

Guía de lectura y trabajo para el curso

¿Qué es la ética?

Aristóteles, Kant y John Stuart Mill

Ana Maria C. Minecan

Primera edición: noviembre 2019
Segunda edición: diciembre 2025

Guía de lectura y trabajo para el curso: ¿Qué es la ética? Aristóteles, Kant y John Stuart Mill,
Ana Maria C. Minecan

Colección: Guías de lectura para
los cursos del Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

CEFA Ediciones – Centro de Estudios Filosóficos Alétheia
Madrid, 2025
www.anaminecan.com

ISBN-9798277908877

El papel de este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible y de fuentes controladas.

ÍNDICE

Clase 1 ¿Qué es la ética?	1
Clase 2 Los rasgos de la acción moral	13
Clase 3 ¿Existe la libertad?	23
Clase 4 Valoración y juicio ético	37
Clase 5 ¿Qué son los valores?	47
Clase 6 Los principios del relativismo	59
Clase 7 Aristóteles y la felicidad	69
Clase 8 El fin último de la vida	81
Clase 9 Naturaleza humana y virtud	91
Clase 10 Acción, hábito y carácter	103
Clase 11 El justo término medio	115
Clase 12 La amistad como virtud suprema	123
Clase 13 Immanuel Kant y la ética del deber	137
Clase 14 ¿Qué es una buena voluntad?	147
Clase 15 Mérito y felicidad	157

Clase 16 Los fundamentos deontológicos	167
Clase 17 La deriva de las inclinaciones	175
Clase 18 El imperativo categórico	187
Clase 19 Stuart Mill y la ética de la utilidad	199
Clase 20 Los fundamentos del utilitarismo	213
Clase 21 ¿El fin justifica los medios?	227
Clase 22 El cálculo de los placeres	237
Clase 23 El peso de la sociedad en los valores	247
Clase 24 La libertad de expresión	259
Clase 25 Declaración U. de los derechos humanos	271
Bibliografía	289
Cuestiones para reflexionar	295

CLASE 8 | EL FIN ÚLTIMO DE LA VIDA

La reflexión aristotélica sobre la ética se abre, en la *Ética a Eudemo* y en la *Ética a Nicómaco*, con una referencia a un epigrama delfico que distingue tres bienes: lo bello-justo, la salud y el placer de alcanzar lo que se ama. En esa triple enumeración se reconocen tres modos clásicos de comprender el bien: como justicia en el marco de la vida común, como bienestar corporal y como realización placentera del deseo. Aristóteles acoge esta tradición, pero la somete a crítica: rechaza la idea de que existan bienes inconexos y propone, como tesis de partida, que debe existir un bien único que sea a la vez moralmente justo, útil para la vida y placentero para quien lo alcanza.

El análisis se desplaza entonces al carácter teleológico de la acción humana. Toda acción se orienta hacia un fin, un “para qué” que le otorga sentido. De la multiplicidad de fines posibles surge la cuestión central: si es posible ordenar esos fines jerárquicamente y, sobre todo, si existe un fin último que no funcione como simple medio para otro resultado, sino como término definitivo de la búsqueda. A través de ejemplos cotidianos y de un razonamiento en cadena, Aristóteles muestra que, cuando se pregunta una y otra vez “para qué” se hacen las cosas, se llega finalmente a un punto en el que la pregunta deja de

tener sentido. Ese punto es la felicidad, *eudaimonía*, fin supremo que deseamos por sí mismo y nunca en vista de otra cosa.

A partir de aquí se abre un amplio examen de los estilos de vida que los seres humanos han considerado caminos hacia la felicidad. Aristóteles distingue tres grandes formas de vida: la vida centrada en los placeres materiales, la vida política orientada a la gloria y a los honores y la vida contemplativa e intelectual. Las dos primeras aparecen como inestables, sometidas a la fortuna, a la opinión de los demás y al desgaste de la lucha por la riqueza o el prestigio. La tercera se perfila como una posibilidad distinta, más resistente a las circunstancias externas y menos dependiente del reconocimiento social. Sobre este horizonte se entiende también la célebre afirmación aristotélica según la cual, entre la amistad y la verdad, debe preferirse la verdad, incluso cuando ello obligue a criticar la doctrina del propio maestro Platón.

| Conceptos principales

Bien ético-político: Forma de bien que se realiza en el marco de la comunidad y de las relaciones con otros, donde la justicia y el reconocimiento recíproco resultan decisivos.

Bien de utilidad o bienestar: Bien ligado a la conservación y al cuidado del cuerpo, entre cuyos ejemplos paradigmáticos se encuentra la salud. Se juzga en función de su provecho para la vida humana.

Bien de placer: Bien asociado al goce inmediato que acompaña a la consecución de un deseo o de una meta querida. Incluye tanto placeres sensibles como la satisfacción de alcanzar un objetivo largamente buscado.

Unidad del bien: Tesis aristotélica según la cual no es aceptable una fragmentación del bien en esferas inconexas. Debe existir un bien que

integre lo justo, lo útil y lo placentero en una orientación única y coherente de la vida.

Carácter teleológico de la acción: Rasgo definitorio, para Aristóteles, de las acciones humanas. Toda acción se orienta hacia un fin, explícito o implícito, que responde a la pregunta “para qué”. Esta estructura finalista permite clasificar y valorar las acciones.

Fin y medio: Distinción central de la ética aristotélica. Un medio es aquello que se persigue en vista de otra cosa, mientras que un fin es aquello que se desea por sí mismo. Un fin último es aquel respecto del cual ya no tiene sentido preguntar “para qué”.

Fin supremo: Nombre que recibe el fin último cuando se concibe como criterio ordenador de toda la vida. Debe ser perfecto y definitivo, autosuficiente y capaz de conferir sentido al conjunto de los otros fines parciales.

Eudaimonía: Término griego que suele traducirse por “felicidad”. Literalmente significa “tener bien el *daimón*” o espíritu. No se reduce al placer pasajero, sino que designa un estado de plenitud y de buena disposición del alma a lo largo de una vida entera.

| Resumen

La reflexión ética de Aristóteles se sitúa desde el inicio bajo el signo de un diálogo con la tradición griega. En la *Ética a Eudemo* cita un epigrama inscrito en uno de los muros del oráculo de Delfos que afirma que “lo más bello es lo más justo, que lo mejor es la salud y que lo más placentero es alcanzar aquello que se ama”. Esta breve sentencia concentra tres modos de comprender el bien que resultaban familiares al oído griego: el bien como justicia en el marco de la vida política, el bien como salud y bienestar corporal y el bien como

satisfacción del deseo. Aristóteles reconoce la pertinencia de esa triple distinción, pero considera insuficiente la separación rígida entre estos bienes que parecen conducir a caminos divergentes de realización humana.

