



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Ramos-Umaña, Leonardo
Sobre la reformatio#n del cara#cter en la obra de Aristo#teles
Revista de Filosofía Open Insight, vol. X, núm. 18, 2019, -, pp. 11-42
Centro de Investigación Social Avanzada
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421660973002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Sobre la reformatión del carácter en la obra de Aristóteles

On the Reformation of Character in Aristotle's Work

Leonardo Ramos-Umaña
UNAM, México
leonramosu@gmail.com

Recibido: 24/07/2018 • Aceptado: 21/11/2018

Resumen

De cara a la cuestión de la *reformatión del carácter* en la ética aristotélica, el propósito de este escrito es doble: primero, defender que para el Estagirita es imposible la reformatión por propia iniciativa y por acciones voluntarias, es decir, no puede ser el caso que un agente con un carácter moral establecido (virtuoso o vicioso) quiera o pueda realizar las acciones necesarias para lograr el carácter contrario; segundo, explicar por qué *la reformatión del carácter sólo es posible gracias a la injerencia de otro agente*, y qué tipo de acciones son las que conforman dicho proceso.

Palabras clave: Aristóteles; carácter; coacción; determinismo; pedagogía moral.

Abstract

Considering the question of the *reformation of character* in Aristotelian ethics, the purpose of this paper is twofold: first, to defend that for the Stagirite it is impossible to reform on its own initiative and by voluntary actions, i.e., it can not be the case that an agent with an established moral character (virtuous or vicious) wants or can perform the necessary actions to achieve the contrary character; second, to explain why *character reformation is only possible thanks to the interference of another agent*, and what kind of actions are those that make up such process.

Keywords: Aristotle; character; coercion; determinism; Moral Pedagogy.

Según Aristóteles, ¿puede el hombre vicioso dejar de ser vicioso? ¿Pueden el cobarde, el adúltero o el ladrón recalcitrantes dejar de serlo? ¿Cuál sería el proceso para lograrlo? Cuando hablamos de re-formación del carácter en Aristóteles nos referimos al proceso de convertir una disposición habitual (ἔξις) ya establecida en otra que le es opuesta o, más general, al de convertir a alguien vicioso en virtuoso, y viceversa. El propósito del presente artículo es explicar, de modo claro y sencillo, la re-formación del carácter, ocupándonos para ello en las secciones venideras de 1) su posibilidad, 2) su modo y 3) de algunas de las respuestas diferentes de la nuestra.

Consideraciones primeras en torno a la re-formación del carácter: posibilidad y modo. Sobre si Aristóteles reconoce la posibilidad de re-formar el carácter y el porqué de su respuesta

En el orden de nuestra investigación, antes de preguntar cómo es posible hacer *X*, primero debemos preguntar si es posible hacer *X*. Así es necesario en nuestro caso, porque de buenas a primeras no parece obvio que Aristóteles admita la posibilidad de la re-formación del carácter. Hay, por lo menos, dos pasajes para sostener esta des-creencia.

Empecemos citando uno de los más importantes, de *Ética Nicomaquea* III.5:¹

T1: Si alguien, a sabiendas, realiza <acciones> por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; *pero no por desearlo dejará de ser injusto y se volverá justo* (εἰ δὲ μὴ γινώων τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται,

¹ En lo siguiente, tomo todas las citas de la *Ética Nicomaquea* (en lo siguiente, *EN*) de la traducción de Araujo y Marías (2002), con modificaciones mías.

ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος); pues tampoco el enfermo <se volverá> sano <de esa manera>. Y si se diera ese caso, que enferma voluntariamente, por vivir incontinentemente y por desobedecer a los médicos, <en ese caso> *en cierto momento sí le era posible no enfermar, mas una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo, dependía de él tomarla y lanzarla, porque el principio estaba en él. Así también el injusto y el desenfrenado podían al inicio no llegar a ser tales, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo* (γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι) (EN III.5: 1114a: 12-21; énfasis mío).²

La respuesta, entonces, parece clara y distinta. Palabras de Aristóteles: a quien ya ha adquirido determinada disposición habitual (por ejemplo, una injusta o desenfrenada), no le es posible modificarla. Dado que la adquisición de las *héxeis* es voluntaria, el agente actúa injustamente una vez, actúa injustamente dos veces, actúa injustamente *n* veces, así va formando un hábito y así inclinando su carácter hasta el punto en que éste yace irremediabilmente inclinado. Y al árbol que crece torcido, ya nadie endereza. Tal idea congenia con otros lugares de *EN* donde se asevera la incurabilidad de la disposición habitual de la *akolasía* (p.ej.: VII.7: 1150a, 20-22; VII.8: 1150b, 33), o con otros tantos donde se alude a la firmeza de las disposiciones habituales del hombre virtuoso (p.ej.: I.10: 1100b, 12-23; VIII.3: 1156b, 13). Así pues, lo dice Aristóteles en *EN* III.5, lo dice en otras partes, las disposiciones habituales viciosas o virtuosas son estados inmodificables.

Ahora, habiendo negado la posibilidad de la reformación, este otro pasaje sirve para explicar por qué tal imposibilidad:

T2: No ocurre lo mismo, en efecto, con las ciencias y capacidades (τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων) que con las disposiciones habituales (τῶν ἕξεων), pues, según admitimos, la capacidad y la

2 Séneca (*De ira* 1.7.2 - 1.8.3; 1.16.7) expresa esta misma idea en términos muy semejantes, a tal punto que no podemos pensar en una casualidad, sino en un préstamo que se permitió el estoico.

ciencia de los contrarios es la misma, pero una disposición habitual de uno de los contrarios no lo es del otro de los contrarios; así, *a partir de <la disposición habitual de> la salud no se hace cosas contrarias <a la salud>, sino sólo las saludables*, y así decimos que el andar es sano cuando se anda como <lo hace> el que está sano (ENV.1: 1129a,11-17; énfasis mío).

¿Qué está expresando aquí Aristóteles y cuál es la relación con la reformación del carácter? ¿Por qué afirmar que alguien con una disposición habitual saludable sólo puede obrar saludablemente? Para Aristóteles, las virtudes éticas no se originan por naturaleza (no es, pues, que las poseamos de nacimiento o que nos lleguen en algún momento de la vida, como la barba o las canas) sino que por naturaleza tenemos la capacidad de adquirirlas y las adquirimos por medio del hábito (διὰ τοῦ ἔθους) (EN II.1: 1103a, 18-26). Esta capacidad innata está abierta a contrarios, es decir, por la misma vía (*i.e.* por el hábito) podemos adquirir tanto una virtud como un vicio. Ahora, en relación a esto hay una enorme diferencia entre las virtudes intelectuales y las éticas: mientras que las virtudes intelectuales conservan esa apertura a los contrarios aun después de consolidadas (según *Metafísica* IX.2 y IX.5, mientras que las potencias irracionales —δυνάμεις ἄλογοι— pueden producir un solo efecto, las potencias racionales —δυνάμεις μετὰ λόγου— pueden producir ambos efectos, es decir *X* y su opuesto, de tal modo que aun el médico con el mejor récord de pacientes curados es capaz de recetarle a su peor enemigo algo que le enferme), las virtudes éticas parecen perder dicha apertura una vez se consolidaron.³ Dado que las virtudes éticas se

