

MORALIDAD Y SOCIEDAD EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo*.
Ensayos de filosofía política. Eunsa, Pamplona, 2001]

La ética aristotélica es una parte de su filosofía práctica, y la filosofía práctica es el título bajo el cual se presenta la antropología aristotélica. El redescubrimiento de la filosofía práctica como la unidad de ética y política en Aristóteles es relativamente reciente. Por lo que respecta a Alemania, la fecha se puede fijar con cierta exactitud. En lo esencial coincide con los trabajos de Joachim Ritter sobre el Derecho natural en Aristóteles y con el trabajo de habilitación de Wilhelm Hennis bajo el título "Filosofía práctica y Política". Este trabajo lleva el significativo subtítulo "Para la reconstrucción de una ciencia".

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, la filosofía práctica desapareció de las universidades alemanas para dar paso a una ética individualista y, más tarde, a las llamadas ciencias del espíritu, de carácter fundamentalmente teórico. Sólo después del III Reich, la preocupación por la ciencia de la política condujo al descubrimiento del carácter político y social de la ética aristotélica.

En otros países, la ruptura con la tradición aristotélica no fue tan brusca. En los países anglosajones se mantuvo sin interrupciones la *professio ethices vel politices*; en España y Francia, las academias de ciencias morales y políticas dan testimonio todavía de esta continuidad, y en Italia las cátedras de filosofía teórica hacen referencia, por lo menos de una manera negativa, al otro tipo de filosofía descubierto por Aristóteles, a la filosofía práctica.

Paralelamente a la creación de cátedras de ciencia de la política en Alemania, los estudios de Joachim Ritter sobre la distinción entre derecho natural aristotélico y racionalista han contribuido también –como decía al principio– al resurgimiento de la filosofía práctica en Alemania. Sin embargo, como ocurre con frecuencia, el descubrimiento de estos nuevos aspectos puede conducir fácilmente a encubrir otros, en nuestro caso concretamente, a encubrir los aspectos específicamente morales, es decir, humanos, de la ética aristotélica. En este campo de tensión entre ética y política, moralidad y sociedad, se desarrollará mi ponencia.

En una primera parte me voy a ocupar brevemente del problema moral que plantea el tipo de derecho natural genuinamente aristotélico. Como preparación para solucionar este problema me ocuparé en una segunda parte de la distinción que, pese a la unidad de su filosofía práctica, Aristóteles hace entre ética y política. En la tercera y última parte intentaré buscar sobre esta base la solución al problema moral o específicamente humano que plantea la misma concepción aristotélica del derecho natural.

* * *

A diferencia de Aristóteles, el racionalismo construye el derecho natural sobre el esquema de la ciencia deductiva. La dimensión de la práctica aparece aquí como mera aplicación a la acción de principios teóricos conocidos previamente. Por el contrario, el derecho natural aristotélico no conoce la separación entre conocimiento y aplicación de principios, porque, en el terreno práctico, los principios no pueden ser conocidos con independencia de su uso. Se trata, pues, de principios de experiencia más que de ciencia. Las normas éticas no aparecen en Aristóteles como principios incluidos inalterablemente en la naturaleza. No son, pues, equiparables a los principios físicos que hacen que el fuego arda en Grecia igual que en Persia. Los principios de la actuación moral no están ni inscritos en un cielo platónico de ideas ni prescritos por una naturaleza humana concebida *modo biologico* en tensión hacia un fin unívocamente prefijado. Más que en un mundo ideal o físico, Aristóteles los busca en obras propiamente humanas, en obras colectivas, en instituciones, en usos y costumbres y tradiciones. Lo que ocurre es que estas obras, dado que el hombre es por naturaleza un ser social, son, en cuanto sociales, *ipso facto*, también naturales.

Pero, más que detenerme en los detalles de esta concepción aristotélica del derecho natural, prefiero hacer resaltar desde el principio el problema que plantea a la moral.

Ya la tesis repetida frecuentemente por Aristóteles, según la cual el *telos*, el fin de la acción humana viene dado de antemano por un *ethos*, por una costumbre social y natural, da lugar a la otra tesis, no menos frecuente, según la cual la *phronesis*, la decisión deliberada del acto moral se dirige a la elección de los medios más aptos para alcanzar ese fin social prefijado. Con ello, la razón práctica aparece encerrada en los estrechos límites de una inclusión prerracional en determinadas tradiciones, más o menos racionales. Por supuesto, según Aristóteles, no todo fin que un hombre se proponga alcanzar es ya, de por sí, bueno. Bueno es solamente el fin del hombre bueno; sin embargo, quién es bueno y quién no, es algo que, a su vez, viene dado, si no de una manera exclusiva por la naturaleza individual de cada uno, por su buena o mala condición, sí fundamentalmente por el tipo de hábitos, por la educación y, sobre todo, por las leyes que rigen la comunidad.