Su primera tesis ética, formulada como programa de investigación, sostiene que debe existir un bien único capaz de integrar las tres dimensiones señaladas por el epigrama. El bien verdaderamente humano tendrá que ser *justo* en el plano ético y político, *beneficioso* para la vida concreta y al mismo tiempo *placentero* para quien lo alcanza. El filósofo rechaza, por tanto, la idea de que se pueda hablar de bienes irreductiblemente dispares, unos referidos a la utilidad, otros al mero placer y otros a la virtud pública, sin un marco común que los ordene. No se trata de elegir entre justicia, salud o amor, sino de comprender si hay una forma de vida en la que la justicia, el bienestar y el placer se articulen sin escindirse en proyectos inconexos.

Para avanzar en esa dirección Aristóteles se detiene en una característica fundamental de la acción humana: su estructura finalista. Toda acción, por simple que parezca, posee un “para qué” que la orienta. Levantarse del sofá para ir a buscar un vaso de agua, comer para saciar el hambre, estudiar para aprobar un examen o trabajar para ganar dinero son ejemplos cotidianos en los que se puede formular de manera explícita el fin que guía el gesto. Resultaría extraño encontrarse con alguien que, preguntado por qué camina en una determinada dirección, confesara no tener ningún motivo. Esta *orientación hacia fines* es lo que Aristóteles denomina el carácter *teleológico* de la acción.

Ahora bien, los fines que perseguimos son muy numerosos y heterogéneos. Con el mismo acto de cortar la carne de una persona, por ejemplo, se puede sanar a un enfermo, embellecer a alguien mediante una intervención estética, torturarlo o incluso matarlo. La descripción física de la acción no cambia, pero el fin al que se ordena convierte ese gesto en curación, adorno, castigo o crimen. A partir de esta constatación surge la pregunta decisiva: entre esa multitud de fines

posibles, ¿existe una jerarquía?, ¿hay fines superiores e inferiores?, ¿es posible identificar un fin supremo que oriente coherentemente toda una vida?

La respuesta aristotélica se articula mediante una distinción tan sencilla como fecunda: la diferencia entre fines y medios. En muchas ocasiones los seres humanos nos esforzamos por conseguir cosas que parecen fines plenos, pero que en realidad funcionan como meros instrumentos al servicio de otra meta. El dinero, por ejemplo, se anhela para adquirir bienes, pagar deudas, viajar o asegurar la subsistencia. Lo mismo cabe decir del prestigio, la destreza técnica o incluso de determinadas capacidades físicas. Se persiguen no tanto por sí mismos cuanto por lo que permiten alcanzar. Un auténtico fin, en cambio, se caracteriza por ser deseado por sí mismo. Y un fin último se reconoce, según Aristóteles, cuando ya no tiene sentido preguntar “para qué” se busca, porque no se persigue en vista de nada distinto de él.

El propio filósofo propone un experimento mental sencillo. Imaginemos a alguien que corre por un parque. Es legítimo preguntarle para qué corre y recibir como respuesta que lo hace para hacer deporte. A su vez, tiene sentido preguntar por qué hace deporte y escuchar que lo hace para cuidar su salud. La cadena de preguntas puede continuar: se quiere estar sano para poder trabajar, se trabaja para ganar dinero, se desea el dinero para atender necesidades básicas y también para viajar, se ansían los viajes para conocer y descubrir. Llegados a cierto punto, la respuesta acaba adoptando la forma de una confesión directa: se busca todo ello porque procura felicidad. Si entonces se pregunta “¿para qué quieres ser feliz?”, la pregunta pierde su significado. Nadie desea la felicidad en vista de *otra* cosa. Se quiere ser feliz por la felicidad misma.

Este razonamiento conduce a una conclusión que se convertirá en clave de toda la ética aristotélica. La felicidad, *eudaimonía*, es el fin supremo de la vida humana, el fin último respecto del cual las demás

metas se revelan como medios o fines subordinados. Se trata del bien que se desea siempre por sí mismo y nunca como instrumento de otro bien. A la ética de Aristóteles se la ha denominado por ello *ética eudaimonista* o ética de la felicidad. El término griego subraya que no hablamos de un simple estado de ánimo pasajero, sino de una forma de “tener bien el espíritu”, de hallarse en una disposición estable de plenitud a lo largo de una existencia entera.

Sin embargo, afirmar que la felicidad es el fin supremo de la vida está lejos de constituir una idea trivial. El verdadero problema comienza cuando se intenta precisar en qué consiste exactamente ser feliz. Aristóteles es consciente de que la palabra “felicidad” goza de un acuerdo casi unánime en el plano terminológico. Tanto el vulgo como las personas instruidas, afirma, están dispuestas a reconocer que vivir bien y obrar bien equivale, en términos generales, a ser feliz. El desacuerdo surge cuando se interroga acerca de la naturaleza de esa felicidad. Quienes nunca han sometido sus opiniones a examen tienden a identificarla con lo que aparece a primera vista: el placer, la riqueza, los honores, la salud, los éxitos visibles. Quienes han reflexionado más largamente sospechan que la cuestión es más compleja.

Aristóteles observa además que la concepción de la felicidad del propio individuo cambia con sus circunstancias biográficas. El enfermo tiende a verla en la salud, el pobre en la riqueza, quien se siente ignorante en el saber. A ello se añade un fenómeno que el filósofo describe con lucidez: cuando alguien toma conciencia de su ignorancia en materia de felicidad, en lugar de iniciar una investigación razonada, suele entregarse a la admiración acrítica de quienes prometen caminos fáciles y hablan de ella en términos grandilocuentes. El resultado son fórmulas simplistas que reducen la vida buena a un conjunto de reglas prefabricadas. Frente a esa tentación Aristóteles propone un examen minucioso de las formas de vida que los seres humanos han considerado deseables.

Tras una amplia exploración, el filósofo distingue tres géneros de vida que merecen una atención particular. En primer lugar, la vida entregada a los placeres materiales, a las satisfacciones que brillan ante los sentidos, ya se trate de bienes de consumo, de comodidad o de goces corporales. En segundo lugar, la vida política o pública, orientada a la gloria, al honor y al poder, que a menudo implica la renuncia a muchos placeres inmediatos en nombre del reconocimiento y de la influencia. En tercer lugar, la vida contemplativa e intelectual, en la que el ser humano se dedica al estudio, a la reflexión y a la comprensión del mundo, con frecuencia sin grandes riquezas, sin honores llamativos y sin un repertorio exuberante de placeres sensibles.

El juicio que Aristóteles formula sobre estas formas de vida es deliberadamente severo. La mayoría de los hombres, afirma, si hemos de juzgarlos por su conducta, escogen por gusto una vida “propia de bestias”, esto es, una existencia centrada casi exclusivamente en los placeres materiales. Esa elección no surge de la nada. Se alimenta de la observación de los modelos sociales dominantes. Cuando quienes detentan el poder utilizan su posición para entregarse al lujo y al exceso, cuando los dirigentes y figuras públicas convierten la riqueza ostentosa en signo de éxito, muchos concluyen que el dinero y el consumo constituyen la *verdadera* meta de la vida. La ética, en este punto, subraya la decisiva importancia del ejemplo social en la formación de los ideales de felicidad.