3 Esta idea, más los antedichos capítulos de *Metafísica* (*Met.*), podrían tentarnos a concluir que las virtudes éticas son potencias irracionales. Aunque no es del todo descabellado (a fin de cuentas las potencias irracionales, igual que la virtud ética, pertenece a la parte irracional del alma), creemos que no es el caso. Más bien, las virtudes éticas sí son potencias racionales, y aunque son potencias racionales adquiridas por hábito (ἔθει), no es claro que se corresponda con las potencias racionales por hábito que Aristóteles trata en *Met.* IX.5. Proponemos al menos dos opciones interpretativas: o pensar que no se corresponden (el ejemplo que él da en IX.5 de potencias racionales adquiridas por hábito es tocar la flauta, con lo cual parece estar pensando en cierto tipo de *téjnai*, no en virtudes del carácter) y aceptar sin reparo la apertura a opuestos allí predicada de

originan a partir del hábito o costumbre (*i.e.* la repetición de acciones de cualidad igual o semejante), y que éstas originan acciones como las que les dieron origen,⁴ con tal firmeza que incluso podemos hablar de una «segunda naturaleza»,⁵ entonces tenemos que ninguna disposición habitual ética puede producir «cosas contrarias» (τὰ ἐναντία)⁶ de su cualidad propia. A la luz de su respectivo «fin» (τέλος), las cosas guardan cierta relación de necesidad, y *el fin de toda actividad es estar de acuerdo con la disposición habitual de la cual proceden* (EN III.7: 1115b, 20-21).⁷ Resumiendo las dos formulaciones anteriores de modo más sencillo: *de un carácter X (i.e. virtuoso o vicioso) vendrán siempre acciones X y, entonces*, toda acción voluntaria del virtuoso será virtuosa, y toda acción voluntaria del vicioso será viciosa. Y parece que al «siempre» Aristóteles le concede total fuerza porque si alguien de disposiciones habituales virtuosas llegase a realizar una mala acción, lo haría «involuntariamente» (por ejemplo, porque ignoraba que lo que hacía era malo, o porque fue forzado de alguna manera); si, en cambio, no existe algo que le lleve o fuerce a actuar mal, por lo dicho sobre el τέλος de la acción y sobre el «determinismo» entre acciones y carácter, habría que sostener que su acción voluntaria será siempre virtuosa (incluso en los casos «mixtos» o «por

tales potencias, o pensar que sí se corresponden (la distinción entre potencias adquiridas por hábito y por enseñanza invita a conectar este pasaje con EN II.1) y sostener que, aunque podemos decir que las virtudes éticas sí están abiertas a contrarios, dado que sólo es posible actualizar uno a la vez y que el factor determinante para tal actualización es la órexis o la proáiresis (1048a, 11), y que en la génesis de estos dos hay cierto determinismo (en alguien con deseos capitales malos se darán deseos menores malos, alguien con decisiones deliberadas de primer rango malas tomará decisiones deliberadas de segundo y tercer rango malas), entonces, aunque en teoría abiertas, en la práctica las virtudes éticas quedan inexorablemente limitadas a un solo contrario (el que la órexis o la proáiresis determinen).

4 ¿Cómo llegamos a ser pesistas? Alzando pesas. ¿Y qué hace el pesista? Alzar pesas. Lo mismo con el valiente, el justo, el moderado, etc. (EN II.2: 1104a, 27 - 1104b, 2).

5 Sobre esta idea, véase nuestro T10.

6 Con esto, Aristóteles no sólo alude a acciones contrarias sino también a deseos contrarios (algo que está supuesto al aludir a las acciones pero que vale la pena explicitar). De ese modo, quien tiene una disposición habitual viciosa no sólo no realizará acciones virtuosas, sino que *ni siquiera será capaz de desear hacerlas*.

7 "...τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν..."

coacción» —δι' ἀνάγκην—);⁸ y lo mismo aplica para el vicioso —lo mismo pero al contrario—. De ahí que debamos tomarnos muy en serio esta lapidaria sentencia: “voluntariamente el <hombre> bueno nunca cometerá acciones malas” (ἐκὼν δ' ὁ ἐπαικὴς οὐδέποτε πράξει τὰ φαῦλα) (EN IV.9: 1128b 28; I.11: 1100b, 33-34).⁹ Así, pues, es a esta imposibilidad por parte de las disposiciones habituales de actualizarse de manera opuesta a su propia cualidad a la que T2 alude.

Ahora, ¿por qué es tan relevante todo lo anterior para nuestra investigación sobre la reformatión del carácter? Porque si Aristóteles sostiene que:

1. Un agente adquiere *X* o *Y* disposición habitual ética practicando acciones de *X* o *Y* tipo (EN II.1: 1103a, 14 ss.).¹⁰

Pero no sólo eso sino que, además,

2. Es imposible que sin practicar acciones del tipo *X* un agente llegue a tener una disposición habitual ética del tipo *X* (EN II.4: 1105b, 9-12).¹¹

Pero, por lo que hemos visto hasta este punto,

8 Por ejemplo: un barco se hunde y su capitán (un hombre virtuoso), notando la insuficiencia de botes salvavidas, decide que sólo mujeres y niños pueden acceder a ellos, a expensas de la muerte segura de los tripulantes varones. ¿Cuál diríamos que fue la intención (*proairesis*) del capitán? ¿Salvar las vidas de los más indefensos o con más futuro, o asesinar a todos los adultos varones? Seguramente, lo primero; con lo cual sostenemos que incluso en este caso ese capitán no hace nada en contra de su carácter bueno.

9 A partir de este pasaje, asumo que lo mismo aplica para el hombre malo —i.e. que el hombre malo voluntariamente nunca cometerá una acción buena— pues, antes que esta asunción, sería más complicado sostener la contraria.

10 Resúmease así la teoría de los primeros cuatro capítulos de EN II: “Dicho, pues, en una fórmula única, las disposiciones habituales nacen de las actividades que *les son semejantes*” (II.1: 1103b, 21-22; énfasis mío).

11 “Es, pues, acertado decir que el justo llega a ser tal por realizar actos justos, y el moderado, por <realizar> actos moderados; y si no realiza esos actos, *nadie tiene siquiera la posibilidad de llegar a ser bueno*” (énfasis mío).

3. Un agente no puede actualizar una disposición habitual ética *X* en forma de acciones de cualidad contraria de la cualidad de la disposición misma.

Entonces tendríamos como consecuencia que:

4. Un agente (virtuoso o vicioso) no puede realizar las acciones que le harían posible adquirir una disposición habitual diferente de la propia, es decir, un agente (virtuoso o vicioso) no podría reformar su carácter.

¿Cómo lograría un vicioso hacerse virtuoso si su propia disposición habitual jamás le permitiría actuar virtuosamente, e incluso ni siquiera desearlo? Pareciera que la respuesta a la pregunta por la reformatión del carácter sería tajantemente negativa y que no hay más que agregar.

Sobre el locus classicus de la reformatión del carácter y de cómo sí es posible la reformatión: la respuesta de las Categorías y cómo conciliarla con la exposición previa

Según lo que hemos expuesto hasta este punto, la respuesta a la inquietud que motivó este escrito parece asunto juzgado. ¿El vicioso puede hacerse virtuoso, o el virtuoso hacerse vicioso? No, pues no habría *posibilidad*: una vez lanzada la piedra, es imposible atraerla a nuestra mano. Ni *modo*: las disposiciones habituales éticas no se pueden actualizar en acciones contrarias a la cualidad que aquellas ostentan. Sin embargo, a pesar de los anteriores argumentos, los defensores de la imposibilidad de la reformatión del carácter brillan por su ausencia. ¿Por qué? ¿A partir de qué afirmar que sí es posible? Si bien hay al menos dos pasajes en las obras éticas para sostener que la reformatión del carácter sí es posible —a ellos aludiremos más adelante (EN IV.1: 1121a, 19-25; T5: 1121b, 10-15; T6: IX.3: 1165b, 13-22)—, indiscutiblemente el *locus classicus* es *Categorías* 13a, 18-31, alternativa que parece haber popularizado William Bondeson con su *Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of*

Character Change de 1974, el cual se ha erigido como referencia obligatoria para todos los que han querido ocuparse del tema. El pasaje de *Categorías* reza así:

T3: Además, *en el caso de los contrarios, habiendo una cosa capaz de admitirlos, es posible que se produzca un cambio de uno a otro*, a no ser en algo en lo que se dé por naturaleza uno solo <de los contrarios>, como en el fuego el ser caliente: en efecto, también lo sano puede enfermar y lo blanco volverse negro y lo frío caliente, y *de virtuoso <un hombre> puede llegar a ser malvado, y de malvado, virtuoso*, pues el malvado, si es conducido hacia unas formas de vida y a unos juicios mejores, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor, y si una vez hace un progreso, por pequeño que sea, está claro que, o bien podría cambiar por entero, o bien podría hacer un gran progreso: pues cada vez se vuelve más capaz de moverse hacia la virtud, sea cual sea el progreso realizado desde el inicio, de modo que es verosímil que haga cada vez más progresos; y si esto se produce siempre, acaba estableciendo la disposición habitual contraria, si el tiempo no se lo impide (*Catg.*: 13a, 18-31; énfasis mío).¹²

Ahora, ¿qué podemos afirmar sobre este pasaje, considerando lo expresado en T1 y T2? ¿*Acaso habría entre ellos una contradicción*, quizá un Aristóteles joven (el de *Catg.*) opinando una cosa frente a un Aristóteles maduro (el de *EN*) opinando lo contrario? Revisemos nuevamente T1 y T2 teniendo en mente la siguiente cuestión: ¿qué están negando exactamente? Si lo analizamos, sólo T1, con la analogía de la piedra lanzada, ha negado explícitamente la reformación del carácter (y, por ende, sólo T1 se opone a T3); por su parte, T2 se ha limitado a aseverar que un agente no puede actuar en contra de la disposición habitual que posee, manifestando nada sobre la posibilidad o imposibilidad de la reformación moral. Si aceptamos, como los demás estudiosos, que la última palabra sobre el cambio de carácter es la expresada en T3, entonces por ahora dejemos de lado

¹² Sigo, con modificaciones, la traducción de Candel Sanmartín (1982).