De este modo, Aristóteles atribuye a la comunidad un cometido educativo consistente en el fomento positivo de la virtud. Y así alaba a Esparta, por encima de Atenas, como al único Estado que se preocupa resueltamente de la educación de sus ciudadanos, sin dejar que cada uno – dice textualmente– haga lo que quiera, es decir, lo que le parezca bien. En consecuencia, el valor de las leyes, cuya elaboración constituye la tarea primordial del Estado, se mide aquí por su capacidad de fortalecer el sentimiento de solidaridad entre los ciudadanos –no entre los hombres– y, por consiguiente también, por su aptitud para fomentar la sumisión a una comunidad determinada. El peligro es que las leyes aparezcan entonces como medios al servicio del último fin político consistente en la conservación del Estado, ya que sólo un Estado permanente lleva marcado el signo de la vida moralmente buena, del *eutsen*. En una palabra, el peligro es entonces considerar al Estado o, en general, al estado existente de cosas en una comunidad histórica determinada, como la norma suprema de moralidad que hay que hacer observar y guardar por todos los medios. Por esto, no resulta sorprendente que los intentos de aumentar la virtud y la felicidad por vía del Estado, sin que éste se limite a evitar crímenes y a aminorar el sufrimiento, han surtido tantas veces un efecto contrario: el aumento del dolor y la debilitación de las reservas morales del individuo.

Paralelamente a la investigación sobre lo *naturalmente justo*, el estudio reciente de la filosofía práctica ha llevado en el terreno metódico a revalorizar la *tópica* aristotélica. A partir de este momento, ya no es posible achacar a la filosofía moral de Aristóteles el que opere con principios abstractos, puramente teóricos, cuya vaciedad formal permita subsumir bajo ellos y justificar así las cosas más dispares.

Este tipo de crítica, característica del positivismo jurídico, no puede ya ser aplicada sin más a Aristóteles. En contra de la concepción concreta, social e histórica de su filosofía práctica, cabría, en cambio, ahora más que antes, aducir el hecho de que su método tópico-retórico de abordar las cuestiones morales, al buscar los criterios de juicio y decisión no ya en axiomas más o menos formales, sino en el acerbo de argumentos y patrones de conducta contenido en ejemplos, precedentes, máximas, etc., en una palabra, en *topoi*, o lugares comunes encaja perfectamente en el cuadro de una responsabilidad individual circunscrita a convenciones sociales, cuyo único título de *naturalidad* radica en la naturaleza social del hombre y en su aparición concreta en el curso orgánico de la historia.

El paralelismo entre los *loci disputandi* o *topoi* de la *tópica* y los *lugares naturales* de la física aristotélica da evidentemente que pensar.

De hecho, el descubrimiento de una acusada componente histórica y social en lo que Aristóteles llama lo *naturalmente justo* deja ver con más claridad que antes las limitaciones intrínsecas de su filosofía práctica. Sobre todo, esas limitaciones no pueden ser ya consideradas sin más como consecuencias accesorias de una situación histórica fortuita, puesto que, según Aristóteles, hay que considerarlas como naturales. Además, la filosofía práctica, al encontrar sus principios en la misma experiencia histórica y social, implica que nuestro propio actuar, con sus limitaciones y condicionamientos concretos, no representa sólo un objeto sobre el que se vierte y al que se aplica la reflexión teórica, sino un elemento constituyente y una parte integrante de esa misma reflexión teórica, es decir, de la filosofía práctica. Surge así otro aspecto del mismo peligro antes indicado: cuando no se trata sólo de reflexionar de una manera puramente teórica sobre la propia situación y actuación concretas, sino que –como es constitutivo de la filosofía práctica– la misma reflexión teórica sólo es posible si integra en sí misma su propia circunstancia, resulta casi inevitable elevar a norma universal el *topos* histórico y social concreto de esa teoría y justificar así moralmente, *a parte post*, las posibles limitaciones e injusticias de una cultura determinada.

Visto desde esta perspectiva, la crítica liberal y kantiana, según la cual las tendencias restaurativas de Platón y –más moderadamente– de Aristóteles han retrasado durante siglos el reconocimiento y la implantación de principios proclamados ya en la Atenas del siglo V antes de Cristo, e inherentes, por otra parte, al cristianismo, tales como el principio de la igualdad ante la ley, el de la libertad de la conciencia individual y el de la fraternidad universal, reciben nuevo pábulo. En todo caso, da que pensar el hecho de que no haya sido la ética aristotélica, orientada hacia lo social, la que más ha contribuido en el terreno filosófico a eliminar las barreras, supuestamente naturales, entre helenos y bárbaros, libres y esclavos, sino más bien la ética cínica, estoica y racionalista.