La vida centrada en la riqueza, además, presenta un problema estructural. Para acumular bienes materiales es necesario ejercer una forma de violencia sobre la naturaleza, tanto externa como propia, y sostener una competencia constante con otros. Aristóteles describe esta existencia como una lucha permanente. Pero incluso si se alcanza la riqueza, esta no deja de ser un medio. Se la desea para otras cosas que no son ella misma y, por tanto, no puede identificarse con el bien último que buscamos. Esta idea, formulada en la Antigüedad, dejará

una huella profunda en el pensamiento moral posterior: la riqueza no es un fin digno de ocupar el lugar supremo en la jerarquía de los bienes humanos.

La vida de la gloria y de los honores aparece como una alternativa más elevada, al menos en apariencia. Muchas personas distinguidas y activas sitúan la felicidad en el reconocimiento público, en la fama vinculada a la vida política, artística o intelectual. Sin embargo, Aristóteles muestra que también aquí la fragilidad es extrema. La gloria y los honores dependen menos de quien los recibe que de quienes los otorgan. Su obtención exige adaptarse a las expectativas ajenas, agradar a quienes tienen poder para concederlos, someterse a la inconstancia de la opinión pública. Una vida centrada en la fama entrega la propia dicha al juicio cambiante de los demás y condena al individuo a una inseguridad constante.

Frente a estas modalidades, Aristóteles sugiere que el bien que buscamos debe poseer ciertas características. Ha de ser personal y difícil de arrebatarse, no sujeto al capricho de la fortuna ni a la volatilidad de la opinión, independiente de la riqueza acumulada y de los favores de la multitud. Debe tratarse de un bien estable, capaz de sostener la vida incluso en medio de cambios externos y de adversidades. Bajo este criterio, la riqueza y los honores quedan relegados a la condición de medios, valiosos en muchos contextos, pero incapaces de desempeñar por sí solos el papel de fin supremo.

Al mismo tiempo, Aristóteles rehúye una concepción rígida y abstracta del bien que ignore la singularidad de cada vida. Aunque sostiene la existencia de un fin general, válido para todos los seres humanos, insiste en que la comprensión concreta del bien y de la felicidad debe tener en cuenta la biografía, las disposiciones y la experiencia de cada cual. No se trata de imponer un molde uniforme, sino de orientar la reflexión hacia una diana común sin olvidar la diversidad. Esta tensión entre universalidad del fin y atención a la circunstancia personal recorre toda su ética.

En el trasfondo de este análisis asoma también la ruptura crítica con su maestro Platón. La tradición platónica había situado el bien en un plano suprasensible, como Idea suprema contemplada por la inteligencia. Aristóteles, que había sido miembro de la Academia, considera que esa teoría no resulta adecuada para dar cuenta de la vida concreta ni para orientar con precisión las acciones. Anuncia así que su investigación sobre el bien será delicada, puesto que implica cuestionar las doctrinas elaboradas por quienes le son especialmente queridos. De ahí nace la famosa máxima según la cual, entre la amistad y la verdad, ambas dignas de aprecio, es un deber sagrado dar preferencia a la verdad.

La consecuencia última de este recorrido es la delimitación del perfil de la felicidad. Ella es el bien perfecto y definitivo que buscamos siempre por sí mismo y nunca con vistas a otra cosa. Otros bienes como el placer, los honores, la ciencia o la virtud misma se desean también en función de la felicidad que se espera alcanzar gracias a ellos. Nadie anhela ser virtuoso para ser desgraciado, ni aspira a la fama con la intención de sufrir. En todos esos casos se presupone que, de algún modo, esas realidades contribuirán a una vida lograda. La tarea de la ética consiste en no perder de vista este horizonte y en evitar que los medios usurpen el lugar del fin supremo.

Aristóteles ha fijado así la diana de la ética: orientar las acciones humanas hacia la *eudaimonía*, encontrada no en la acumulación de bienes externos ni en el aplauso de los otros, sino en una forma de vida que unifique justicia, utilidad y placer en una plenitud personal y resistente a la fortuna. En textos posteriores precisará que esa plenitud tiene que ver con la actividad del alma conforme a la virtud a lo largo de una vida entera. Pero ya en este punto queda trazado el esquema esencial: la felicidad como fin último, los demás bienes como medios o fines subordinados y la exigencia permanente de distinguir con lucidez entre unos y otros para no extraviar el sentido de la existencia.

| Bibliografia

Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Aristotle. (2011). *Nicomachean ethics* (R. Crisp, Ed.). Cambridge University Press.

Aubenque, P. (2002). *La prudence chez Aristote*. Presses Universitaires de France.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.

Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.

Kraut, R. (Ed.). (2006). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Blackwell.

Nussbaum, M. C. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Rev. ed.). Cambridge University Press.

CLASE 9 | NATURALEZA HUMANA Y VIRTUD

Comprender con precisión la propuesta aristotélica sobre la felicidad exige ir más allá de la *Ética a Nicómaco* y atender al entramado teórico que la sostiene. En la *Metafísica* Aristóteles distingue tres grandes tipos de saberes que el ser humano puede cultivar. Los saberes *teóricos* buscan conocer la estructura de la realidad sin atender de modo inmediato a su utilidad. Los saberes *productivos* se orientan a fabricar objetos y transformar el entorno. Los saberes *prácticos* finalmente, ordenan la acción humana tanto en la vida colectiva que recibe el nombre de política como en la búsqueda individual de la buena vida que es el dominio propio de la ética. Esta jerarquía no tiene un interés puramente clasificatorio. El filósofo sostiene que del acierto o el fracaso en el ejercicio del saber práctico dependen no solo la justicia de las instituciones sino incluso la posibilidad misma de dedicar tiempo y energías al trabajo científico o artístico.

A esta arquitectura de los saberes se une una reflexión sobre los modos de decidir. Frente a quienes dejan su vida en manos del azar o se limitan a repetir lo que siempre se ha hecho Aristóteles reivindica una forma racional de organizar la existencia. El ejemplo de la construcción de un puente le permite mostrar cómo pueden elegirse materiales y técnicas de manera caprichosa, por mera rutina o

mediante una deliberación fundada en la experiencia, el cálculo y una dosis de creatividad. Aplicado a la vida moral, el ejemplo indica que la felicidad no es un regalo fortuito ni un resultado mecánico de la tradición familiar o social. Requiere un trabajo paciente de selección de fines y medios, una vigilancia crítica sobre aquello que se hereda y una apertura a la innovación prudente. La ética aparece así como una ciencia práctica que ofrece principios generales pero que solo se cumple cuando cada individuo los adapta con juicio a sus circunstancias concretas, de modo semejante a como el médico aplica saberes universales a cuerpos singulares.

