, 1141a10.

²⁹ EN VII 1, 1145a20.

³⁰ EN I 4, 1195b22.

adquirir hábitos. Por eso, repite con insistencia Aristóteles: “no tiene poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”.³¹ El carácter del hombre es más plástico a temprana edad y, al igual que en el aprendizaje de las artes, resulta más fácil adquirir ciertos modos de actuar cuando se es más joven. Por tanto, quien no tuvo la educación debida, no podrá alcanzar un grado elevado de florecimiento humano. La ética de Aristóteles no funciona con el esquema de conversión, habitual en la tradición judeocristiana. Lo relevante en ella no es una decisión momentánea, sino la huella que va dejando en el hombre una sucesión de actos a lo largo de su vida, las disposiciones.³²

Pero aunque la juventud sea una ventaja para la adquisición de ciertos hábitos, sin embargo no es —en la perspectiva aristotélica— un periodo adecuado para la vida moral plena. Al comienzo de la *Ética* se nos recuerda que el joven no es oyente adecuado en estas materias, por dos razones: la primera, fáctica, porque suele dejarse llevar de sus impulsos;³³ la segunda, necesaria, porque carece de experiencia.³⁴ El joven no debe recibir lecciones, sino órdenes. Y se da entonces una notable paradoja, porque el hecho de que el hombre joven no sea un oyente adecuado de las lecciones de ética no significa que el hombre entrado en años lo sea, porque muchas veces será demasiado tarde, el carácter estará formado, y cambiarlo resultará muy lento y trabajoso. Aquí se ve la importancia que Aristóteles le atribuye a las condiciones fácticas del sujeto para el desarrollo de su vida

31 EN II 1, 1103b23-25.

32 En realidad no hay contradicción entre ambas perspectivas. De una parte, Aristóteles se refiere a los casos ordinarios: las conversiones, cuando se producen, son una excepción. Y la figura cristiana del converso no excluye, sino que exige, la necesidad de confirmar esa decisión con actos —muchas veces difíciles— que sean conformes a ese nuevo proyecto de vida.

33 EN I 3, 1095a5 (habla de la aptitud del joven para oír lecciones sobre la política, pero también vale para la ética, que, en la visión de Aristóteles, es parte de la política, EN I 2, 1094b10-11).

34 EN I 3, 1095a3-4.

moral. El oyente adecuado es un adulto, pero no cualquiera,³⁵ sino aquél que ha sido bien educado desde joven.³⁶ Pero el haber sido bien educado —o bien alimentado— no es mérito del sujeto en cuestión sino de la cultura, la familia y la ciudad en la que fue formado. El resto de los hombres, en cambio, quedará en una situación desmedrada: o son esclavos, y por tanto incapaces de una vida plenamente conforme a la razón, o si son libres serán personas que viven conforme a sus impulsos, lo que los asemeja a los animales.³⁷

La ética de Aristóteles dista de ser una ética universalista. Sus sujetos no son todos iguales. Las exigencias a las que están sometidos son también muy diferentes. De ahí que la ética tenga que ser una parte de la política,³⁸ porque sin ésta no se darán las condiciones de posibilidad necesarias para el desarrollo de las virtudes. Si la virtud y su adquisición fuese una cuestión meramente teórica, transmisible como se transmite cualquier información, entonces todos los hombres podrían acceder a ella en una medida semejante. Pero no es así.

Lo notable es que esta ética, aunque no sea universalista, al menos en el sentido moderno de la expresión, sin embargo está igualmente lejos del relativismo, pues resulta claro que no todos los modos de vida son equivalentes o paragonables. Para los criterios modernos podrá parecer injusto que se afirme al mismo tiempo la existencia de un ideal de perfección moral y el hecho de que no todos pueden conseguirlo. Pero ese es un problema para nosotros, no para Aristóteles. Da la impresión que para él en esta materia sucede algo semejante al desarrollo físico o la práctica de un deporte. Existe un ideal de excelencia física, pero para lograrlo hay que recibir una determinada alimentación y un

³⁵ EN I 3, 1095a7.

³⁶ EN II 3, 1104b11-13.

³⁷ EN I 5, 1095b19-22.

³⁸ Sobre este tema: Ritter, J., “‘Politik’ und ‘Ethik’ in der praktischen Philosophie des Aristoteles”, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 106-132.

cierto entrenamiento que, de hecho, la mayor parte de los hombres no ha tenido.