En general, esta crítica no se dirige, pues, ya contra ésta o la otra forma del derecho natural –contra su concepción axiomática o contra su concepción tópica–, sino que parte más bien del hecho de que la idea de algo que, en relación con la actuación humana, es justo por naturaleza, amenaza con borrar las fronteras entre las leyes físicas, objeto de la ciencia teórica, y las obras humanas, de las que, por ser precisamente humanas, sólo el hombre puede ser responsable. Frente al peligro de desresponsabilizar al hombre –se dice–, urge percatarse de que las normas vigentes de actuación son obras humanas, resultados de la actividad libre del hombre, y de que, por tanto, esas normas llevan en sí mismas la obligación, propiamente moral, de ser sustituidas en caso dado por otras, sin detenerse en consideraciones referentes a la naturaleza física, biológica o institucional del hombre.

Es evidente que esta crítica, llamada crítica de las ideologías, puede dar lugar, y de hecho ha dado lugar, a consideraciones más o menos utópicas; pero también es cierto que la misma crítica es ejercida sobre todo por autores que pretenden rechazar cualquier tipo de utopía y abogan, en cambio, por la llamada tecnología social del "paso a paso".

Si bien se mira, en estos reproches hay, en efecto, un núcleo digno de consideración. Este núcleo es el siguiente: la aceptación, o no, de normas de conducta –si ha de ser moralmente relevante– tiene que constituir un acto de nuestra exclusiva responsabilidad. Por tanto, su aceptación –la aceptación de normas morales en cuanto tales– no nos puede ser dictada desde fuera, ni siquiera –y esto es lo esencial– por la propia norma moral. Podríamos llamar a esto el principio de la reserva de la norma moral: una norma de comportamiento es sólo moral si –a pesar de su carácter

obligatorio— nos deja la libertad para aceptarla o rechazarla, es decir: sólo si constituye un reto a nuestra libertad.

Así formulado, este principio de la reserva o del retraimiento de las normas morales no suena, por así decirlo, del todo mal, pero, si bien se mira, parece implicar una contradicción: si una norma moral, para ser moral, nos ha de dejar en libertad de aceptarla o rechazarla, entonces es que no nos obliga. Pero ¿qué puede significar una norma moral que no obligue?

Para evitar este escollo, propongo sustituir la expresión 'obligación moral' por la expresión 'empeño moral'. Naturalmente, sólo por el tiempo que dure esta ponencia. Esta sustitución tiene por lo menos una gran ventaja. La palabra 'empeño' carece de las concomitancias inoportunas que acompañan a la expresión 'obligación moral'. Desde Emile Durkheim y el positivismo sociológico, obligación moral equivale a sanción social interiorizada y se reduce a ella. La palabra 'empeño', en cambio, no se presta tanto a esas transformaciones, ya que apunta de antemano a un ámbito previo a la distinción entre fuera y dentro, externo e interno, objetivo y subjetivo. En este sentido, se podría decir que la norma moral nos empeña, mientras que la ley jurídica nos obliga.

La distinción entre empeño moral y obligación legal recuerda a la diferencia kantiana entre moralidad y legalidad. Al insistir tanto —como lo he indicado antes— en el carácter político-social del derecho natural aristotélico, se ha llegado últimamente a asegurar que la distinción entre moralidad y legalidad es una distinción que no hubiera podido en absoluto aparecer en el horizonte de pensamiento aristotélico. Esta afirmación resulta algo exagerada. En labios de Aristóteles es, sin duda, difícil de imaginar la famosa frase de Kant: "El problema del Estado, es decir, del orden social justo, es soluble incluso para un Estado de demonios, con tal que estos actúen con cabeza"; y, sin embargo, la distinción tajante que aquí se hace entre política y moral —y que representa el punto teórico culminante de una evolución que pasa por Maquiavelo, el derecho natural racionalista de Hobbes y la doctrina de la razón de Estado— aparece ya, aunque en una forma muy mitigada, en la distinción genuinamente aristotélica entre técnica, especialmente política, por una parte, y praxis, estrictamente moral, por otra.

Este es el tema de la segunda parte que anuncié al principio. Descuidar la distinción que, a pesar de la unidad de su filosofía práctica, hace

Aristóteles entre ética y política, conduce a eliminar el núcleo moral de esta filosofía.