T1 y su radical afirmación, y veamos cómo podrían ser compatibles las ideas expresadas en T2 y T3. Veamos: si, por T3, la reformación del carácter es posible pero, por T2, nadie puede actuar «voluntariamente» en contra de su carácter, ¿entonces qué opción nos queda? ¿Acaso que *la reformación del carácter fuese posible por medio de acciones involuntarias en contra del carácter*? Exploremos esta opción.

Sobre la formación del carácter según Aristóteles y cómo es posible la reformación mediante las acciones compelidas y su efecto en el carácter: aprendiendo a comer ejotes y la relación coacción-hábito

Según EN III.1 y V.8, las acciones involuntarias se dividen en acciones «por fuerza» (βίᾳ) y «acciones compelidas» o «por coacción» (δι' ἀνάγκην).¹³ En las acciones del primer tipo, el agente colabora en nada en su realización, como cuando yo agarro la mano de Fulano para con ella golpear a Zutano, o como aquel navegante cuyo velero un viento huracanado arrastra hasta algún destino imprevisto. En las de este tipo hablamos, por tanto, de acciones «propiamente involuntarias». En cambio, en las acciones del segundo tipo *el agente sí colabora en su realización*, aunque no por el deseo de realizar la acción misma sino por el deseo de una recompensa o por miedo a un mal mayor; tal es el caso de alguien que comete una acción malvada no porque sea su intención sino porque algún tirano le ha amenazado con asesinar a su familia, o el del prestamista que devuelve un dinero no porque desee obrar justamente sino porque buscar evitar

13 ¿Cómo traducir ἀνάγκη y términos relacionados? En la mayoría de traducciones al español e inglés se le vierte en «necesario» o «necessary» y afines y, si bien, en algunos lugares esta opción le va bien al sentido de la frase (por ejemplo, cuando se expone lo que en el mundo sucede «por necesidad» (ἐξ ἀνάγκης) en contraste con lo que sucede «por azar» (ἀπὸ τύχης) (EN III.3: 1112a, 21-27), hay muchos otros en que no es así. Por ejemplo, si aludimos a alguien que cometió acciones reprobables porque un tirano le amenazó, quizá no ayuda a la comprensión afirmar que esa persona lo hizo «por necesidad». En cambio, si para tales contextos optamos por hablar de «coacción/coaccionar» o «compulsión/compeler», logramos comunicar muchísimo mejor el sentido de lo que son las acciones δι' ἀνάγκην, i.e. acciones que hacemos sin querer hacerlas, obligados, atendiendo a una imposición externa.

el castigo de la autoridad competente. Como podemos entender, a diferencia de las acciones del primer tipo, aquí no hablamos de acciones absolutamente involuntarias sino *intermedias entre lo voluntario e involuntario* o, como Aristóteles mismo las bautiza, «acciones mixtas» (μικτὰι).

Bien, ¿cuál de las dos podría tener que ver con la formación del carácter? Parece imposible que alguna disposición habitual surgiese a partir de acciones forzadas, pues nadie diría que a partir de ser arrastrado muchas veces por vientos huracanados se llega a ser buen o mal navegante; de hecho, como su inferencia es ninguna en dichas situaciones, lo mismo daría si el navegante está despierto o dormita. Por otro lado, ¿la repetición de acciones compelidas es absolutamente estéril en la habituación y, por ende, en el carácter de un agente? Para ver cuál sería la respuesta del Estagirita es necesario examinar el proceso de la formación del carácter, esto es, el proceso por medio del cual se educa al niño en aras de hacerlo un hombre bueno, y que por ello podríamos bautizar su «pedagogía moral». A partir de diversos pasajes de las *Éticas*, de *Política* y de algunos capítulos de su *Retórica*, en otro lugar explicamos en qué consistía dicho proceso (Ramos-Umaña, 2015: 19-32), así que aquí bástenos con presentar el asunto en lo esencial. La “pedagogía moral” de Aristóteles se ordena y articula con base en dos parámetros:

1. Las partes del alma.
2. El crecimiento y desarrollo del ser humano.

Del primer parámetro (*i.e.* de la división del alma en irracional y racional) se desprende que la propuesta pedagógica aristotélica requiere dos mecanismos, a saber a) la habituación y b) la instrucción teórica. Por su parte, del segundo parámetro se desprende que dicha propuesta se divide en tres etapas, a saber A) una relativa a la infancia (cuando está menos desarrollada la parte racional del educando y más sus deseos y pasiones), B) una a la juventud (cuando ya está presente y se usa la razón aunque siga habiendo una fuerte presencia de deseos y pasiones) y, como última, C) una relativa a la adultez

(porque, en cierto modo, la labor educativa que llevan a cabo maestros y padres en la escuela y hogar debe continuarse por cuenta de las leyes, los legisladores y las autoridades de la *polis*). Para Aristóteles, en ninguna de estas tres etapas se debe aplicar sólo uno de los mecanismos —es decir, ni sólo a) ni sólo b)— sino que casi siempre irán ambos, pero en diferente proporción.

Dicho esto, y dado que queremos indagar sobre el efecto de las acciones compelidas en el carácter de quien las realiza, concentrémonos en A). Para esta primera etapa de la educación, la propuesta del Estagirita gira alrededor de tres elementos principales: 1) el placer y el dolor, 2) el término medio y 3) el hábito.

¿Cuál es la conexión entre los tres? Por un lado, hablando de cómo adquirimos las virtudes del carácter, señala Aristóteles que es comúnmente aceptado, y por él también, que las disposiciones son corrompidas por deficiencia o por exceso —como hacer demasiado ejercicio o hacer ninguno perjudica la salud—, y generadas, desarrolladas y preservadas a través del «término medio» (*μεσότης*) —es decir, la salud se genera, desarrolla y preserva haciendo ejercicio en la cantidad conveniente, de la manera en que se debe, cuando es adecuado, etc.— (EN II.2: 1103b, 33-1104b, 4). Esto mismo aplica para alcanzar la moderación, la valentía, la generosidad y todas las demás virtudes éticas numerables (EN II.2: 1104a, 20-27).

Por otro lado, para Aristóteles el hilo conductor de todas nuestras elecciones y aversiones es lo placentero, o, dicho de otro modo, *todo lo que elegimos hacer, lo elegimos por placer* (EN II.3: 1104b, 29-1105a, 5; IV.1: 1121a, 3; VII.11: 1152b, 5-7; X.1: 1172a, 20-26; EE II.4: 1221b, 33-1222a, 5; II.5: 1222b, 5-14; *Rhet.* I.10: 1369b, 19-20; EN II.3: 1104b, 30-1105a, 1; X.1: 1172a, 19-26; *Rhet.* I.7: 1364b, 23-25).¹⁴ Esto significa que, si no nos causa placer realizar una acción *X*, simplemente no haremos *X* (o no voluntariamente, no por la acción misma), y eso representa un serio problema para el

14 Esta afirmación tiene complicaciones que me es imposible tratar a profundidad en este lugar. Más que intentar sostener una lectura «hedonista» de Aristóteles, lo que trato de decir es que todo lo que hacemos, lo hacemos porque deseamos hacerlo (sea por uno de los deseos irracionales, sea por el racional), y ello (*i.e.* la satisfacción de un deseo) nos genera placer (de diferente naturaleza, sin duda, pero en todo caso placer).

pedagogo aristotélico. ¿Por qué? Porque para el niño (aunque también para el hombre en general) actuar según el término medio no suele ser lo más placentero. De modo que, si el educador aristotélico desea que el niño obre en todos los ámbitos de la *prāxis* según la medianía, deberá lograr que ese término medio llegue a resultarle placentero. Mas, ¿cómo lograr esto?