VI. CONDICIONES PARA QUE EL ACTO SEA VIRTUOSO

El planteamiento de que hay que realizar actos virtuosos para adquirir la virtud da origen a una objeción inmediata, que Aristóteles mismo recoge al comienzo del capítulo 4 del libro II: “Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y morderos practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos y morderos, lo mismo que si practican la gramática y la música son ya gramáticos y músicos”.³⁹ Para responder a esta objeción parte nuevamente recurriendo en primer lugar a una comparación con las artes o técnicas. En efecto, se pregunta si acaso en ellas se da este mismo problema,⁴⁰ es decir si los que practican la gramática o la música quiere decir que son ya gramáticos o músicos. La respuesta es negativa. No basta para ser gramático el que uno haga ocasionalmente algo que está de acuerdo con las exigencias de la gramática. Puede haberlo hecho por casualidad o siguiendo exactamente las indicaciones de otro sin el cual no sería posible realizar bien la misma tarea.⁴¹ Quizá de niños oímos la fábula de aquel burro que sopla una flauta y obtiene una nota hermosa. Puede suceder, pero eso no transforma al burro en músico, ya que si acertó es, como dice la moraleja, por casualidad. Para que exista el hábito de la gramática Aristóteles exige mucho más que un acierto ocasional: “uno será gramático si hace algo grammatical y grammaticalmente, es decir de acuerdo con la gramática que él mismo posee”. Hacer las cosas grammaticalmente exige hacerlas como las haría el gramático, con el mismo conocimiento, estabilidad y fa-

39 EN II 4,1105a17-21.

40 EN II 4,1105a21.

41 EN II 4,1105a22-23.

cilidad suyos. Es decir, los actos que con el correr del tiempo van a dar origen a un hábito tienen que coincidir materialmente con los que haría aquél que ya lo tiene, pero el aprendiz los realizará con esfuerzo y guiado por su maestro. Sólo con el correr del tiempo irá adquiriendo la respectiva destreza, los comenzará a experimentar como algo propio y eso será señal de que está adquiriendo o ha adquirido el hábito respectivo.

Pero tampoco hay que tomarse demasiado al pie de la letra las analogías que Aristóteles hace entre las virtudes y el arte. Después de decir que ni siquiera en el arte se produce aquello de que el que realiza un acto que coincide con los objetos de un hábito tiene ya ese hábito, el Estagirita marca las distancias para responder de modo aún más definitivo a la objeción que se le había planteado. La diferencia reside en el carácter transitivo del arte frente a la inmanencia de la praxis. En el caso del arte, lo importante es que la obra resulte bien hecha, en el de la praxis virtuosa, lo relevante son las disposiciones del sujeto que actúa:

Además, tampoco son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes; en efecto, los productos del arte tienen en sí mismos su bien; basta, pues, que reúnan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justas o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas.

La perfección de la obra realizada no basta; para que estemos en presencia de una virtud ética se requiere una perfección en el sujeto, el cumplimiento de ciertas condiciones

La primera condición de la acción virtuosa es que sea hecha “con conocimiento”.⁴² Este conocimiento no es meramente especulativo. Más bien consiste en una familiaridad con lo que se va a hacer, un saber qué es lo que corresponde hacer aquí y ahora porque se ha hecho antes muchas veces. Se trata no de saber por saber, sino de saber hacer. Si “lo que hay que hacer sabien-

42 EN II 4, 1105a30-31.

do, lo aprendemos haciéndolo”,⁴³ entonces la primera señal de que tenemos el hábito respectivo es que sabemos lo que hay que hacer, ya no tenemos aquellas dudas que son propias de los principiantes.

La segunda condición de la acción virtuosa es que el sujeto debe elegirla. No hay virtud si la conducta resulta forzada. Tampoco la hay —al menos plena— mientras el sujeto esté simplemente imitando lo que hace el maestro o sea movido por la fuerza de la ley. El acto virtuoso debe nacer de la voluntad del hombre, ser la manifestación externa de su querer interior. Pero no basta con cualquier elección: es necesario que el sujeto actúe “eligiéndolas por ellas mismas”.⁴⁴ Aquí vemos una vez más la diferencia que existe entre el mundo de la ética y el de la técnica. En las técnicas, las cosas se eligen en vistas de algo que está más allá de ellas. Es el mundo de los instrumentos. En cambio en la ética la acción realizada es un fin en sí misma.