* * *

A este respecto es importante subrayar que los ocho libros de la *Política*, en los que Aristóteles desarrolla ampliamente la tesis de la sociabilidad natural del hombre, no atañen, en principio, sino a las fases preparatorias de la moralidad. Estos libros se ocupan, por supuesto, de muchas cosas, pero se preocupan, fundamentalmente, de una sola. Su punto de referencia, al que no pierden nunca de vista, es el ciudadano medio. Ahora bien, el ciudadano medio, como la experiencia enseña, no aspira tanto a una elevada moralidad como a una subsistencia segura y a una convivencia ordenada. Y para lograr un fin relativamente tan modesto, le basta con una actitud estrictamente legal. La función positivamente moral que Aristóteles atribuye a lo que hoy llamamos el Estado no impide que la mayoría de los ciudadanos se dejen convencer más por el temor al castigo que por buenas razones o por amor al bien. Esto significa que la mayoría tiene de por vida necesidad de educación y de sanción, como los niños –la comparación es del mismo Aristóteles– tienen necesidad de amas, padres y pedagogos. De esta vida de minoría y letargia moral es de lo que trata esencialmente la *Política*: su objeto fundamental son, por ello, las leyes educativas, con su carácter más obligante que obligatorio o empeñante. Lo que cuenta ante todo en esta teoría política aristotélica con sus rasgos predominantemente pedagógicos son justamente los dos factores a que el positivismo sociológico reduce la moralidad: el factor sanción y el factor imitación. La actitud legal, necesaria para evitar castigos, sale airoso con sólo saber imitar lo bueno. Hay una especial habilidad (la *deinotes*) que sabe perfectamente hacer cosas justas y prudentes sin necesidad de poseer la virtud de la justicia y de la prudencia. Esta habilidad, que se cuida muy bien de no salirse de los límites estrictos de la legalidad, es, en todo caso, una virtud política o cívica, una especie de *politesse*. Y el que es capaz de aparecer como virtuoso, sin serlo en realidad, tiene en principio más posibilidades de éxito en la política que el que sólo es virtuoso sin parecerlo.

Detrás de todo esto está la distinción fundamental entre técnica, entendida aristotélicamente, y praxis propiamente dicha. Para ser un buen técnico no hace falta ni siquiera hacer cosas bien hechas, basta con saber

hacerlas. De la realización se puede ocupar otro. Para ser justo, no basta, por el contrario, ni tan siquiera hacer cosas justas, sino que, además, hay que actuar justamente. O –como dice Aristóteles– para ser justo hay que actuar como actuaría el justo. Decir que para ser justo hay que actuar como el justo, es decir que sólo el justo puede actuar con justicia. Pero decir que sólo el justo puede actuar justamente no es decir una tautología, puesto que el injusto, aunque no pueda actuar con justicia, puede hacer técnica y cívicamente cosas justas. Decir eso es simplemente subrayar que en la praxis moral no cabe la disociación, inherente a la técnica y a la legalidad, entre conocimiento y aplicación, por una parte, ni entre ser y aparecer, por otra.

El carácter más técnico y teórico de la política aristotélica y su parentesco con la mera legalidad se deben a que la ciencia de la política no busca, como la ética, los principios de la acción de cada hombre en concreto sino más bien las leyes para la generalidad de los hombres, es decir para el término medio de los ciudadanos de una comunidad. "Nada impide –dice Aristóteles– buscar el bien del individuo sin estar en posesión de la ciencia (política), con tal que se tenga experiencia, igual que hay quienes pueden ser buenos médicos de sí mismos sin que puedan por ello curar a los demás. Sin embargo, si se quiere proceder científica y técnicamente (*technikos kai theoretikos*), hay que apuntar en lo posible a lo general para poder dar leyes obligatorias". Por decirlo así, aquí uno puede ser médico de los demás, sin serlo de sí mismo, porque para obligar a los demás no se necesita empeñarse uno mismo.

La imposibilidad de disociación entre conocimiento y aplicación en la moralidad propiamente dicha radica en el hecho de que en la praxis en sentido estricto, la experiencia no es sólo término de la acción –como en la técnica– sino también su principio determinante, su *arche*. En la praxis no se puede partir nunca de una idea general que no haya más que poner por obra y cuya realización sea, por tanto, secundaria y, en ocasiones, discrecional, sino que aquí lo general se constituye precisamente en su realización en la experiencia. En el campo de la ética –dice por eso Aristóteles– lo más general (*koinoteron*) no es sin más lo más verdadero (*alethinoteron*).

De este modo, el problema moral de la filosofía práctica aristotélica parece agudizarse aún más. El criterio de la reserva de las normas morales aducido por nosotros en esta segunda parte para superar las dificultades que se nos presentaron en la primera, parece implicar la desaparición de

esas mismas normas como leyes generales. En ese caso, no tendría sentido hablar de principios morales y la ética aristotélica seguiría careciendo de sentido estrictamente moral.