El núcleo de la propuesta se aclara cuando Aristóteles se pregunta por la naturaleza humana en el tratado *Acerca del alma*. Allí distingue entre funciones *vegetativas* que compartimos con las plantas, funciones *sensitivo-motoras* comunes a los animales y una función *racional* propia de la especie humana. Alimentarse, crecer y reproducirse no pueden definir la excelencia humana, del mismo modo que una vida limitada a sentir placer y evitar dolor no colma lo que el ser humano puede llegar a ser. Lo que nos caracteriza es la capacidad de comprender, abstraer, hablar, crear obras de arte, investigar el orden del cosmos. Por eso la felicidad consiste en una actividad racional ejercida con excelencia a lo largo de una vida entera. Esta tesis se enlaza con otra frase célebre de la *Metafísica*: “por naturaleza todos los hombres desean saber”. El amor a las sensaciones, en especial a la visión, muestra que el conocimiento produce un placer específico que ningún bien puramente material puede sustituir. Cuando ese impulso se eleva hasta el cultivo desinteresado de la filosofía el saber se convierte en la forma más alta de realización humana. La filosofía, nacida de la maravilla y buscada por sí misma, se presenta como la ciencia más libre y más digna, aquella cuya práctica permite al ser humano aproximarse cuanto le es posible a una felicidad duradera.

| Resumen

La reflexión aristotélica sobre la felicidad no puede entenderse sin un marco más amplio que incluye una teoría de los saberes humanos y una concepción precisa de la naturaleza del ser humano. Lejos de limitarse a ofrecer consejos morales, Aristóteles organiza su investigación ética sobre una arquitectura en la que las ciencias, las técnicas y la acción se articulan de manera sistemática. En la *Metafísica* distingue tres grandes géneros de saber. El primero es el teórico o contemplativo, cuyo objetivo consiste en conocer la estructura de la realidad sin orientarse de manera inmediata a la producción de objetos ni a la intervención práctica. La física, la cosmología, las matemáticas puras y la propia metafísica pertenecen a este ámbito. Quien investiga los movimientos de las galaxias o la composición íntima de la materia no busca ante todo construir una máquina nueva, sino comprender cómo es el mundo en el que vive.

El segundo género de saber es el productivo. Aquí el conocimiento se ordena a la fabricación de algo que no existía previamente. El alfarero, el carpintero, el ingeniero o el músico que compone una obra se mueven en este terreno. No les basta con entender la arcilla, la madera, los metales o las leyes del sonido. Necesitan además poner ese saber al servicio de un resultado concreto, ya sea una vasija, un puente o una sinfonía. El criterio de éxito no se mide por la verdad del conocimiento, sino por la calidad del objeto producido.

El tercer género es el saber práctico. Su campo no es la naturaleza externa ni el conjunto de artefactos que el ser humano puede fabricar, sino la acción humana misma. La práctica tiene por objetivo decidir qué hacer, tanto en el plano colectivo como en el plano individual. Cuando esa decisión orienta la vida de una comunidad se llama *política*. Cuando se centra en la dirección de la propia existencia recibe el nombre de *ética*. A diferencia de los saberes productivos, el fin de la acción no es un objeto exterior al agente, sino la buena vida de ese agente o de la ciudad. Aristóteles insiste en que, aunque teoría y técnica

sean admirables, el saber práctico posee una dignidad peculiar, porque de su acierto dependen la justicia de las instituciones y la posibilidad de dedicar tiempo y esfuerzo a la ciencia y al arte. Sin una organización política razonable y sin una mínima lucidez ética, incluso las mejores capacidades teóricas quedarían ahogadas por la violencia, la miseria o el desorden.

A esta estructura de los saberes se suma una reflexión sobre los modos de decidir. Para ilustrarla es posible recurrir al ejemplo de un saber productivo, como la ingeniería y plantea la tarea de construir un puente. Un grupo de personas puede abordar esa tarea de tres maneras. La primera consiste en elegir los materiales y las técnicas al azar. Se escogen piedras, maderas o metales sin estudiar sus propiedades, se colocan los soportes sin cálculo alguno y se confía en que el resultado se sostenga. El veredicto es claro. Un puente levantado de ese modo difícilmente será resistente y quizá ni siquiera merezca el nombre de puente.

La segunda forma de actuar es seguir ciegamente la rutina. Se utilizan los materiales de siempre, se reproducen las técnicas heredadas, se imitan formas que han demostrado funcionar en otros lugares y tiempos. Este modo de proceder tiene una ventaja evidente. Aprovecha la experiencia acumulada por generaciones y ofrece una cierta seguridad, porque se apoya en lo que ha mostrado su eficacia. Sin embargo, su desventaja es notable. Cada terreno presenta particularidades y cada problema plantea exigencias nuevas. Un puente diseñado para salvar una distancia modesta en un río tranquilo no sirve sin más para atravesar un estrecho marino de fuertes corrientes. Si el ingeniero se limita a repetir lo que ya existe, renuncia a innovar y corre el riesgo de fracasar allí donde las condiciones han cambiado.

La tercera manera de construir el puente es la decisión racional. El buen ingeniero estudia las soluciones tradicionales y aprende de ellas, pero no las copia sin examen. Observa el terreno, calcula las fuerzas,

analiza los materiales, sopesa costes y beneficios, y, cuando es preciso, se permite introducir una forma nueva, una combinación distinta, una técnica no probada del todo pero razonablemente fundada. Integra la memoria del pasado con la atención a lo presente y con una creatividad controlada. No desprecia la experiencia, pero tampoco se deja encadenar por ella.

Este ejemplo técnico prepara el paso al terreno moral. Aristóteles sugiere que muchos seres humanos se comportan ante su propia vida como el constructor imprudente que elige materiales al azar. Dejan que las oportunidades decidan por ellos, renuncian a planificar, se abandonan a la inercia de los acontecimientos. Otros viven al modo del artesano rutinario. Reproducen la manera de trabajar, de amar o de organizarse que han visto en su entorno, confían en las fórmulas familiares y repiten decisiones que quizá fueron válidas para generaciones anteriores, pero que no tienen por qué serlo para la suya. Frente a estos dos estilos, la ética propone un tercer camino. El agente racional examina sus inclinaciones, escucha la tradición, observa los resultados que otros han obtenido, pero se pregunta qué es lo más adecuado en su circunstancia concreta. No se entrega al azar ni se limita a la imitación, sino que construye deliberadamente su vida.

A partir de aquí la ética deja de ser una conversación ligera para convertirse en una ciencia práctica de primera importancia. Aristóteles llega a afirmar que “nos va la vida” en que sepamos organizarnos de manera sensata tanto como individuos como en comunidad. Sin una buena política no habría paz ni ocio para la investigación ni estabilidad para el trabajo técnico. Sin una mínima lucidez ética la política se corrompería y se convertiría en un instrumento al servicio de intereses ciegos. La reflexión sobre la buena vida no es, por tanto, un lujo superfluo, sino el fundamento silencioso de cualquier cultura.