Por último, las acciones son virtuosas si el sujeto “las hace en una actitud firme e incombustible”.⁴⁵ Una de las señales de que estamos en presencia de una virtud es que se trata de un hábito difícilmente removible. Al virtuoso le resulta desagradable proceder de otra manera, en cambio le es deleitable realizar los actos propios de la justicia, la templanza o la virtud que corresponda.⁴⁶ Se ha acostumbrado a actuar de una determinada manera en cierto tipo de asuntos. Por eso decía Aristóteles al inicio del libro II que la virtud ética “procede de la costumbre”.⁴⁷ Las condiciones relativas a la voluntad “son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos o morigerados”.⁴⁸

43 EN II 1, 1103a32-33.

44 EN II 4, 1105a31.

45 EN II 4, 1105a32.

46 EN II 3, 1104b4-5.

47 EN II 1, 1103a17.

48 EN II 4, 1105b4-5.

En el caso de las artes o técnicas (que son virtudes meramente intelectuales o manuales), las condiciones referentes a la voluntad son irrelevantes. Para ser un buen gramático o un buen músico lo que se necesita es saber gramática o música, e incluso es posible seguir siéndolo aunque voluntariamente se realice algo distinto de lo que exigen la gramática o la música. Aristóteles llega a decir que es mejor técnico aquél que comete un error a sabiendas que el que lo hace inadvertidamente.⁴⁹ Así, un médico que causa una lesión adrede a su paciente es mejor médico —sabe más medicina— que aquél que lo hace inadvertidamente.⁵⁰ Esto nos muestra que para ser un buen médico lo que se necesita es saber. Naturalmente, ese médico que hace el mal adrede podrá ser buen médico, pero no será un buen hombre. Pero ese es un problema distinto, harina de otro costal.

Muy distinto es el caso de las virtudes éticas. Aquí las que importan son precisamente las condiciones relativas a la voluntad: la elección (por sí mismas) y la estabilidad del hábito. Éstas son las condiciones que se logran especialmente por la repetición de los actos. La primera porque la repetición da la facilidad para elegir e incluso el deleite; la estabilidad porque la reiteración de actos deja a la voluntad orientada en una dirección. ¿Y qué papel desempeña el conocimiento en las virtudes éticas? Si por conocimiento entendemos el conocimiento meramente especulativo, tendremos que decir que su presencia es irrelevante: “para la [posesión] de las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás [condiciones] no

49 EN VI 5, 1140b22-23.

50 Hoy quizás no pondríamos este ejemplo, ya que nuestra consideración de la medicina es diferente. Sin embargo la idea sigue siendo válida si la aplicamos, por ejemplo, a un mecánico o a un electricista. En todo caso, tampoco Aristóteles pone explícitamente el ejemplo del médico, pero parece tenerlo en mente (*cfr. EN VI 5, 1140b22-23* en relación con *Met. IX 2, 1046b4 ss.*, donde al tratar de las potencias racionales el Estagirita pone la medicina como ejemplo de potencia bidireccional, que puede usarse para curar, pero también para enfermar o matar).

la tienen pequeña, sino total, ya que son precisamente las que resultan de realizar muchas veces actos justos y morigerados".⁵¹

Con lo dicho se despeja definitivamente la objeción de circularidad que se podía presentar a Aristóteles, ya que —como se había insinuado antes— lo importante para la existencia de las virtudes no es lo que aisladamente puede hacerse, sino el cómo se hace. “Por tanto —concluye—, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado”:⁵² aquí se refiere a la perfección objetiva de lo que se realiza; “y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados”,⁵³ es decir, con las condiciones de la voluntad que se expresaron antes: aquí atiende Aristóteles a la perfección subjetiva de la acción, al cómo se hace.⁵⁴

VII. “ES COSA TRABAJOSA SER BUENO”

Lo visto nos lleva a reconocer dos etapas en la formación y consolidación de los hábitos. Una primera en la que hay que realizar actos, muchas veces bajo la guía de un maestro y de la ley, que coinciden materialmente con los actos propios de la virtud. En esta etapa hay que aprender haciendo. En un segundo momento, si lo anterior se ha hecho adecuadamente, el sujeto está en condiciones de “hacer sabiendo”. Le resulta fácil saber qué es lo que tiene que hacer, elegirlo y llevarlo a cabo con voluntad firme. Incluso es para él deleitable o al menos no le produce un

51 EN II 4, 1105b2-5. Naturalmente, un cierto conocimiento teórico es necesario indirectamente, en cuanto se refiera a las condiciones fácticas de la acción. Asimismo, la praxis supone también la admisión de los primeros principios especulativos: en efecto, no cabe elegir hacer y no hacer algo al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista.