Este es el problema que vamos a abordar definitivamente ahora en la tercera parte.

* * *

Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos (por *logoi*, por argumentos) que por el poder político, judicial o policíaco o, simplemente, por el temor a sanciones sociales. En una palabra, a diferencia de las lecciones sobre la política, el sujeto de las lecciones sobre la ética coincide más o menos con sus oyentes. Son las personas que por el mero hecho de tomarse la molestia de frecuentar el Liceo a determinadas horas de la tarde, demuestran con ello su buena disposición para dejarse convencer por razones más que por amenazas. Pero lo curioso es que –según lo que llevo dicho hasta ahora– las razones que Aristóteles les da en sus lecciones no se pueden basar en una visión directa de lo bueno y justo, que ellos después pudieran poner por obra a la mañana siguiente en la *polis*. Lo que esas personas oyen es más bien lo que ellos practican ya más o menos todas las mañanas. Por decirlo así, Aristóteles no les decía nada nuevo. Y, sin embargo, ellos iban una y otra vez a oírle. Y nada parece indicar que se sintieran defraudados. Entonces, si no les sabía decir qué es lo que tienen que hacer, ¿para qué iban a oírle? Y ¿qué es lo que realmente les decía? Esto es lo que tenemos que intentar ver en esa última parte.

Las razones con que la ética intenta convencer obtienen su poder de convicción de una actitud de reserva frente a sí mismas. Como razones que son, son razones teóricas. Esta actitud de reserva es, pues, desconfianza frente al poder de la teoría en la práctica.

No es que el hombre vuelva en la práctica las espaldas a las razones que ha visto en la teoría como buenas, no es que vea lo bueno y escoja lo malo. Esto no es lo decisivo. Lo decisivo es que la teoría por sí misma es incompetente para la práctica: lo decisivo es que la teoría, por sí sola, no

sabe lo que es el bien práctico, el *agathon prakton*, lo que hay que hacer, lo *agibile*.

Las razones prácticas que propone la ética de Aristóteles se caracterizan, en primer lugar, porque son conscientes de que no saben prescribir –de una manera positiva– el modo de obrar. No son razones teóricas ni directrices técnicas, a las que el hombre, en su actuación, se pueda atener estrictamente para dar con lo bueno. Como posible teoría de la praxis, la ética no puede ser más que práctica teórica o teoría práctica y, por tanto, en continuo hacer, inacabada. No tener en cuenta la reserva de las normas propiamente morales frente a sí mismas sería hacer de la moral, diría Nietzsche, moralina. Como teoría de la praxis, la ética no es un recetario ni un herbario de plantas medicinales disecadas. En este sentido, las razones morales son más socráticas que platónicas, más un saber que no saben que un saber sin más. Sólo el que cree tener una visión directa de lo que es el bien para el hombre –sin volver la mirada a la práctica moral, a la decisión moral práctica como el principio de la norma moral– puede pretender e incluso tiene que pretender –como Platón– imponerlas por la fuerza política.

El no saber propio de las razones morales con su característica desconfianza frente a sí mismas no desemboca, sin embargo, en el escepticismo moral, sino todo lo contrario. La reserva de las razones morales o –en general– de la razón práctica o prudencia es justamente garantía de su eficacia. Su eficacia les viene de que, por su misma auto-desconfianza, reserva y renuncia a la fuerza, son capaces de volcarse sobre la práctica, llenarse de ella y, sobre todo, de fomentarla.

Como núcleo de la razón práctica, la prudencia es, en primer lugar, prudencia frente a sí misma. Sólo cuando la razón se percata de su incompetencia en cuestiones prácticas deja de ser teórica y se constituye en razón práctica. La razón se convierte en razón práctica cuando deja de prescribir de arriba a abajo normas de conducta que no esperen sino su aplicación (técnica). Y la razón deja de prescribir normas de arriba a abajo –desde un cielo platónico– cuando –como hace el derecho natural aristotélico–, por una parte, atiende a las normas preexistentes en la tradición, el uso y las instituciones, pero, por otra, contagia además a esas regulaciones, ordenaciones y regularidades de la reserva que abriga frente a sí misma. El resultado es que la razón al no saber a ciencia cierta, sin posibilidad de error, teóricamente qué es lo realmente bueno en todo ese acervo cultural, quiere llegar a saberlo. Con ello pone en juego la

dinámica del querer (*orexis*) y de la acción (*praxis*) que, a su vez, abren el camino sin fin para saber qué es el bien.