Sin embargo, este saber no funciona como la geometría ni como la mecánica. Aristóteles insiste en que la ética no es una ciencia exacta. No puede reducirse a un listado invariable de normas que valgan

mecánicamente en toda situación. Debe respetar al mismo tiempo dos exigencias que a primera vista parecen contradictorias. Por un lado, aspira a formular principios generales sobre lo que es bueno o malo para cualquier ser humano. Por otro, reconoce el peso decisivo de las circunstancias singulares. La manera de resolver esta tensión la encuentra en un paralelo con la medicina.

La medicina se apoya en conocimientos universales sobre el cuerpo humano y sobre la eficacia de los remedios. Sin embargo, ningún médico responsable se limita a aplicar protocolos sin atender al paciente concreto que tiene delante. Cada organismo reacciona de forma distinta a una medicación, cada historia clínica presenta matices propios. Lejos de invalidar la universalidad del saber médico, esta atención a lo concreto muestra su naturaleza. El médico no renuncia a las leyes generales, pero las aplica con juicio prudente a casos que nunca son idénticos. Del mismo modo, la ética ofrece criterios universales, aunque el agente debe adaptarlos a su situación mediante una deliberación que no se puede automatizar.

Para precisar qué significa vivir bien no basta con analizar la estructura de la acción. Es necesario preguntar qué es el ser humano. Aristóteles recurre para ello a otro gran tratado, el *Acerca del alma*, donde presenta una teoría de las funciones vitales. El término “alma” puede inducir a equívoco, porque la tradición cristiana posterior lo asoció a una sustancia espiritual separada del cuerpo y destinada a sobrevivir tras la muerte. Para Aristóteles (un politeísta macedonio del siglo IV a.C.), en cambio, el alma es la forma viva de un cuerpo, el conjunto de funciones que lo convierten en un organismo. Lo que interesa no es un principio misterioso, sino las capacidades biológicas y mentales que definen a un tipo de ser.

En esta obra distingue tres niveles. El primero es la vida vegetativa, común a plantas, animales y seres humanos. Incluye la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Sin estas funciones ningún organismo puede mantenerse, pero su ejercicio no basta para definir la excelencia

específica de la especie humana. Un ser humano reducido a la mera lucha por alimentarse y reproducirse no ha desplegado todavía lo que puede llegar a ser.

El segundo nivel es la vida sensitivo motora. Agrupa la capacidad de percibir el entorno, de experimentar placer y dolor y de moverse. Aristóteles piensa ante todo en los animales, que exploran el mundo a través de los sentidos y se desplazan en busca de alimento, pareja o refugio. El ser humano comparte esta dimensión, siente, se emociona, actúa impulsado por deseos, huye del peligro y busca lo agradable. Desde el punto de vista zoológico es un animal más, dotado de órganos sensoriales y de un sistema nervioso que le permite reaccionar al ambiente.

El tercer nivel es la vida racional. Aquí se sitúan las capacidades que, en la perspectiva aristotélica, solo el ser humano posee. Comprender, abstraer, formular conceptos, razonar, proyectar a largo plazo, aprender deliberadamente, inventar artefactos complejos, escribir poesía, componer música o elaborar teorías científicas son manifestaciones de esta función. No se trata simplemente de tener sensaciones, sino de poder pensar sobre ellas, organizarlas, compararlas, buscar sus causas.

Si se desea determinar en qué consiste la felicidad propiamente humana es preciso buscarla en este tercer nivel. Aristóteles utiliza una analogía sencilla. La actividad propia del pianista es tocar el piano, y la del buen pianista es tocarlo bien. La actividad propia del albañil es levantar muros, y la del buen albañil consiste en construirlos con solidez y proporción. Del mismo modo, la actividad propia del ser humano en cuanto tal no puede limitarse a respirar, alimentarse o sentir placer. Todo eso lo encuentra también en otros seres vivos. Lo que le es *propio* es actuar conforme a la razón. La felicidad será, por tanto, la vida en la que la razón se ejerce de manera excelente y sostenida.

Esta excelencia se expresa mediante el término griego *areté*, traducido tradicionalmente por “virtud”. Originariamente no designa una cualidad moral restringida, sino cualquier forma de perfección en el desempeño de una función. Hay una virtud del músico, del médico, del artesano, del atleta. En el plano humano global la virtud es el modo óptimo de usar la razón para dirigir la propia vida y la vida común. De ahí la definición clásica de la *Ética a Nicómaco*: la felicidad es actividad del alma conforme a la virtud y, si las virtudes son varias, conforme a la más alta y perfecta, a lo largo de una vida entera. No basta un momento brillante ni una breve temporada afortunada. Del mismo modo que “una sola golondrina no hace verano”, un breve intervalo de bienestar no convierte a nadie en verdaderamente feliz.

Si la razón es la función propia del ser humano conviene interrogar su dinámica. El libro I de la *Metafísica* comienza con una afirmación célebre: “por naturaleza todos los hombres desean saber”. La frase encierra varias tesis. En primer lugar, el deseo de conocimiento no es una excentricidad de unos pocos eruditos, sino un rasgo estructural, natural de la especie. La configuración biológica del cerebro humano exige estímulos, información, retos intelectuales. Cuando estos faltan sobreviene el aburrimiento, que Aristóteles describe como una forma de dolor vinculada a la carencia de experiencias y de contenidos para la mente.

En segundo lugar, el deseo de saber se manifiesta ya en el amor a las sensaciones. Todo ser humano disfruta al ver, oír, oler, tocar, saborear. Entre los sentidos, el filósofo concede un privilegio a la vista, porque es el que ofrece más información y permite percibir con mayor riqueza las diferencias del entorno. Contemplar el mar, un paisaje de montaña o una obra de arte produce un placer que no se reduce a la satisfacción de una necesidad biológica. Es ya un modo elemental de conocimiento. La visión organiza formas, colores, proporciones, movimientos. El gusto por ver indica que el saber no solo es útil, sino agradable en sí mismo.

Sin embargo, la sabiduría no se agota en la percepción. Aristóteles distingue entre quien simplemente siente y quien comprende. El sabio no es el que acumula datos, sino el que conoce las causas y puede explicarlas. Suele decirse que el sabio “sabe todas las cosas en la medida de lo posible”, no porque posea una ciencia detallada de cada disciplina, sino porque ha adquirido una visión amplia acerca de los principios más generales. Conoce lo difícil, aquello que no está al alcance de cualquiera, y además sabe exponerlo con claridad. Una señal de autenticidad del saber es precisamente la capacidad de enseñanza. Quien no logra transmitir lo que afirma conocer, quizá no lo domina tanto como cree.

Esta figura del sabio se opone al modelo del especialista cerrado sobre un campo muy estrecho. El especialista puede alcanzar un dominio técnico admirable en un área determinada, pero ignorar casi por completo el resto de los asuntos humanos. Aristóteles percibe el peligro de esa unilateralidad. La vida buena requiere decisiones que afectan a la totalidad de la existencia, no a un compartimento aislado. Por eso el ideal no es la erudición parcial, sino una curiosidad ordenada que vincula ciencias, artes y reflexión crítica.