La respuesta está en el tercero de los elementos recién mencionados, a saber, *en el «hábito»* (ἔθος). Antes de exponer la relación medianía-placer-habituación, permítaseme explicar por qué es necesario que el hábito sea la respuesta. Es claro que el ser humano no nace con su facultad racional plenamente desarrollada, y tampoco es algo que alcance su desarrollo pleno durante los primeros años de vida. En cambio, sí podemos afirmar que desde que se nace o, en todo caso, desde muy temprana edad, se es capaz de sentir deseos (hambre, sed, sueño, etc.) como también emociones (alegría, enojo, tristeza, exaspero, etc.). Aristóteles es consciente de esta *asincronía* en el desarrollo de las partes racional e irracional (*Pol.* VII.15: 1334b, 15-28), de ahí que sostenga que la primera educanda debe ser aquella parte que primero se desarrolla en el ser humano, a saber, la irracional —y aquí estamos hablando tanto de la desiderativa (ἐπιθυμητικὸν) como de la pasional (θυμηκὸν). Hacer lo contrario es tan inútil como pretender enseñar con argumentos o bellos discursos a un perro a que no haga sus necesidades sobre el sofá.

Ahora bien, ni siquiera bajo la creencia (absurda para Aristóteles y para la mayoría hasta hace poco, pero en cierto auge hoy por hoy) de que el niño es desde el principio un ser plenamente racional (o casi), como un adulto en miniatura (o casi), cabe poner una educación enfocada en su razón por encima de una inculcación de hábitos. ¿Por qué? Porque Aristóteles tenía muy en claro que *el pensamiento por sí solo no mueve* (*EN* VI.2: 1139a, 37; *DA* III.9: 432b, 27; III.10: 433a, 10-31b), lo cual significa que alguien (no menos un adulto que un niño) puede saber que hacer *X* está mal y sin embargo hacerlo, o saber que hacer *Y* está bien y, no obstante, abstenerse de dicha acción.

Entonces, retomando, en esta primera etapa de la pedagogía moral la educación no consiste en enumerar razones o en lograr

asentimientos luego de algunas pericias dialécticas al mejor estilo socrático sino, más bien, «iniciar» al agente en el placer de actuar debidamente, y esto es justo lo que sucede con el hábito. Dicho en una pequeña fórmula: para Aristóteles, todo habituarse a *X* es aprender a tomarle placer a *X*.

Esta conexión entre acostumbrarse a realizar una acción y tomarle gusto tal vez pueda parecer poco evidente, pero no tanto si la vemos con un ejemplo de la vida diaria. Supongamos que comer ejotes es una acción virtuosa,¹⁵ e imaginemos que vamos a enseñarle a un niño (“Pepe”, llamémoslo) a comerlos. En la mayoría de casos, el paladar infantil es más amigo de los sabores dulces o de otras comidas no tan nutritivas (digamos: papas a la francesa con ketchup), pero no del sabor ligeramente amargo y la consistencia blanda y babosa de los ejotes. Después de la primera probada, Pepe hace ascos y no vuelve a abrir la boca; no hay enumeración de todas sus vitaminas y beneficios que valga para persuadirlo. Entonces *hay que optar por la coacción (anánkē)*, esto es: obligarlo a comerlos, ora por medio de incentivos gustosos (como la promesa de obtener postre), ora por medio de otros menos benévolos (como la amenaza de un castigo). Para el niño, encontrar este alimento en su plato las primeras veces puede parecer el culmen de la sevicia paterna pero, paulatinamente, la coacción va rindiendo frutos y poquito a poquito él va comiendo sus ejotes con menos disgusto y llega un momento en que lo hace con agrado, y hasta repite porción y se relame los bigotes. *Y así como con el comer saludable, con el actuar bien*. Pensemos en el niño a quien le estamos enseñando a compartir: las primeras veces toca *comperarlo* para que le dé un caramelo de su pertenencia al amiguito y se nota que le duele y le enoja pero luego, gradualmente, deja de dolerle como empieza a placerle, hasta que llega el momento en que él comparte sus caramelos *motu proprio* —y, quizá, más de la cuenta (como aquel que le comparte a todos y se queda con nada)—. Entonces, el hábito bueno, hacer lo que es correcto (*i.e.* actuar según el término medio), no suele coincidir con lo que en principio nos resulta

15 El particular ejemplo corresponde a un trauma del autor, pero bien puede sustituirse por cualquier otro alimento poco apetecido por los lectores en su infancia.

placentero,¹⁶ pero a través de un acompañamiento y una repetición estimulada sí puede llegar a serlo: lo que antes hacíamos a la fuerza y con cierto disgusto, a fuerza de repetirlo termina desarrollando en nosotros el gusto por ello y de ahí el deseo (el «deseo racional» o *boúlēsis*, para ser más específico) de hacerlo por voluntad nuestra.

Por ello Aristóteles deposita lo fundamental de su propuesta en la habituación, porque sabe que 1) en cierto modo la disciplina de los deseos y las pasiones debe anteceder a la instrucción teórica (o de la parte racional), y 2) que la repetición de una acción es capaz de aquello, no sólo de lograr que dicha acción deje de parecernos dolorosa sino, además, que ésta empiece a resultarnos placentera. Esto queda manifiesto en *Retórica*:

T4: (...) Y <debemos admitir que es placentero> también de lo que no es por fuerza, puesto que la fuerza es contraria a la naturaleza y, *por esta razón, lo que <se hace> por coacción es doloroso* (διὸ τὸ ἀναγκαῖον λυπηρόν) y rectamente se ha dicho: «Toda acción coaccionada es desagradable» (πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἄναιρόν ἐστιν). Por lo demás, los cuidados,¹⁷ los trabajos y los esfuerzos <también> son dolorosos (τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς), *por cuanto son coaccionados y forzosos* (ἀναγκαῖα γὰρ καὶ βίαια ταῦτα), *a no ser que*

16 Aunque no suele suceder (debo declarar e insistir en esto: en este artículo hablamos de lo que sucede en la mayoría de los casos, sin desconocer la posibilidad de excepciones), sí hay ocasiones en que se da una «predisposición afortunada» y entonces vemos a un bebé con la tendencia a llorar poco o a un niño dado a ser ordenado. Aristóteles reconoce esto y a tales propensiones les llama «virtud(es) natural(es)» (φυσικὴ ἀρετὴ) pero aclara que éstas no cuentan como virtudes propiamente hablando porque 1) no cuentan con la elección deliberada (*proairesis*) del agente mismo –y la virtud involucra elección deliberada– y 2) éstas son meras propensiones que, si no son promovidas correctamente, se malogran o desaparecen –en contraste con la firmeza de la virtud verdadera– (EN VI.13: 1144b, 9-17; Pol. VII.13: 1332a, 42-b2).

17 Este término, ἐπιμέλεια, que usualmente se traduce como «cuidar» o «supervisar», nos remite a varios pasajes del *corpus* en contextos de educación, de alguien bien formado (un maestro, un padre, un médico, un instructor de gimnasia) supervisando a un alumno del que es responsable (EN IV.1: 1121b, 13; X.9: 1180a, 1, 1180b, 12-25; Pol. VII.13: 1334b, 15-28; VII.14: 1335a, 8; VII.15: 1336a, 21-1337a, 5; VIII.1: 1337a, 24-27, VIII.3: 1338b, 9-12. Más abajo, a propósito de nuestros T5 y T6, volveremos a hablar sobre este asunto.

sean habituales (ἐὰν μὴ ἐθισθῶσιν·), *porque en ese caso el hábito los convierte en placenteros* (οὕτω δὲ τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ). En cambio, sus contrarios sí son placenteros y, por ello, las distracciones, la ausencia de trabajos y de cuidados, los juegos (αἱ παιδιαί),¹⁸ los recreos y el sueño <se cuentan> entre los placeres, pues nada de esto <se hace> por coacción (*Rhet.* I.11: 1370a, 7-16, énfasis mío; *EN* X.9: 1179b, 35-1180a, 1, citado en nuestro T9).¹⁹

Por ende, si toda acción y elección van acompañadas de placer o dolor, y si es por el placer que nos inclinamos por las malas acciones y por dolor que rehuimos de las buenas,²⁰ entonces *es necesario haber sido habituados correctamente para así poder llegar a sentir como placentero o doloroso lo que una buena persona debe sentir así* — i.e. lo bueno como placentero, lo malo como doloroso (*EN* II.3: 1104b, 8-13). En esto Aristóteles es radical: nadie puede llegar a ser bueno sin una educación moral como esta, una que inicia enfocándose en la parte irracional, y que se compone de ejercicios de habituación compelsida como los indicados,²¹ pues es gracias a esto que la irracional llega a

18 Entre otras razones, porque representa un modo de educar que no implica dolor; volveremos más adelante a hablar sobre el uso de los juegos (αἱ παιδιαί) como herramienta pedagógica.