52 EN II 4, 1105b5-7.

53 EN II 4, 1105b7-9.

54 “No se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino *al que lo hace de cierta manera*” (EN II 5, 1105b32-1106a1).

desagrado.⁵⁵ Esta segunda etapa es tanto o más dinámica que la anterior. Así, para ser virtuoso se requiere realizar ciertos actos, pero cuando ya se es virtuoso esos actos se realizan todavía mejor.⁵⁶ Es un proceso que no termina.

Sin embargo, es fácil advertir que la primera etapa es particularmente difícil: “es cosa trabajosa ser bueno”, reconoce Aristóteles.⁵⁷ Además es riesgoso, porque quien se lanza a actuar, incluso con empeño, puede errar el camino y —por falta de la guía adecuada o por otras causas— llegar a adquirir un vicio en vez de la virtud que intentaba. Si los malos constructores llegaron a ser tales construyendo, probablemente no fue por falta de empeño. Quien no se empeña simplemente no llega a ser constructor, ni bueno ni malo. La tragedia del mal constructor es, entre otras, la de que con el mismo cúmulo de esfuerzos podría haber llegado a buen destino, pero le falló el cómo. Y todo hace pensar que con las virtudes sucede otro tanto. Muchos hombres, por ejemplo, han arruinado su constitución física por haber hecho ejercicios demasiado fuertes, o queriendo ser morigerados han terminado por ser insensibles. Además, el juicio propio en estas materias frecuentemente se engaña, porque las disposiciones de la voluntad y las pasiones pesan sobre la inteligencia. Quien en realidad es cobarde ve los peligros mayores de lo que son y piensa que el valiente no es tal, sino temerario. El comportamiento virtuoso exige —como se sabe— elegir un justo medio entre dos extremos viciosos, pero ¿cómo lograrlo?, ¿cómo conseguirlo si, en principio, los que aciertan a dar con él son precisamente los virtuosos y nosotros aún no lo somos aunque queramos serlo? El temor a equivocarse retrae a muchos de actuar, pero esas omisiones también tienen consecuencias sobre el carácter. Es comprensible que algunos prefieran la pasividad al riesgo de equivocarse, pero si Aristóteles tiene razón y la fe-

55 EN II 3, 1104b5-9.

56 EN II 3, 1104a32-1104b1.

57 EN II 9, 1109a23.

licidad está conectada con algún tipo de praxis, entonces la pasividad es un error fundamental: no entraña el riesgo de equivocarse porque ya es en sí misma una equivocación. Es el caso en que el remedio resulta peor que la enfermedad.

Estamos, entonces, ante una tarea difícil. Sin embargo, Aristóteles piensa que tenemos algunas ayudas. Ya las mencionamos: en primer lugar, los maestros y los modelos. Pero esto tampoco es sencillo, puesto que tanto en el tiempo de Aristóteles como hoy hay maestros y modelos de muy distinto tipo, y una de las características de los novatos es no distinguir bien los buenos de los malos.⁵⁸ Y quien siga a un mal maestro o a un modelo deficiente llegará a ser mal constructor, mal músico o, lo que es peor, mal hombre. Y estamos hablando de personas de buena voluntad, de esas que espontáneamente buscan un maestro o un modelo que seguir. Los otros, que son la mayoría, tienen que ser movidos desde fuera por la ley. Y esta virtud a la que se llega a fuerza de acostumbrarse a evitar el mal por temor al castigo nunca podrá ser una virtud muy elevada. Es quizás suficiente para que la sociedad funcione medianamente bien, pero no podrá constituir ni de lejos un ideal de excelencia humana.