Entre todas las formas de saber teórico el filósofo identifica una que ocupa el lugar más alto. Es aquella que se cultiva por sí misma, no por sus efectos productivos o por su utilidad inmediata. Es la que investiga las causas primeras y los principios últimos de la realidad. Es la que nació históricamente cuando, una vez satisfechas las necesidades básicas y aseguradas ciertas formas de placer y de ocio, algunos seres humanos comenzaron a maravillarse ante el orden del cosmos, la regularidad de los astros, las fases de la luna, el origen del mundo. A esta ciencia la tradición griega dio el nombre de filosofía, literalmente “amor al saber”.

El origen de la filosofía se encuentra, según Aristóteles, en la maravilla. El asombro ante lo que se ve y se piensa despierta la conciencia de ignorancia y, al mismo tiempo, el deseo de comprender.

Maravillarse es reconocer que no se sabe y, al mismo, tiempo sentirse atraído por el misterio de las cosas. Por eso la filosofía no surge en sociedades dominadas por la urgencia de la supervivencia, sino cuando existe un mínimo de seguridad material y de tiempo libre. Antes fue necesario desarrollar saberes productivos suficientes para asegurar el sustento y técnicas que aliviaran la dureza de la vida. Solo después algunos pudieron dedicarse a interrogar el porqué de las cosas sin esperar de ello una ventaja práctica.

Este carácter desinteresado hace de la filosofía una ciencia libre. No obedece a órdenes ni se subordina a fines externos. Su finalidad es ella misma. De ahí que Aristóteles la describa como la más digna de estima y, en cierto sentido, como la más “divina”. Esta calificación no remite a un ámbito sobrenatural, sino a un grado máximo de perfección dentro de la escala humana. Si existieran seres dotados de una inteligencia superior, su actividad consistiría precisamente en contemplar y comprender el orden del mundo. El ser humano no puede alcanzar plenamente esa meta, pero se ennoblece al aproximarse a ella.

Con todo, la filosofía y el saber teórico en general no pueden desarrollarse en el vacío. Necesitan de la ética y de la política. El propio Aristóteles recuerda que nadie puede ser feliz en condiciones de miseria extrema, enfermedad prolongada o violencia constante. La vida contemplativa requiere un mínimo de bienes externos: salud, tiempo libre, estabilidad social. De ahí que el cultivo de la razón y de la filosofía esté unido a la construcción de instituciones justas y a la búsqueda de formas de vida que permitan a un número creciente de personas participar de estas actividades superiores.

La propuesta aristotélica sobre la felicidad puede resumirse así. El ser humano posee varias capas de vida, desde las más elementales hasta las más complejas. Sus necesidades materiales y afectivas deben ser atendidas, pero no agotan su vocación. Lo que le es propio es la actividad racional. Cuando esta se ejerce con excelencia en todas sus

formas, desde la percepción cuidadosa hasta la creación artística y la reflexión filosófica, y cuando ese ejercicio se sostiene durante una vida entera bajo condiciones razonablemente favorables, se alcanza aquello que puede llamarse con propiedad felicidad.

| Bibliografía

Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford, Oxford University Press.

Aristóteles. (1995). *Acerca del alma* (trad. T. Calvo). Madrid, Gredos.

Aristóteles. (1998). *Ética a Nicómaco* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid, Gredos.

Aristóteles. (2000). *Metafísica* (trad. V. García Yebra). Madrid, Gredos.

Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. París, Presses Universitaires de France.

Barnes, J. (1982). *Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París, Gallimard.

Kenny, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford, Clarendon Press.

Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor.

Reale, G. (1997). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder.

CLASE 10 | ACCIÓN, HÁBITO Y CARÁCTER

Aristóteles describe el camino hacia la felicidad como un proyecto de vida que une, en un mismo movimiento, la formación intelectual, la maduración del carácter y la construcción de un marco político adecuado. El ser humano se realiza plenamente cuando despliega su entendimiento en el conocimiento de las distintas ramas del saber, ordena racionalmente su existencia y alcanza un grado de independencia y autonomía que le permite participar de manera responsable en la vida común. De ese modo, la sabiduría individual repercute en instituciones más justas y estables que, a su vez, crean las condiciones para que más personas puedan dedicarse a la reflexión, al estudio y a las actividades contemplativas. La felicidad aparece así como resultado de una dinámica circular que enlaza ética y política, vida privada y orden social, cultivo de sí y cuidado de la ciudad.

| Conceptos principales

Saber contemplativo: conjunto de conocimientos teóricos que no se buscan por su mera utilidad inmediata, sino por el valor intrínseco de comprender la realidad. Incluye las ciencias, la filosofía y, en general, las actividades intelectuales que permiten orientar la vida desde la reflexión.

Autonomía: capacidad de gobernarse a sí mismo mediante la razón. En Aristóteles implica ordenar los deseos, elegir con fundamento y no depender servilmente de impulsos momentáneos ni de la opinión cambiante de los demás.

Corporeidad: dimensión física y sensorial del ser humano. Supone que la vida moral está atravesada por el dolor, el placer, la enfermedad, la fatiga y otras condiciones que deben ser tenidas en cuenta por cualquier ética que aspire a realismo.

Bienes exteriores: conjunto de recursos materiales y sociales que no pertenecen directamente al carácter, pero influyen en la posibilidad de obrar bien y de ser feliz. Aristóteles incluye aquí la riqueza moderada, los amigos, cierta posición social, la salud, la familia o la belleza.

Divinidad a-moral: concepción aristotélica de los dioses como realidades perfectas y eternas que no participan en contratos, riesgos, carencias ni pasiones. Por ello, categorías como justicia, valentía o generosidad no les resultan aplicables. La moralidad se limita al ámbito humano.

Antropomorfismo religioso: tendencia a proyectar sobre los dioses rasgos propios de la vida humana, como la ira, los celos o la parcialidad. Aristóteles interpreta estas descripciones míticas como proyecciones imaginarias y se distancia de ellas en favor de una idea más abstracta de la divinidad.

Virtud intelectual: tipo de excelencia ligada al conocimiento y al pensamiento teórico. Se adquiere sobre todo mediante la enseñanza y requiere tiempo y experiencia. Comprende capacidades como la sabiduría, la inteligencia y la ciencia.

Virtud moral: excelencia del carácter que se manifiesta en la elección adecuada en situaciones concretas. Incluye virtudes como la justicia, la valentía, la templanza o la generosidad y se adquiere mediante el hábito y la repetición de actos rectos.

Hábito: disposición adquirida a través de la repetición de acciones semejantes. El hábito hace que ciertos modos de actuar se vuelvan espontáneos y relativamente estables, configurando el carácter de cada persona.

Carácter: estructura relativamente firme de disposiciones morales que define cómo tiende a actuar una persona. Es el resultado de la interacción entre naturaleza, educación, práctica de hábitos y circunstancias.