19 Sigo, con modificaciones, la traducción de Quintín Racionero (1990).

20 Así lo afirma Aristóteles (*EN* 1104b: 9-11). Sin embargo, que *por dolor huimos de las acciones buenas sólo aplica para alguien que no ha sido bien orientado en sus hábitos*, pues nada más doloroso encontraría un virtuoso que no realizar la actividad virtuosa, así esta implique una terrible pena (como sacrificar la propia vida por la patria).

21 No podemos entrar aquí en detalle pero, aunque para Aristóteles, *la coacción y el aprendizaje van acompañados de dolor* ("μετὰ λύπης γὰρ ἡ μάθησις") (*Pol.* VIII.4: 1339a, 29), él reconoce para las dos primeras etapas de la formación varios mecanismos pedagógicos no compelsidos y, por ende, indolores. Dichos mecanismos, todos relacionados con la «imitación» o *mímēsis*, son: 1) los juegos, 2) la música y 3) el teatro. En primer lugar, el juego permite a los niños aprender a ser buenos jugando a serlo. Es decir, lo que Aristóteles tiene en mente son juegos de imitación de roles o profesiones (jugar a ser mamá, a ser soldado, a ser papá, a ser médico, a ser sacerdote, a ser profesor, etc.) aunque, por lo mismo, los adultos deben regular que se emulen roles loables, propios de hombres libres y que de preferencia coincidan con las profesiones que en el futuro deberán asumir esos niños (*Pol.* VII.15: 1336a, 21-34) —recuérdese que en la Grecia Arcaica y Clásica la movilidad profesional era todavía poco común y que, por lo general, los hijos «heredaban» los oficios de sus padres. En segundo lugar, para el Estagirita (siguiendo

ser sumisa a la racional, que de nada sirve una razón que sepa qué ordenar (*i.e.* lo que es bueno en cada caso) frente a unos apetitos y pasiones que no están acostumbrados a la obediencia.

Si, como lo ilustraba Platón, la parte irracional del alma es como un caballo (*Fedro* 246b-d), entonces hace falta domarlo y tornarlo sumiso para que así la razón-auriga, cuando tenga la edad y preparación suficientes, tome las riendas y pueda manejarle. O como Aristóteles mismo lo ilustra en *EN* X.9: primero hace falta limpiar y fertilizar debidamente la tierra para que logre germinar la semilla que insertemos en ella (*EN* X.9: 1179b, 23-31, citado en nuestro T9). *La razón, en un hombre que no ha sido predispuesto por buenos hábitos, simplemente es incapaz de gobernar.*

De la siguiente etapa de la educación moral (a saber, aquella de más habituación pero ahora con énfasis en lo racional, en un tomar plena consciencia de los propios hábitos en aras de extraer los «primeros principios», *i.e.* las «fórmulas» éticas que habrán de servir para guiarnos en casos idénticos o semejantes),²² no nos ocuparemos aquí por rebasar los intereses de la presente investigación. Quedémonos con la primera etapa de la pedagogía aristotélica, cuya exposición nos ha servido para ver qué efecto pueden tener las acciones

en esto a Platón) la educación musical es un modo de «programar» las respuestas del educando ante lo bueno o lo malo y, por ende, contribuye a desarrollar la(s) virtud(es) éticas: análogo a como la gimnasia es capaz de esculpir el cuerpo de cierta manera, la música es capaz de imprimir en nuestro carácter (*ēthos*) cierta disposición, porque en música contiene las “representaciones más perfectas” (ὁμοιώματα μάλιστα) de pasiones buenas y malas, lo cual la hace el arte más capaz de generar cambios en nuestro estado de ánimo, y quien se habitúa a sentir placer y dolor como es debido ante estas representaciones, está muy cerca de llegar a reaccionar de la misma manera ante las cosas reales –pues si alguien es capaz de placerse ante la belleza de la estatua de un hombre, con mayor razón lo hará si llega a tener frente a sí al hombre representado (*Pol.* VIII.5: 1339a, 21-24; 1340a, 6 – 1340b, 17). Finalmente, el teatro tiene un papel tanto pedagógico –nos presenta roles a seguir o evitar– como catártico –nos sirve para, a través de los personajes y sus situaciones, experimentar y desfogar ciertas pasiones– (*Pol.* VII.15: 1336b, 3-35).

22 Como se ve, la parte racional gana relevancia a partir de la segunda etapa de la educación moral, pero depende del éxito de la primera etapa, que el educando habrá de conocer lo que es bueno y malo con el ojo puesto en las costumbres de su sociedad, pero especialmente en sus propias costumbres, pues no se trata de que sólo sepa qué está bien, sino que además desee actuar bien.

compelidas en el establecimiento del carácter de un niño y un joven. Ahora, ¿será que el proceso de habituación compélida tiene el mismo efecto en el carácter de un adulto (virtuoso o vicioso)?

Hagamos el siguiente experimento mental: supongamos que Pepe, nuestro niño de más arriba, tuvo padres «progresistas» que, desoyendo plausibles preceptos (como Proverbios 13: 24), creyeron que no usar la vara era querer a su hijo y, por ende, nadie jamás lo obligó a nada, por ejemplo a comer ejotes ni otras comidas saludables y, en consecuencia, Pepe se habituó según los dictados de su apetito (*epithymía*) convirtiéndose en un adulto obeso con el azúcar y el colesterol malo en niveles insanos. Total, que nuestro Pepe adulto, del todo habituado a comer malamente, sufre un paro cardíaco. Se salva, pero el riesgo de un incidente igual con desenlace peor es inminente, así que el médico le impone una dieta de frutas, verduras y legumbres, cuyo desacato se pagaría con el máximo precio. El miedo a morir, que no el amor a su nueva dieta, lleva a Pepe a sacrificar su tragonería y empieza a seguir, todos los días, rigurosa aunque displicentemente, la prescripción médica. Pasados meses, quizá un año, ¿no habrá empezado Pepe adulto a sentir gusto por su nueva dieta? Todos estaríamos de acuerdo en que ello no es imposible ni improbable sino al contrario, que es nada descabellado que, poco a poco, con esa acción diaria, esa persona le vaya tomando gusto a comer saludable, al punto que lo que *antes hacía por miedo* (i.e. coaccionado) *después lo haga por el placer que le genera* (i.e. voluntariamente), y aunque pase el tiempo y Pepe ya no tenga riesgo de enfermedad, siga comiendo sus verduras y legumbres.²³

23 Hay algo importante que aclarar: para formar una disposición habitual o, mejor dicho, para establecer una virtud o un vicio, ni en la primera educación ni en la segunda –quiero decir, ni en la formación ni en la reformatión– basta la mera repetición de una acción, según Aristóteles; sin embargo, la repetición compélida de *X* acciones sí logra que el alma quede dispuesta a gozar con determinado gozo, para que después el agente, buscando repetirlo (a ese gozo), termine por elegir voluntariamente repetir la acción que con éste ha asociado. Lo que quiero decir, haciéndole justicia a un pasaje fundamental de *EN* (II.4 1105a, 26 – 1105b, 5), es que en efecto son las acciones que yo elijo deliberadamente, y no otras, las que realmente me convierten en un agente de *X* ó *Y* carácter pero, en todo caso, aquella repetición involuntaria (como la de Pepe comiendo ejotes) sí cala en el alma, porque tiene un efecto en las inclinaciones gustosas, efecto que terminará por mover al agente hacia más acciones como las que originaron

Que lo que hemos planteado no es ninguna absurdidad podemos comprobarlo, por un lado, con casos cotidianos. Pensemos en un alcohólico o en un adicto a los videojuegos. Hoy por hoy, ¿cómo les ayudamos a reformarse? Generalmente, internándolos en lugares especiales, donde se les obliga a abandonar sus malos hábitos a la par que se les obliga a adoptar unos nuevos y saludables. ¿Y por qué recurrimos a tales extremos coercitivos? Porque estas personas se convierten en esclavas de sus propios vicios, son víctimas de sus pasiones y deseos viciosos, de su propio carácter, y aunque les dijésemos mil veces que su vicio les está destruyendo y a los suyos, y por más que él o ella llegase a afirmar lo mismo, su carácter, cual tirano, le determina en dirección de su vicio. *El carácter establecido, como un árbol torcido, no puede enderezarse por sí solo.* ¿Cómo, entonces? Como al antedicho: hace falta que alguien externo ate el árbol, forzándole a inclinarse en la dirección correcta.