No es, pues, solamente que la razón no sepa teóricamente qué es el *bonum humanum*, sino que la razón sabe ahora que lo bueno para el hombre, por ser un *agathon prakton*, un *faciendum quid*, es algo que ha de ser realizado prácticamente. Desasistida de la práctica, de querer la realización del bien, la razón se encuentra a ciegas. Querer el bien es el camino que conduce a saber algo sobre el bien, aunque saber que hay que querer el bien es, por supuesto, la primera condición para buscarlo.

Esta colaboración entre un saber que uno no sabe y un querer saber lo que no se sabe es lo que Aristóteles llama *prohairesis*. Por eso, Aristóteles define la *prohairesis* indistintamente como una *orexis dianoetike* y como un *nous orektikós*, como una apetencia razonable y como una razón apetente. Tal dualidad se encuentra ya en la misma palabra *prohairesis*, decisión. La palabra "decisión" tiene una componente teórica y una componente práctica. La decisión en que consiste la *prohairesis* es un decidirse a algo y un decidir sobre algo. Decidir algo sobre el bien, decidir teórica o científicamente qué es el bien, exige un empeño, el empeño de decidirse prácticamente a hacer el bien, sea éste lo que sea. Pero decidirse a algo sólo lo puede hacer uno mismo bajo su propia responsabilidad. No así decidir simplemente acerca de algo.

La autorresponsabilidad de la decisión, cómo decidirse a algo, tiene – como las mismas palabras lo indican – un carácter reflexivo. Quién es el que decide teóricamente acerca de algo es irrelevante. Quién es el que *se* decide a algo es decisivo; decisivo, en primer lugar, para él. Decidirse a algo es ante todo decidirse a sí mismo. La obligación como obligación moral es empeño. La obligación moral nos empeña a empeñarnos. Es objetiva y subjetiva a la vez. En este sentido, no hay obligación moral que no sea *mi* obligación o *tu* obligación. La generalidad de la obligación no es una generalidad teórica abstracta, sino concreta. Lo que podemos conocer teóricamente está ya decidido de antemano; por el contrario, el bien, como objeto de conocimiento práctico, está a la espera de nuestra decisión. No podemos decidir, sin más, sobre él, sino que tenemos que decidirnos a él. Por eso, la virtud es, según Aristóteles, una *hexis prohairetiké peri ton eph'emin*, un hábito de decisión sobre aquello que está pendiente de nuestra decisión, es decir, de lo que corre a cuenta nuestra, de lo que depende de nuestra responsabilidad. El peligro de subjetivismo sólo aparece cuando se parte del esquema sujeto-objeto. Pero

este esquema es el que Aristóteles deja de antemano detrás de sí en el campo moral. El carácter autorreflexivo de la decisión como decidirse (como *orexis* o querer) es lo que Aristóteles llama *bouleusis*, reflexión o deliberación. La *prohairesis* como decisión moral es una *exis bouleutike*, un hábito deliberado. Nadie delibera lo que, como el curso de los planetas, está decidido por sí mismo, como tampoco nadie puede decidirse a lo que no depende de uno mismo. En la deliberación reflexiva es donde el querer de la *orexis* se hace razonable, es decir, donde se constituye la razón práctica. La razón práctica es la que dice lo que hay que hacer. Decir lo que hay que hacer no es imponer a nadie normas desde fuera. Esto no quiere decir que la razón práctica carezca de facultades para exigirnos algo, sino que lo que nos exige es que nos exijamos a nosotros mismos el esfuerzo de una decisión reflexiva y deliberada, ya que sólo por este camino podemos llegar a saber en cada caso qué es lo mejor.

De este tipo son las razones prácticas, los consejos morales que da Aristóteles en su ética. Más que decirnos lo que es el bien, lo que hace Aristóteles es empeñarnos a él, hacer que nos empeñemos por él, despertar nuestro interés por él, sea lo que sea y esté donde esté. Es más, según Aristóteles, una ciencia moral que intente saber lo que es el bien es perfectamente inútil: inútil, en primer lugar, porque conocer el bien sin hacer uso de él, sin ponerlo por obra es, evidentemente, tarea vana; pero, en segundo lugar, y sobre todo, inútil porque no se puede saber lo que es el bien sino en la alternativa de tener que decidirse entre varias posibilidades más o menos buenas, antes que decidirse por él o en contra de él, lo cual ya presupone haber decidido (teóricamente) sobre él.

Decidir teóricamente sobre el bien presupone tener que decidirse prácticamente por el bien, tener que profesarlo, tener que pronunciarse por él, que empeñarse por él, entregarse a él, ponerse a sí mismo o deponerse como única prenda que garantiza su posesión.