Además de la educación, que está dada por los maestros y la ley, Aristóteles nos dice que para actuar bien es muy importante la experiencia. Pero volvemos a encontrarnos ante un problema, porque el joven carece de ella y quien ya la tiene la aprovechará una vez que esté adelantado en el camino de la virtud. Pero si no ha sido bien guiado, porque por ejemplo tuvo un mal maestro, poco sacará con tener experiencia.

58 El problema de encontrar un maestro para la virtud —y el de si la virtud puede ser enseñada— ya fue planteado por Platón en el *Menón* y el *Protágoras*. En *Menón* 71b se presenta la cuestión y en 92c y ss. Sócrates muestra que incluso hombres tenidos por virtuosos, como Temístocles y Pericles, no han podido ser ellos mismos maestros de la virtud. Una desorientación análoga es la que sufre el joven Hipócrates en una escena del *Protágoras* (311b y ss.), que da origen a la discusión entre Sócrates y Protágoras en 319d y ss., en donde el primero reafirma lo dicho en *Menón* 92c y ss.

Sin embargo la situación sólo se torna desesperada si se olvida el consejo aristotélico de no pretender en estas materias una exactitud absoluta. Dicho con otras palabras, si se pretende recorrer el camino de la vida sin el ingrediente del riesgo. Pero, según Aristóteles, ni la ética es una disciplina exacta ni la adquisición de las virtudes un proceso lineal y predecible, puesto que, digámoslo de nuevo, “lo que hay que hacer sabiendo lo aprendemos haciéndolo”.⁵⁹ La cuestión de la elección del maestro no es tan grave, porque no lo elige el discípulo sino sus padres o los miembros de la polis, que son personas que ya han alcanzado un grado de virtud y están en condiciones de saber qué es lo que les conviene a los principiantes. Que esto hiera la sensibilidad contemporánea, que valora enormemente la autodeterminación incluso en el proceso educativo, es cuestión que no alcanzó a preocupar al Estagirita. Pero, ¿y qué ocurre si no se está en la familia correcta o en la sociedad adecuada? Significa tan sólo que esa persona no podrá alcanzar el grado de excelencia al que llegan quienes sí cumplen con esas condiciones.

VIII. ¿CÓMO EVITAR EL ERROR?

Lo dicho hasta ahora nos lleva a reconocer que no son pocas las dificultades para quien quiera ser virtuoso. Las hay externas e internas. Dentro de las primeras hay que recordar que las acciones son siempre singulares y los singulares son difíciles, pues no se dan nunca puros, sino que están afectados por infinitas circunstancias que no se pueden desatender pues son muy importantes, tan importantes que pueden hacer que un acto bueno termine siendo malo. Además, yendo a las dificultades del propio sujeto, no podemos pretender que juzgamos con imparcialidad. Esto sucede no sólo porque en la medida en que tengamos algunos vicios la falta de rectitud del apetito puede producir una deformación en nuestro juicio. Hay también otros factores, como

59 EN II 1, 1103a32-33.

el riesgo del engaño. En efecto, dice Aristóteles que los extremos viciosos tratan de adjudicarse el terreno intermedio, presentándose como equilibrados, y muchas veces podemos elegir algo vicioso porque vemos a la virtud como un mal, una exageración. Además, si nadie es buen juez en causa propia, ¿hay alguna causa en la que estemos más involucrados que en la de nuestras propias acciones? Para dificultar aún más las cosas, Aristóteles nos dice que las virtudes están estrechamente relacionadas con los placeres y los dolores, lo cual parece producir una nueva deformación en nuestro juicio, puesto que buscando el placer y rehuyendo el dolor podemos llegar a muy mal puerto.

Todo esto refuerza la idea de que la ética no es precisamente una ciencia exacta ni en sí misma ni en el objeto de su estudio. Da la impresión de que en ella, más que en ninguna otra materia, tenemos que proceder por ensayo y error.⁶⁰ El error es inevitable. Pero el error en el terreno moral se llama mal. Y la idea de que el mal sea inevitable, aunque se trate de una necesidad de hecho, no es muy halagüeña. Este problema podría salvarse estableciendo una asimetría entre el error y el mal, diciendo que no todos los errores son reprochables, o por lo menos no lo son en la misma medida, pues algunos son excusables. El propio Aristóteles deja explícitamente abierta una salida en esa dirección.