Por otro lado, que lo que hemos planteado no es sino la teoría aristotélica, podemos constatarlo así: si regresamos al *locus classicus* sobre la posibilidad del cambio del carácter, aquel que citamos más arriba (nuestro T3), podemos observar que, después de la aceptación de la posibilidad de la modificación del carácter, se menciona, un tanto de pasada, el cómo. Las líneas a las que me refiero son 13a, 23-25, las cuales cito una vez más:

T3.1: en efecto, (...) *de virtuoso <un hombre> puede llegar a ser malvado, y de malvado, virtuoso; pues el malvado, si es conducido hacia unas formas de vida y a unos juicios mejores, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor* (ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους

la inclinación. Por miedo a la muerte, Pepe obeso transforma su manera de comer y, si aquello hubiera ocurrido sólo una vez, de seguro en nada hubiese afectado su disposición viciosa. Pero como pasó muchas veces (las suficientes para establecer un hábito), la acción que no eligió por sí misma (la compelida) inevitablemente trajo los efectos secundarios del hábito (i.e. instauró un nuevo placer), y sí, no bastó para que Pepe el desenfrenado se convirtiera en temperante pero sí bastó para crear en él la inclinación, la tendencia gustosa por comer sanamente. Y, como ya hay placer por ello, la amenaza espeluznante del médico deja de ser el motivo para elegir comer saludable, ya elige hacerlo por la acción misma y, si hay perseverancia en esa elección, Pepe terminará por alcanzar una disposición habitual saludable.

διατριβὰς ἀγόμενος καὶ λόγους καὶ μικρόν γέ τι ἐπιδοίη εἰς τὸ βελτίω εἶναι) (*Catg.* 13a: 18-19, 22-25; énfasis mío).

Es inmensa la importancia del “ἀγόμενος” (“es conducido”), voz pasiva del verbo “ἄγω” (“conduzco”). ¿Por qué? *Porque nos está señalando que es un agente externo el que tutela el cambio del modo de ser del vicioso.*

Y estaríamos exagerando el detalle si no fuese porque la aparición de esta idea no es una excepción. En primer lugar, dos lugares de la *EN* (poco estudiados, por cierto) en donde se alude a la posibilidad del cambio del carácter, también incluyen (de pasada) esta idea. Uno dice así:

T5: Así pues, el que resulta abandonado de quien le guíe (ἀπαιδαγώγητος), llega a cosas como estas < i.e. a los diferentes modos de prodigalidad>, pero el que encuentra un cuidado (ἐπιμελείας), puede llegar al término medio, es decir, a lo debido (*EN* IV.1: 1121b, 10-12).

Y el otro:

T6: Por otra parte, si se acepta <a alguien en la idea de que es> bueno pero se vuelve malo y <así> lo parece, ¿deberá uno seguir queriéndolo? ¿O no es esto posible, porque no se quiere todo, sino <sólo> lo bueno? Lo malo, ni es amable, ni <se> debe <amar>. En efecto, no debemos amar lo que es malo, ni asemejarnos a un ser despreciable, y se dice que lo semejante ama a su semejante. ¿Debe entonces romperse <esa amistad> inmediatamente? ¿O no deberá hacerse esto en todos los casos, sino <sólo> con los que son incurables en su maldad? Porque si admite corrección se debe acudir en ayuda de su carácter más que de su hacienda, por cuanto <esto último> es mejor y más propio de la amistad. Podría pensarse que el que <en estas condiciones> rompe <la amistad> no hace nada absurdo, puesto que él no era amigo de un <hombre> así, y, por tanto, al cambiar <su amigo> y no poder salvarlo, se separa de él (*EN* IX.3: 1165b, 13-22; énfasis mío).

Como vemos, nuevamente están los dos elementos de T3.1: la aceptación de la reformatión del carácter seguida de una alusión a un segundo agente gracias al cual se puede dar la reformatión de un primero, que T5 presenta como un guía o maestro (ἡ παιδαγωγία admite ambas acepciones, y nótese la presencia en esta palabra compuesta del verbo usado en T3) y que T6 presenta como el buen amigo.

En segundo lugar, que la reformatión necesita de un agente externo y de coacción queda claro a partir de los *castigos establecidos por la ley*. Más arriba mencionamos que la educación «moral» debía extenderse por la vida entera, y que la *polis* con sus leyes y autoridades eran otra escuela para enseñar a los hombres (tanto jóvenes como adultos) a ser buenos. ¿Qué rol tiene en esto el castigo? Según EN III.1 y III.5, se castiga a quienes delinquen voluntariamente, esto es a agentes de carácter vicioso o incontinente. ¿Con qué fin se les castiga? Para el Estagirita *el castigo es un tipo de «medicina»* (ιατρεία)²⁴ que opera en relación con el placer, el dolor y el uso de contrarios (EN II.3: 1104b, 16-18; X.9: 1180a, 14). ¿Qué significa esto? Que si yo robo, al aplicárseme un castigo por robar (p.ej.: azotes en plaza pública) tomaré aquella acción (el robar) por dolorosa, y como por dolor nos abstenemos de realizar las acciones, probablemente aprenda a dejar de tomar sin permiso lo ajeno. ¿Y qué es lo que la ley se propone curar con el castigo? En principio y a nivel más inmediato, «curar» al agente de la mala acción y buscar la disciplinada, lo constriñe, por escarmiento o amenaza, a actuar acorde a la ley o a lo que es debido. De nuevo el realismo de Aristóteles puede herir visiones naíf sobre el ser humano:

T7: (...) pues por naturaleza <el común de los hombres> no obedece a la vergüenza sino al temor, y no se abstiene de los <actos> malos por lo <que estos tienen de> vergonzoso, sino por <temor a> las represalias (EN X.9: 1179b, 11-13; 1179b: 4-10; 1180a: 4-5).

24 "Lo revelan también los castigos que se imponen por medio de ellos <de causar dolor o de privar de placer>, pues son una especie de medicinas (ιατρείαι γὰρ τινές εἰσιν), y las medicinas por naturaleza obran por medio de los contrarios" (EN II.3: 1104b, 16-18). Aún hoy, en el lenguaje parental, algunos llaman «medicina» al castigo.

Y también:

T8: De esto < *i.e.* que la virtud y el vicio dependen de nosotros> parecen dar testimonio tanto cada uno en particular como los propios legisladores: efectivamente, imponen castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones, si no han sido <llevados> por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son causantes. Y, en cambio, honran a los que hacen acciones buenas, y ello para estimular a éstos y refrenar a los otros (EN III.5: 1113b, 21-26).