Placer y dolor como criterios morales: indicios que permiten reconocer si una virtud está arraigada en el carácter. Sentir placer en la acción virtuosa y dolor ante el vicio señala una educación lograda. El proceso inverso revela un carácter desviado.

Educación emocional: formación orientada a aprender a sentir de manera adecuada ante distintas situaciones. En clave aristotélica consiste en vincular el placer a la virtud y el rechazo a las acciones dañinas, lo que favorece tanto la vida individual como la convivencia política.

Relación entre ética y política: vínculo estrecho entre la formación del carácter y la organización de la ciudad. Para Aristóteles no puede haber una buena vida individual sin instituciones justas, ni un orden político estable sin ciudadanos educados en la virtud.

| Resumen

En la concepción aristotélica, la felicidad no es un estado pasajero ni una emoción difusa, sino el resultado de una vida entera orientada de manera sistemática por la razón. Alcanzar ese fin exige desplegar al máximo el entendimiento y dedicar tiempo, en la medida de lo posible, al conocimiento de las distintas ramas del saber. Quien se ejercita en el estudio aprende a ordenar su existencia con mayor lucidez, a distinguir fines y medios, a jerarquizar sus deseos y a proyectar sus decisiones más allá de la inmediatez de la necesidad. El ideal humano se dibuja así como el de un sujeto capaz de gobernarse a sí mismo, independiente en lo esencial y dotado de suficientes recursos intelectuales como para comprender su propio lugar en el mundo.

Este perfeccionamiento personal no se interna en una esfera puramente privada. Aristóteles piensa que un individuo sabio, estable y razonablemente feliz es el mejor candidato para contribuir al gobierno de la comunidad. La autonomía interior se traduce en prudencia política, sentido de la justicia y capacidad para buscar el bien común por encima del beneficio momentáneo. Si ciudadanos de este tipo acceden a las decisiones colectivas, tenderán a crear leyes e instituciones que faciliten el acceso de otros a la educación, al ocio creativo y a las formas superiores de conocimiento. Se dibuja así una estructura circular. La formación intelectual y moral de las personas alimenta un orden político más estable y atento a la felicidad de sus miembros. Ese orden, a su vez, libera tiempo y recursos para que más individuos puedan entregarse al estudio y a las actividades contemplativas que perfeccionan su naturaleza racional.

Ahora bien, Aristóteles se muestra muy consciente de que el hombre no es un entendimiento desencarnado. Nuestra condición corpórea introduce en la vida moral una serie de factores ineludibles. Tener un cuerpo significa ser vulnerable al dolor, al cansancio, a la enfermedad y a la muerte. Significa también estar atravesado por deseos, impulsos y formas de placer que no se eligen simplemente por

un acto de voluntad, sino que se experimentan de manera inmediata. De hecho, buena parte de nuestra conducta cotidiana se organiza de modo casi automático en torno a la búsqueda de lo que nos resulta agradable y a la evitación de aquello que nos causa sufrimiento.

Una ética que olvidara estas dimensiones sería, para Aristóteles, una construcción vacía. Si las normas morales se conciben como reglas puramente intelectuales, aplicables a sujetos que nunca tienen hambre, que no enferman y que no conocen el miedo, entonces se está pensando, no en seres humanos, sino en dioses. Por eso insiste una y otra vez en que la ética debe ser “de hombres y no de dioses”, es decir, una reflexión sobre lo que conviene a criaturas frágiles que viven en condiciones materiales y afectivas muy determinadas.

Esta afirmación se comprende mejor si se atiende a la manera aristotélica de pensar la divinidad. Frente a los relatos míticos que presentan a los dioses como seres coléricos, celosos o caprichosos, Aristóteles propone una imagen mucho más abstracta. El dios, o lo divino, se concibe como acto puro, como realidad eterna que no sufre, no desea, no arriesga su vida ni se ve arrastrada por pasiones. En esas condiciones, resulta impropio atribuirle cualidades morales. No tiene sentido decir que un ser que no firma contratos ni se halla sometido a la posibilidad de engañar o ser engañado sea justo o injusto. Tampoco procede llamar valiente a quien no se expone nunca al peligro, ni generoso a quien no posee bienes transferibles, ni moderado a quien no experimenta impulsos que deba contener.

La conclusión es clara. El campo de la ética se delimita por referencia a la finitud y a la contingencia humanas. Solo allí donde hay riesgo, carencia, posibilidad de daño o de error tiene sentido hablar de virtudes y de vicios. Las narraciones religiosas que atribuyen sentimientos humanos a la divinidad quedan así reinterpretadas como proyecciones simbólicas y no como descripciones estrictas de una realidad superior. Aristóteles no necesita recurrir a castigos o premios

divinos para fundamentar la moral. Le basta con tomar en serio la estructura de la vida humana y sus exigencias propias.

Esta atención a la finitud explica también la importancia concedida a los bienes exteriores. Si bien la felicidad consiste fundamentalmente en una actividad del alma conforme a la virtud, Aristóteles reconoce sin ambages que la virtud sola no basta. Hace falta además un cierto grado de prosperidad. No es posible, o al menos no es fácil, obrar bien cuando se carece por completo de recursos. Muchas acciones nobles requieren instrumentos. La generosidad necesita un mínimo de bienes materiales que compartir. La participación política exige tiempo libre y cierta seguridad económica. La amistad se sostiene mejor cuando no se vive en la angustia permanente por la supervivencia.

De ahí que el filósofo enumere una serie de factores que, sin ser virtudes, influyen de manera importante en la posibilidad de llevar una buena vida. No se trata de idealizar la fortuna ni de convertir estos rasgos en méritos morales. Se trata de constatar que alguien socialmente aislado o rodeado por la ruina moral de sus seres queridos encontrará enormes dificultades para alcanzar una felicidad consumada. La suerte no es la esencia de la *eudaimonía*, pero su ausencia radical puede oscurecerla hasta casi hacerla imposible.

La ética aristotélica se caracteriza por este realismo. No excusa la responsabilidad personal, pero tampoco ignora el peso de las circunstancias. No se puede exigir la misma conducta a quien pasa hambre o se halla postrado por la enfermedad que a quien dispone de seguridad básica y redes de apoyo. Por ello, cuando piensa la ciudad justa, Aristóteles no se limita a imaginar ciudadanos virtuosos en abstracto. Considera también el tipo de instituciones y de distribución de recursos que hace viable el ejercicio de la virtud. Una comunidad que condena a la miseria a parte de sus miembros compromete su propia salud moral.

Ahora bien, incluso en condiciones relativamente favorables, la virtud no aparece espontáneamente. Frente a la tentación de suponer

que existen personas moralmente excelentes por naturaleza, Aristóteles sostiene que ninguna virtud moral es innata. La naturaleza humana proporciona una capacidad, una apertura a la virtud, pero no su realización efectiva. Lo que se recibe de nacimiento son ciertas disposiciones generales, como la tendencia a experimentar miedo, ira, deseo o curiosidad. La manera de gestionar esas fuerzas, de ordenarlas y de convertirlas en un carácter estable, depende de la educación y del hábito.