Con todo, el esquema de ensayo y error, aunque pueda ser útil para hacerse una idea de la enorme diferencia que existe entre la ética aristotélica y aquellas de corte racionalista, debe ser

60 El papel del error en el aprendizaje práctico ha sido puesto de relieve especialmente por F. Inciarte (*cfr. El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 203 y ss., donde pone de relieve que la *recta ratio* es en realidad siempre una *correcta ratio*). Entre otros estudios suyos sobre el tema, cabe destacar: “Theorie der Praxis als praktische Theorie”, en Engelhardt, P. (ed.), *Zur Theorie der Praxis*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1970, pp. 45-64; “Theoretische und praktische Wahrheit”, en Riedel M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Band II, Rombach, 1973, pp. 155-170; “Praktische Wahrheit”, en Gerhardt, V. y Herold, N., *Wahrheit und Begründung*, Würzburg, Königshausen-Niemann, 1985, pp. 45-69.

matizado o al menos complementado con tres tipos de razones, tomadas de la propia *Ética a Nicómaco*.

En primer lugar, el sujeto que actúa no parte de cero. Aunque las virtudes son una creación de la praxis, ellas vienen a conformar unas potencias —la inteligencia, la voluntad y los apetitos— que no son ellas mismas frutos de la acción sino presupuestos suyos. Además, estas potencias ya poseen ciertas características, que forman el carácter. Así, aunque Aristóteles en el libro II afirme que las virtudes no son por naturaleza, en el libro VI, al hablar de la prudencia, reconoce que —en un sentido menos estricto— el carácter de cada hombre está ya dotado de ciertas virtudes naturales: “Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera”.⁶¹ En efecto, estas virtudes naturales se distinguen de la “virtud por excelencia”⁶² en que no están sometidas aún a la razón y, por eso mismo, no se dirigen necesariamente hacia el bien e incluso pueden volverse en contra del que las posee: “También los niños y los animales tienen estas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas”.⁶³ La existencia de unas disposiciones naturales del carácter facilitan al hombre la tarea de adquirir las virtudes. Además, afirma Aristóteles que existe una cierta connaturalidad entre las potencias y sus objetos. En el caso de la inteligencia, ella no sólo tiene la capacidad de conocer las cosas inmutables y necesarias, sino también las contingentes y variables, de modo que no penetra en terreno extraño al ocuparse de la guía racional de la acción, puesto que conoce esos objetos “por cierta semejanza y parentesco”.⁶⁴ Estas razones se suman a las dadas anteriormente para explicar en qué

61 EN VI 13, 1144b4-8.

62 EN VI 13, 1144b4.

63 EN VI 13, 1144b8-10.

64 EN VI 1, 1139a10.

sentido los hombres tienen una aptitud natural para recibir las virtudes.

Por otra parte, dentro de este primer grupo de razones, Aristóteles reconoce que hay algunos principios que resultan evidentes para todos. Así, al menos “que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto”.⁶⁵ Naturalmente con esto no basta para llevar a cabo una acción buena, pero constituye un comienzo, lo mismo que la constatación de límites infranqueables, a saber, la existencia de ciertas acciones que no cabe realizar en ningún caso, pues son directamente contrarias a la recta razón:

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal.⁶⁶

Si a lo anterior sumamos la ayuda que supone el vivir en una familia y en sociedad,⁶⁷ donde se reciben enseñanzas, se observan de cerca modelos dignos de imitar y se conocen y siguen las leyes, tenemos que la ayuda que recibe el sujeto es mayor que la que se podría pensar en un comienzo. Es conveniente poner de relieve que, en la perspectiva del Estagirita, la tradición moral no constituye un obstáculo para el desarrollo del individuo, sino muy por el contrario: el bien y el mal se observan no en abstracto, sino encarnados en comportamientos muy determinados. Además, para el estudioso, las opiniones morales, aunque

65 EN II 2, 1103b31-32.

66 EN II 6, 1107a9-17.

67 EN I 7, 1097b9-11.

sean diversas e incluso en algunos casos contradictorias, constituyen un inestimable punto de partida. En efecto, se parte de ellas viendo las más difundidas o verosímiles, para ir determinando lo que tienen de razón y constituyendo así la ética como disciplina.