Pero, aparte de pretender crear en los ciudadanos una asociación entre dolor y el actuar mal para así evitar la ejecución de tales actos, tanto el castigo —refrenando ciertas acciones— como los honores —exhortando a ciertas otras— tienen, por supuesto, el propósito mediano de acostumbrarles a moverse en cierta dirección con la esperanza de que aun sin la barda —o «sin el policía al lado», como también suele decirse— los educandos sigan yendo por la misma senda. No vamos a repetirnos más. Baste decir que se espera que el hábito haga lo suyo y así el vicioso llegue a repugnar la acción mala y se plazca con la buena, y, como en los niños, esto es más cuestión de fuerza que de argumento. Ya lo explicamos: si uno no tiene educados las pasiones y deseos, es fútil la argumentación u otro intento de persuasión racional, fútil, antes de esta (re)educación de los placeres. Así pues, la reeducación del agente vicioso debe tener como primer paso la coacción, la represión de la acción mala y la estimulación para practicar la buena. Después de esto, cuando están un tanto reeducados sus placeres y dolores (cuando el alma irracional está más sumisa y es capaz de atender a la racional), ahí sí cabe la argumentación como modo de reafirmación y apoyo a las acciones que el agente venía repitiendo y a las cuales ya tiene cierta inclinación. Como con la formación del carácter, acá aplica igual: al vicioso a corregir, la (re)educación teórica debe irle de segundo; primero está la educación de lo irracional. No de otro modo se verá reflejado la racionalidad en su actuar. De ahí que el Estagirita diga —y con este pasaje podemos dar por recapitulado buena parte de lo expuesto hasta este lugar:

T9: Y es de temer que la argumentación y la enseñanza no tengan fuerza en todos,²⁵ sino que antes se debe preparar el alma del discípulo por medio de hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer correctamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a un argumento que intente disuadirle, ni aun lo comprenderá, ¿y cómo es posible hacer que el que está así dispuesto cambie? *En general, se admite que la pasión no cede ante el razonamiento, sino ante la fuerza* (ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ). Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano familiarizado de alguna manera con la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso. Pero es difícil encontrar desde joven una correcta conducción (ἀγωγῆς ὀρθῆς) hacia la virtud si no se ha educado uno bajo leyes así, *porque vivir con moderación y fortaleza no es agradable al común de los hombres, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, pues lo que se vuelve habitual no será ya doloroso* (οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα) (EN X.9: 1179b, 24–1180a, 1; énfasis mío).

¿Queremos curar al agente de carácter vicioso? Habrá que pasarlo por una «primera educación» tardía, como no tiene correcto su modo de placerse o dolerse, habrá que aplicarle habituación compeliada, esto es una habituación auxiliada por el castigo y la recompensa, re-educarlo para que tenga por correcto lo que tiene que tener por tal para luego, entonces sí, poder proseguir. ¿Proseguir con qué? Ir soltándole las riendas para que él, ya menos por coacción y más por propia inclinación, más voluntariamente, actúe al modo debido, que así, poquito a poquito, empezará a elegir deliberadamente (προαιρεῖσθαι) hacer la acción que al comienzo le impusimos. Y listo, que él opte por hacer la acción buena, que él elija deliberadamente hacer la acción buena, y el cambio del carácter será cuestión de persistencia.

25 Esta salvedad nos sirve para decirlo una vez más: acá estamos hablando de lo que Aristóteles considera que son la mayoría de los casos, lo cual no niega, ni teme, excepciones.

De todas formas, Aristóteles no es ingenuo y sabe que no es fácil, y sabe que incluso hay casos en que es imposible, cambiar el modo de ser de una persona.²⁶ Sabe que las costumbres, si bien no son por naturaleza, sí logran tal grado de arraigo que llegan a parecerse a una segunda naturaleza.

T10: (...) pues aun la costumbre es difícil <de modificar> por eso, porque se parece a la naturaleza. Como dice Eveno: “digo que <la costumbre> es práctica prolongada, amigo, y que termina por ser en los hombres naturaleza” (EN VII.10: 1152a, 31-36).

De ahí el énfasis en impartir una buena educación en nuestros primeros días, de ahí el asentimiento feliz de Aristóteles a las palabras de Platón: *con toda seguridad, es más fácil imponer un hábito o costumbre al inicio de la vida que sobreponer un hábito a otro* (EN II.3: 1104b, 9-13), máxime en una edad avanzada —es más fácil enseñarle a un niño de 7 años a ejercitarse con regularidad, a ser siempre honesto, o a ser tolerante con la diversidad sexual, que enseñarle lo mismo a un adulto de 40 o 50 años—. Y, claro, en esto de la posibilidad o imposibilidad de la reformatión también entra en consideración un elemento mencionado en *Catg.* 13a, 32 (la última línea de nuestro T3), a saber, el tiempo. En efecto, las disposiciones habituales, máxime las más añejas, no se cambian de un día para otro, tal como las costumbres tampoco se establecen así, y puede que un agente, por estar demasiado viejo, no disponga de suficiente vida para llevar a cabo el proceso de reformatión, o puede que la disposición habitual, por

26 Sea este el lugar para atacar la idea de que hay vicios categóricamente incurables, cosa que en efecto sugieren algunos pasajes, p. ej., sobre el desenfreno o *akolasia* (EN VII.7: 1150a, 20-22; VII.8: 1150b, 33). Más que de vicios incurables, consideramos más adecuado hablar de casos de esos vicios que lo son (y sí, quizá de vicios de los cuales hay mayor número de casos incurables), algo que se sugiere en la *Eudemia*: “Además, en otro sentido <son desenfrenados> los difíciles de curar y <también> los completamente incurables mediante castigo” (EE III.2: 1230b, 7-8). Como vemos, junto a la idea de que hay unos casos de desenfreno curable (aunque difícil de) y otros de desenfreno incurable, tenemos la idea de que la curación se da por cuenta del castigo (διὰ κόλασεως), con lo cual nuestro punto sigue confirmándose.

ser demasiado añeja, se haya arraigado tanto que no se deje arrancar. Recordemos que *en ética no se habla de lo que sucede siempre sino sólo la mayoría de las veces*, lo cual en el caso presente quiere decir que el proceso de reformatión puede no funcionar en todos los casos. De ahí que el Estagirita en algunos pasajes dé a entender que el carácter es inmodificable y en otros dé a entender que es modificable, o que en el siguiente pasaje afirme:

T11: Por eso algunos piensan que los legisladores deben, por un lado, 1) invitar y exhortar <a los ciudadanos> a la virtud, con vistas a lo noble, en la idea de que atenderán sus exhortaciones los que están avanzados en la formación de sus <buenos> hábitos; y, por otro, 2) imponer castigos y represalias a los que desobedecen y a los que por naturaleza son incapaces para la virtud;²⁷ y 3) desterrar totalmente a los incurables; pues el hombre bueno, que vive <orientado> hacia lo noble, obedecerá al argumento; pero el <hombre> malvado, que desea el placer, <debe> ser castigado con el dolor, como una bestia bajo el yugo. Por eso dicen también que los dolores que se les inflijan han de ser tales que se opongan lo más posible a los placeres <que esos hombres> aman (EN X.9: 1180a, 5-14).

¿No habla Aristóteles acá de tres tratamientos para tres tipos de personas? Podemos creer que se está refiriendo con 1) a los bien habituados,²⁸ con 2) a los incontinentes y los viciosos corregibles, y con 3) a los viciosos incorregibles, aquellos que definitivamente no tienen redención. Así pues, a los bien acostumbrados basta con

27 Es probable que con “los incapaces por naturaleza (ἀφυστέρους)” para la virtud –se entiende– Aristóteles esté refiriéndose a 1) aquellos seres humanos que, según *Pol.* (V.12: 1316a, 8-11; VII.13: 1332a, 37-1332b, 7 y VII.13: 1331b, 37-40), poseen cierta deficiencia natural que les impide alcanzar las virtudes éticas, por ejemplo los esclavos por naturaleza; o quizá 2) a quienes de cuna les vienen inclinaciones bestiales (EN VII.5); o quizá 3) a quienes, en contraste con quienes nacen con una virtud natural (hablamos sobre ello en una nota previa), nazcan con una predisposición hacia el vicio (corregible, en todo caso, por medio de la educación).

28 Que, de hecho, constituyen la mayoría de los ciudadanos, como ya le vimos afirmar en T9.

confirmarles por qué deben actuar como sus inclinaciones inculcadas les mueven (y recompensarlos con uno que otro incentivo), a los incontinentes y viciosos corregibles se les aplica «correctivos» a ver si (poquito a poquito) reforman la senda, y a los viciosos a los que los intentos de reformatión fueron en vano hay que desterrarlos, o fuera de la *polis*, o fuera de este mundo.

Esto es todo lo que tenemos que afirmar sobre cómo el vicioso tiene posibilidad de reformarse y cómo es posible su reformatión.