El que no se encuentra en esa tesitura no puede conocerlo. El bien sólo se puede conocer por propia experiencia. La experiencia surge tanto de la repetición de sensaciones como de la repetición de decisiones. La repetición de sensaciones –sobre todo visuales– es el inicio de la ciencia teórica; la repetición de decisiones es el inicio de la teoría sobre la práctica que, por tanto, no puede ser más que teoría o filosofía práctica.

Ni las sensaciones ni la ciencia teórica pueden errar. Por eso, las decisiones prácticas, al no estar nunca respaldadas del todo por decisiones teóricas, necesitan de corrección. Y, por eso, la razón práctica no es razón

sin más, sino razón rectificadora, corregida, recta, correcta: no *ratio*, sino *recta ratio*, *orthos logos*.

El racionalismo –concretamente Chr. Wolff– calificó la expresión *recta ratio* de redundante, y es que el racionalismo construye la ética *ad instar theoriae, modo geometrico*. Una teoría errónea –aristotélicamente hablando– no es una teoría. Una teoría que incluya la posibilidad de error tiene *ipso facto* un carácter moral de que carece la teoría aristotélica. La teoría en sentido moderno, por estar basada en el ensayo y el error (*trial and error*), tiene este carácter. El experimento, la hipótesis y la corrección de hipótesis contradicen a la teoría aristotélica, que es una ciencia sobre-humana, divina. La ciencia moderna, en cambio, es una ciencia humana y, por tanto, moral, es decir, moral o inmoral.

Esta posibilidad constitutiva de error y la consiguiente necesidad de rectificación para adquirir la *recta ratio* se debe al hecho paradójico –señalado ya por Aristóteles– de que en la praxis moral tenemos que usar lo que aún no poseemos, decidirnos por lo que, sin nosotros, no está del todo decidido. En esta paradoja reside la esencia de la hipótesis y de la experimentación. La experiencia moral es, constitutivamente, experimento. Kant expresa lo mismo con otras palabras: en la praxis humana, dice, la necesidad de decidirse excede las posibilidades de conocer. Por eso, el hombre experimentado en el sentido de la praxis propiamente humana es un hombre escarmentado. La decisión escarmentada es la prudencia, pero el escarmiento no cesa nunca; si no, la *recta ratio* podría dejar de ser lo que es, es decir: prudente. El hombre es el único animal que puede caer no sólo dos veces sino muchas veces en el mismo foso y a veces en su propia trampa. Ello se debe a la paradoja a que acabo de aludir. Porque mientras que en general, es decir, en teoría, sólo se puede usar lo que se posee y disponer de lo que uno tiene en propiedad (*exis, habitus*), en concreto, es decir, en la práctica, en la ciencia práctica o moral, ocurre lo contrario. Aristóteles lo expresa así: "No poseemos la vista (inicio de la teoría) por haber visto mucho, sino que poseemos la vista y después la usamos (*echontes echresametha, ou chresamenois eschomen*); en cambio, para aprender lo que tenemos que hacer, dice, tenemos que hacer antes lo que hemos de aprender.

El sentido antropológico de la ética aristotélica como ética, no de la naturaleza biológica o social ni de la ley ni de la virtud, sino de la responsabilidad, es el de una ética del camino, de la *methodos*, del método. La ética aristotélica es una ética metódica o de procedimiento que

retrotrae la pregunta por el bien –de suyo inútil y vacía–, a la pregunta por el modo adecuado de decidirnos. Porque sólo el que *se* decide deliberadamente, sin dejarse llevar por los vientos de la opinión, de la costumbre, del placer, etc., etc., es capaz de dar con el bien, sea éste el que sea. Por eso, los oyentes de Aristóteles no salían del Liceo con las manos vacías, porque aunque no aprendían lo que es el bien, sí aprendían cómo hay que decidirse para aprehenderlo. Las razones de la filosofía positiva significaban para ellos un fortalecimiento de sus facultades de decisión, ante la cual la vida cotidiana de la *polis* les colocaba constantemente.

El procedimiento para decidirse razonablemente es el de sopesar alternativas, para cada una de las cuales hablan más o menos razones. La razón práctica en continuo proceso de enderezamiento no conoce razón sino razones. La decisión teórica es directa: se ve o no se ve –dice Aristóteles–. La decisión práctica es indirecta: salvo en casos extremos, para todo hay argumentos en pro y en contra. El enderezamiento de la razón práctica se opera sopesando las ventajas y los inconvenientes, pasando de las unas a los otros y del pro y el contra de una posibilidad al pro y el contra de otra. Y, salvo en casos extremos, es ella misma –la razón práctica como querer razonante– la que inclina la balanza más que las razones aducidas. Porque la alternativa fundamental en la moral no es la del bien y el mal. Esta es más bien la alternativa extrema. La alternativa fundamental es la de lo mejor y lo peor. En esta alternativa no hay decisión posible teórica tajante que haga superfluo nuestro decidirnos práctico, es decir, razonable, aunque no siempre óptimo. Lo malo es siempre malo, lo peor, en cambio, puede ser también bueno. Por eso, lo decisivo es la decisión, con tal que no sea impulsiva sino reflexiva. Pero la madurez de la decisión no depende sólo del tiempo, como la madurez necesaria, según Aristóteles, para oír con fruto sus lecciones de ética no depende sólo de la edad.