Como si lo dicho fuera poco, también contamos con el aporte que significa la experiencia, que tiene incluso más valor práctico que los conocimientos éticos.⁶⁸ Es cierto que los jóvenes carecen de ella, pero pueden recurrir en cambio a la experiencia ajena, de sus mayores. En efecto, “no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente”.⁶⁹ Además, toda la discusión aristotélica acerca de la felicidad y los modos de vida mediante los cuales los distintos tipos de hombres la buscan, nos muestra que él parte de la base de que podemos comparar los distintos modelos de hombres y juzgar entre ellos, para discernir cuáles responden más plenamente a un ideal deseable de excelencia humana y cuáles son simplemente una invitación a vivir una vida animal, indigna del hombre.

Pero hay también un segundo tipo de razones que nos muestran que tenemos los medios suficientes como para llevar adelante una vida buena. Aquí hay que reseñar un cierto método que da Aristóteles para acertar en la elección moral. Sabido es que los actos virtuosos exigen hallar un término medio. Sabido es también que el acertar no es tarea sencilla:

...en todas las cosas es trabajoso hallar el medio, por ejemplo, hallar el centro del círculo no está al alcance de todos, sino del que sabe; así también el irritarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y también dar dinero y gastarlo; pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y en el momento oportunos, y por la

68 EN II 7, 1141b17; EN II 8, 1142a12-21.

69 EN VI 11, 1143b10-13.

razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil; por eso el bien es raro, laudable y hermoso.⁷⁰

La solución reside en dirigir nuestra elección apartándonos más de aquel extremo hacia el cual nos sentimos más inclinados:

Por esto, aquél que se propone como blanco el término medio debe en primer lugar apartarse de lo más contrario, como aconseja Calipso: ‘De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave’. Porque de los dos extremos el uno es más erróneo y el otro menos, y ya que acertar en el medio es extremadamente difícil, por lo menos, como suele decirse, en la segunda navegación hay que tomar el mal menor.⁷¹

Para llevar a cabo este procedimiento no cabe dar reglas generales, puesto que los hombres son diferentes y sus caracteres los inclinan en distintas direcciones.⁷² El índice para saber a qué nos inclina nuestro propio carácter está dado por el placer y dolor que sentimos ante ciertos objetos. Como el placer y dolor introducen una distorsión en nuestro juicio, será necesario inclinarse en sentido contrario para compensar este efecto y acertar en la elección.⁷³

70 EN II 9, 1109a23-29.

71 EN II 9, 1109a29-36. No cabe entender la inclusión de ese proverbio en un sentido utilitarista, como si Aristóteles afirmara aquí la licitud de realizar males para lograr bienes, puesto que, además de estar citando un proverbio, está razonando en el nivel del conocimiento (muchas veces dificultoso) de la realidad y no en el de la relación medio-fin.

72 Alejandro Vigo piensa que este modo de proceder tiene lugar en los casos en que resulta muy difícil, si no imposible, la determinación del medio (*Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-Múnich, Karl Alber, 1996, p. 83, nota 64). Efectivamente, como él mismo señala, se trata de un criterio secundario (Aristóteles mismo cita un proverbio que refuerza esa idea, 1109a36), sin embargo, si se tiene presente que en el que recién está adquiriendo las virtudes las pasiones cumplen un papel desviante en el juicio, dicho criterio adquiere un papel muy relevante para el aprendiz (y de él se está tratando en todo este pasaje de EN II 9). El método que aquí se expone, por tanto, sólo es secundario respecto del hombre virtuoso.

73 Así, “debemos considerar aquello a que somos más inclinados (porque

Muchos autores modernos y contemporáneos podrían criticar este modo de plantear el problema de la elección correcta, que parece demasiado influida por el mundo natural. Aristóteles llega a comparar la tarea de quienes se apartan del error para llegar al justo medio con la labor de quienes quieren enderezar una viga torcida, moviéndola en sentido contrario. Pero en realidad, a lo largo de su análisis el Estagirita muestra ser especialmente consciente de las condiciones fácticas que están debajo de nuestros juicios morales y de la necesidad de ser conscientes de ellas para evitar que factores inadvertidos los desvíen. Nuestra inteligencia está lejos de ser pura, autónoma e incondicionada.