El filósofo distingue, en este punto, entre virtudes *intelectuales* y virtudes *morales*. Las primeras pertenecen al ámbito del conocimiento teórico y se adquieren principalmente mediante la enseñanza. Nadie se convierte en buen matemático, músico o físico por mera intuición. Hace falta un maestro, un tiempo prolongado de estudio, la asimilación de los logros de generaciones anteriores. Las segundas, las virtudes morales, se refieren a la acción práctica y al gobierno del carácter. No se aprenden solo mediante explicaciones, sino sobre todo a través de la repetición de actos. La justicia, la valentía o la templanza no se reducen a saber lo que significan, sino a ejercerlas hasta que el comportamiento correspondiente se vuelve casi segunda naturaleza.

Para explicar esta idea, Aristóteles recurre a analogías con las artes. El buen constructor se forma construyendo. El mal constructor también se revela construyendo, pero lo hace de modo defectuoso. De igual manera, quien toca la cítara se vuelve buen músico si practica con corrección y mal músico si repite sistemáticamente errores. Lo mismo sucede con las virtudes. Nos volvemos justos participando de manera recta en nuestras transacciones con otros. Nos hacemos valientes enfrentando los peligros con medida en lugar de huir siempre o arrojarnos de manera insensata. Nos convertimos en moderados cuando aprendemos a encontrar el término medio entre la represión rígida del deseo y el abandono desordenado a los placeres.

Esta dinámica no significa que la naturaleza no imponga límites. Algunos rasgos vienen dados de forma irreversible. Ninguna cantidad

de hábito puede hacer que una piedra abandone su tendencia a caer al suelo o que el fuego deje de elevarse. Sin embargo, en el ámbito del *carácter* humano la situación es distinta. La mente posee precisamente la capacidad de modificarse a sí misma mediante el ejercicio. La naturaleza fija un marco de posibilidades. Dentro de ese marco, la práctica repite y afianza unos actos u otros y va moldeando una identidad moral. No hay determinismo rígido, pero tampoco plasticidad ilimitada.

De todo ello se sigue que la educación adquiere un papel decisivo. No basta con explicar a los niños qué es la justicia o por qué es preferible la valentía a la cobardía. Es necesario introducirlos desde muy temprano en la repetición de actos generosos, valientes o veraces, de manera que esas conductas se conviertan en hábitos. Al principio puede que obedezcan por respeto, por temor al castigo o por deseo de agradar. Con el tiempo, si la formación ha sido atinada, empezarán a experimentar satisfacción en esos mismos actos. Entonces la virtud habrá dejado de ser una imposición externa para convertirse en rasgo propio del carácter.

Queda sin embargo una cuestión importante. ¿Cómo saber si nos estamos forjando un buen carácter o si, por el contrario, solo realizamos actos aislados que no arraigan en lo más hondo de nosotros mismos? Aristóteles propone una respuesta sutil. La piedra de toque reside en el modo en que sentimos placer y dolor al actuar. La virtud moral tiene un vínculo interno con estas experiencias. Con frecuencia, hacemos lo malo atraídos por el placer inmediato que promete. Del mismo modo, rehuimos el bien cuando se nos presenta como algo costoso o doloroso. Educar el carácter consiste, en buena medida, en modificar esta sensibilidad.

Si alguien ayuda económicamente a un amigo por pura presión social y experimenta sobre todo malestar o resentimiento ante el dinero que entrega, esa acción no revela un carácter generoso. Se trata de un gesto aislado, digno quizá de reconocimiento, pero todavía en

tensión con las disposiciones profundas de la persona. En cambio, cuando el sujeto siente una alegría serena por haber actuado como debía, incluso si ha tenido que renunciar a cierta comodidad, puede decirse que la generosidad va echando raíces. Lo mismo cabe afirmar en el ámbito de la valentía. Quien afronta un peligro con miedo, pero con convicción de que es lo correcto, y experimenta después una satisfacción íntima, distinta del gusto por la temeridad, está avanzando hacia un carácter valiente.

Por esta razón, Aristóteles afirma que la buena educación consiste en aprender a complacerse y a dolerse “como es debido”. No se trata de suprimir el dolor o de perseguir el placer a toda costa. Se trata de ajustar la brújula afectiva de modo que el placer acompañe a las acciones nobles y el rechazo se dirija hacia aquello que degrada o daña. En términos contemporáneos, podríamos hablar de *educación emocional*. La ética no se limita a regular conductas externas. Interviene en la configuración de la vida interior, en la forma en que se articulan los sentimientos, los deseos y las reacciones espontáneas.

Aquí reaparece la conexión con la política. Una sociedad en la que los niños son habituados a alegrarse ante la violencia, a reír con la humillación del enemigo o a admirar sin crítica la ostentación desmedida forma ciudadanos cuyo placer se asocia a prácticas destructivas. Esa comunidad acabará padeciendo, más tarde o más temprano, las consecuencias de esos gustos deformados. En cambio, una ciudad que procura que sus miembros sientan repugnancia ante la crueldad, incomodidad frente a la injusticia y satisfacción en la equidad y en la cooperación, estará preparando las condiciones afectivas para un orden político más justo.

Aristóteles insiste, por ello, en que ética y política son disciplinas distintas pero inseparables. Una reflexiona sobre la vida buena del individuo. La otra se ocupa de la organización de la *polis*. Sin embargo, el individuo se forma siempre en un contexto institucional concreto y las leyes de la ciudad influyen profundamente en la configuración de

los hábitos. De manera recíproca, las decisiones políticas descansan en las disposiciones morales de quienes las toman. Una legislación excelente aplicada a ciudadanos sin educación moral fracasará. Una ciudadanía virtuosa sometida a instituciones injustas difícilmente podrá conservarse en el tiempo.

A la luz de este entramado, el ideal aristotélico de felicidad puede describirse como una vida en la que se conjugan varias dimensiones. Por un lado, el cultivo del entendimiento mediante el estudio y el acceso al saber contemplativo. Por otro, la adquisición, a través del hábito, de virtudes morales que ordenan deseos y emociones de manera adecuada. Finalmente, la inserción de todo ello en un contexto de bienes exteriores y de prosperidad relativa que haga viable el ejercicio de la virtud. Solo cuando estos elementos se armonizan, la existencia humana puede aspirar a una *eudaimonía* sólida que no dependa por completo de la fortuna ni se derrumbe ante la primera adversidad.

| Bibliografía

Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press.

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Aubenque, P. (2002). *La prudence chez Aristote*. Presses Universitaires de France.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.

García Gual, C. (2000). *Introducción a la ética antigua*. Alianza Editorial.

Lear, J. (2004). *Aristotle: The desire to understand*. Cambridge University Press.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Crítica.

Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (A. Ballesteros, Trad.). Visor.

Rorty, A. O. (Ed.). (1980). *Essays on Aristotle's ethics*. University of California Press.

Sherman, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford University Press.