El método adecuado a la ética aristotélica como una ética procesal es, pues, en efecto, la tópica y retórica, pero no tanto como una colección de lugares comunes, sino, en todo caso, como una colección de procedimientos de decisión entre varias alternativas en la asamblea política, en el tribunal judicial, en la discusión entre especialistas y, en general, en la vida. El que el juicio práctico sea un juicio relativo con continuas instancias de revisión, no significa una relativización de la moral. Significa simplemente, que un juicio moral absoluto sólo puede ser un juicio final.

Conocer el bien presupone, pues, comprometerse a él y por él, empeñarse por el bien. Al hombre así empeñado llama Aristóteles *spoudaios*. Consecuentemente, el *spoudaios* es para él la única norma visible de moralidad. El *spoudaios* no es un paradigma ideal sino un individuo ejemplar, y todo el que actúa como él, es decir, todo el que está empeñado en hacer el bien –dice Aristóteles– "si no conoce ya los principios morales, los puede captar fácilmente". De ahí la aparente tautología repetida por Aristóteles constantemente: prudente es sólo el que actúa *como* el hombre prudente. Es decir, sólo el justo obra justamente. Para ser un buen técnico, dice Aristóteles, basta saber cómo se hace *una cosa* y hacerla. En el campo de las virtudes morales, en cambio, el saber no cuenta apenas. Ni tan siquiera el que hace *algo* justo y prudente es ya por ello justo y prudente (como es un buen artesano el que hace obras de arte acabadas), sino sólo el que obra justa y prudentemente.

Todo esto explica por qué la pregunta teórica, planteada prematuramente por Sócrates y Platón, sobre "qué es el bien", desaparezca en Aristóteles detrás de la pregunta previa: "cómo surge el bien", ya que el bien, independientemente de la acción, no existe en realidad y, por tanto, tampoco puede ser conocido. "El venerable Sócrates –se lee en la *Ética a Eudemo*– creía que el fin es conocer la virtud y solía preguntar: cuál es la esencia de la justicia y de las demás virtudes. Esta pregunta –sigue diciendo Aristóteles– sólo tiene sentido si se cifra la virtud en un saber teórico o técnico. En efecto: aprendemos la aritmética o el arte de la construcción y ya somos buenos matemáticos o arquitectos (...). Pero el caso de la virtud moral es muy distinto. Aquí lo importante no es saber en qué consiste la justicia y demás virtudes, sino cómo surgen".

Pues bien, para saber qué es la virtud hay que saber cómo surge, y para saber cómo surge hay que saber cómo se pierde. Y la virtud se pierde tanto por excesos como por falta de ejercicio, por más o por menos, así como también lo peor puede ser bueno y lo mejor malo. El bien humano es el procedimiento de dar con el justo medio como tarea inacabable. "Lo malo –así termina la *Ética a Eudemo*– es lo que por exceso o defecto nos impide servir a Dios". A pesar de estas palabras, la ética aristotélica no es sin embargo, una ética teísta, sino exclusivamente antropológica. *O theos* aquí es nuestra praxis teórica. El carácter puramente antropológico de la ética aristotélica fue expresado por Kierkegaard, por contraste, y drásticamente, con estas palabras: "Lo que en la relación de hombre a hombre es admiración y envidia, en la relación de hombre a Dios es adoración y escándalo. La *summa summarum* de toda sabiduría humana es

esta regla de oro o, mejor, dorada: *ne quid nimis*; demasiado o demasiado poco echa todo a perder. Entre hombre y hombre esto pasa por sabiduría y se paga con la admiración. El curso de esta moneda no oscila, la humanidad entera garantiza su valor. A veces, sin embargo, surge un genio que se eleva un tanto sobre el mercado cotidiano, y enseguida los prudentes le toman por majadero. El cristianismo da un paso gigantesco más allá: *ne quid nimis*, nunca demasiado (...). Aquí empieza el cristianismo... y el escándalo".

La ética aristotélica, hecha a medida del hombre, excluye de antemano el escándalo. Aquí radican, tal vez, sus mayores limitaciones.