En tercer lugar, cabe apuntar otra razón por la cual podemos llegar a buen puerto en esta empresa de adquirir las virtudes. En efecto, a lo largo de todo este proceso se va produciendo un fenómeno de retroalimentación. Así, si bien la virtud se origina por realizar cierto tipo de actos, a medida que los vamos realizando y se van transformando en costumbre quedamos en mejores condiciones de volver a realizarlos: los actos producen una habilidad y ésta produce mejores actos: “apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos”.⁷⁴ Con el correr del tiempo, la educación y el esfuerzo personal por realizar los actos correctos, se va logrando al interior del sujeto una armonía, en que la razón sabe lo que es bueno y los apetitos buscan eso mismo. Esa armonía entre una cabeza sensata y un corazón bien orientado es lo que Aristóteles llama verdad práctica: “puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que al elección sea buena, y tiene que ser lo

nuestra naturaleza nos lleva a distintas cosas). Esto se advertirá por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas” (*EN* II 9, 1109b1-7).

⁷⁴ *EN* II 3, 1104a32-1104b1.

mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica”.⁷⁵ Un hombre así podrá conocer adecuadamente el fin⁷⁶ y estará en condiciones de elegir acertadamente los medios que llevan a él; así, se va conformando progresivamente una especie de “ojo del alma” que permite ver en materias morales y permite la guía racional de la praxis. No estará acosado por tendencias contrapuestas, se puede decir de él que sabe realmente lo que quiere.⁷⁷ La suma de estos factores hace que el hombre vaya alcanzando su excelencia, una situación en la que la práctica del bien le resulta fácil y deleitable.

IX. SUBJETIVIDAD SIN SUBJETIVISMO

Sabido es que Aristóteles escribe su *Ética* en el contexto de una discusión intelectual con el relativismo de ciertos sofistas y el idealismo de Platón. Frente a ambos desarrolla una ética que tiene la originalidad de recalcar la importancia del sujeto y su situación sin caer por eso en el relativismo. Así, puede afirmarse por muchas razones la subjetividad de la ética: se trata de hallar un medio que es subjetivo; las virtudes sólo existen en los sujetos; el aprendizaje es una tarea que debe realizar cada uno; las circunstancias en que se halla el sujeto repercuten en su posibilidad mayor o menor de alcanzar la vida lograda; la posición de cada agente es diversa y diversas son, por tanto, las exigencias a las que está sometido; las disposiciones de carácter con que nace cada uno son diferentes; los errores y vicios a los que nos

75 EN VI 2, 1139a22-26.

76 “Este fin no aparece claro sino al bueno” (EN VI 12, 1144a33-34).

77 “Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son agradables las cosas que son por naturaleza agradables. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. La vida de éstos, por consiguiente, no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma” (EN I 8, 1099a12-15).

vemos expuestos son distintos, y cada hombre percibe el medio en que consiste la virtud de una manera original.

Sin embargo, todo lo anterior no lleva a Aristóteles a caer en el subjetivismo, sino que es integrado como condición de posibilidad de una teoría ética que admite que podemos alcanzar la verdad y el bien, es decir, que existen una verdad y una razón prácticas; que estamos en condiciones de juzgar incluso los comportamientos ajenos; que existen límites infranqueables, que no deben ser sobrepasados si se quiere actuar bien y que como lo recalcará en la *Ética*, no obstante la mutabilidad de las cosas humanas existen algunas que son justas por naturaleza y, por tanto, no todo queda entregado a la convención.

Cuando Aristóteles nos enseña que “lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”,⁷⁸ no nos pone ante una aporía. Nos recuerda, en primer lugar, que hay que actuar, que la pasividad es indigna del hombre. En segundo lugar, que la acción humana no se puede realizar de cualquier manera ni quedar entregada al juego de las emociones; muy por el contrario, para actuar bien tenemos que saber qué hacer. En tercer término, este saber cómo actuar no se aprende simplemente en los libros o reflexionando, sino que es un saber práctico, que se adquiere mediante el ejercicio. Por último, si aplicamos esa fórmula —que en principio es válida también para la técnica— al campo moral, nos hace ver que en ese ejercicio el hombre no sólo adquiere una habilidad, sino que se hace más bueno, virtuoso. Y si ser plenamente virtuoso es lo mismo que ser feliz,⁷⁹ entonces el “aprender haciendo” del que habla Aristóteles nos lleva a algo muy importante.

78 EN II 1, 1103a32-33.

79 EN I 13, 1102a5-6.