Opiniones ajenas. Sobre la postura de W. Bondeson y G. Di Muzio respecto a la reformatión y algunos reparos de ambos

Hemos querido dejar para el final la mayoría de las referencias a la bibliografía secundaria. Ello con el propósito, primero, de hacer más sencilla la lectura de la exposición central y, segundo, porque quizá así es más fácil entender qué discutimos con nuestros interlocutores. Por cuestiones de espacio, nos limitaremos a tratar algunas de las más representativas.

Empecemos esta sección saldando una deuda de más arriba, aclarando en qué sentido se puede leer el pasaje T1 (aquel de la analogía de lanzar la piedra y que concluía, tajante, que no es posible la reformatión del carácter) para que no represente una negación a lo que hasta este punto hemos defendido. Tal vez la mejor opción, virtuosa además por cuanto sencilla, sea la de Irwin (1999: 38),²⁹ quien, con una pequeña adición al texto (los paréntesis cuadrados del final), propone leerlo como sigue:

Further, it is unreasonable for someone doing injustice not to wish to be unjust, or for someone doing intemperate action not to wish to be intemperate. This does not mean, however, that if he is unjust and wishes to stop, he will thereby stop and be just.

29 Siguen su ejemplo, aunque imperdonablemente sin advertirlo como deberían, las muy populares traducciones de Rowe-Broadie (2002: 131) y Reeve (2014: 44).

For neither does a sick person recover his health [simply by wishing] (*EN* III.5: 1114a, 12-16; de Irwin los corchetes).³⁰

Si bien no hay algo en el texto griego que autorice la adición en cuestión, no por ello deja de resultar bastante sensata: en efecto, *ni el injusto ni el enfermo pueden cambiar su condición «simplemente por desearlo»*; de este modo, como Irwin mismo señala *ad loc.* (Irwin 1999: 209), en este pasaje Aristóteles no estaría negando la posibilidad de la reformatión, sino que sólo está explicando que, si se quiere modificar el carácter, es necesario hacer algo más que desearlo para lograrlo —algo como el proceso que hemos explicado acá, agregaríamos nosotros—. Lo cual no entra en conflicto con la analogía de la piedra; digo, si tú arrojaste una y descalabraste a alguien, con sólo desear no haberla lanzado ni ésta regresará a tu mano ni al descalabrado se le reparará la testa; tu desatino (o buen mal tino) habrás de enmendarlo llevando al herido al hospital, pidiéndole perdón y pagando el precio por ello.

En todo caso, esta no es la única alternativa para restarle fuerza a T1. Bondeson, a quien mencionamos más arriba por haber puesto el dedo sobre *Catg.*: 13a, 19-30 (nuestro T3), asevera que por *Catg.* es claro que el cambio del carácter del vicioso sí es posible, y el comentario sobre la incurabilidad de *EN* III.5 lo lee en alusión al «completo insensato» (κομδῆ ἀναισθήτου); el «thoroughly senseless», como traduce Ross (1925: 1114a, 11); la traducción que Bondeson prefiere (Bondeson 1974: 65), es decir: si alguien fuese tan tonto como para ignorar que de las acciones surgen los caracteres, aunque ese alguien deseara cambiar, para él sería imposible hacerlo por no saber cómo.

30 “Además, no es razonable que alguien que actúe injustamente no desee ser injusto, o que alguien que realice una acción intemperante no desee ser intemperante. Esto no significa, sin embargo, que si él es injusto y desea dejar de serlo, entonces él dejará de serlo y se hará justo. Pues tampoco el enfermo recobra su salud simplemente por desearlo” (εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει | ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἔάν γε | βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγίης) (1114a, 15).

Nótese, en todo caso, la traducción tan tremendamente libre de la primera parte que hace Irwin.

Ahora, ya comparando teorías sobre el proceso de reificación, en su artículo, Bondeson sostiene que para la reificación del carácter basta con que el agente vicioso actúe voluntariamente de modo virtuoso, posibilidad que Bondeson no ve problemática (1974: 59, 64-65). Por lo expresado en T2 y nuestra explicación a propósito de éste, nos sentimos obligados a afirmar que la solución de Bondeson riñe con la teoría aristotélica. Es de extrañar que Bondeson no tuvo en cuenta T2 para su exposición, y no podemos imaginar por qué. En todo caso, él sostiene casi toda su teoría sobre *EN* III.5: 1114b, 31-32, pasaje en el cual se afirma —opina Bondeson— que sí es posible actuar en contra del carácter. Rezan aquellas líneas así: “de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las <circunstancias> particulares (τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ’ ἕκαστα). ¿Será que, de cara a tan sorprendente frase, debemos tumbar lo que nosotros hemos planteado? Creemos que no, y que basta poner la afirmación en contexto para ver su verdadero alcance:

T12: Pero las acciones no son voluntarias de igual modo que las disposiciones habituales, pues de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las <circunstancias> particulares; *en cambio, de las disposiciones habituales somos dueños <sólo> <al inicio>* (τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς), pero su crecimiento no es cognoscible, como <ocurre> en las enfermedades. No obstante, como dependía de nosotros ejercer <las acciones que las originan> de esta o de aquella manera, por eso <las disposiciones habituales> son voluntarias (*EN* III.5: 1114b, 30 – 1115a, 3; énfasis mío).

Sin contexto, y pasando totalmente por alto la existencia de nuestro T2, sí, podríamos creer que Aristóteles piensa que, sin importar si el agente tiene un carácter establecido, siempre está en sus manos actuar de una manera o de la opuesta, lo cual es igual que afirmar que un agente siempre puede actuar en contra de su carácter. Sin embargo, el contexto en que se enmarca la frase, y más todavía aquel del capítulo, deja en claro que la de 1114b: 31-32 es

la misma idea de nuestro T1 (1114a: 12-21), *i.e.* que las acciones, al inicio (“ἐξ ἀρχῆς” en T1, “τῆς ἀρχῆς” en T12) de la adquisición de una disposición habitual, están en nuestro control, pero no así una vez el carácter se establece, o sea que a partir de *X* momento ya no está en nuestras manos obrar de una u otra manera. Desafortunadamente, lo que sí logra Bondeson con su idea de que podemos actuar voluntariamente en contra del carácter es quitarle importancia a su propia observación de que en *Catg.* se habla del agente reformado *en voz pasiva*.³¹ Bondeson tenía la clave: había observado que un agente externo es el iniciador en el cambio del modo de ser del vicioso, pero dejó de lado su propio descubrimiento. Toda una pena.

Por otro lado, es importante que existan —y haberlos incluido nosotros en este escrito— T7 y T8, pues son lugares de su obra ética que permiten resolver una cuestión propia del ámbito ético. Sin ellos, quizá sería válido alegar un cambio de parecer entre el Aristóteles de *Catg.* y el de *EN*, el primero pro reformación, el segundo anti ella. Alguien que sí trata de resolver la cuestión de la reformación desde la *EN* misma es Gianluca Di Muzio (2000). Sin embargo, sin proponérselo, en este texto hemos sostenido dos tesis del todo contrarias a las principales de su artículo. La primera, que el vicioso nunca va a cambiar por medio de coacción o castigo, y la segunda, que el vicioso, por deseo propio, sí está en capacidad de cambiar su carácter. No vamos a ahondar acá en réplicas a Di Muzio. Baste con explicar brevemente su argumento para, con ello, señalar por qué desestimamos sus tesis. La primera de éstas se basa en su interpretación de que afirmar que alguien es «incurable» (ἀκόλαστος) significa que ese alguien no puede ser objeto de corrección (ἀπολασία), mas no que no pueda corregirse a sí mismo (Di Muzio, 2000: 212). De aquí y de *EE* III.2: 1230a, 37 - 1230b, 8 parte él para sostener que para Aristóteles un *akolastós* no puede ser corregido por causas externas, pero deja totalmente abierta la posibilidad del cambio por la

31 “¿Cómo es el hombre malo «llevado» a un mejor modo de vida? El uso de la voz pasiva podría indicar que un hombre es reformado moralmente por alguien diferente de él mismo”. (*How is the bad man ‘brought’ into a better way of life? The use of the passive voice might indicate that a man is being reformed morally by someone other than himself?*) (Bondeson 1974: 60, n. 2).

propia y voluntaria acción (Di Muzio, 2000: 213). Ahora bien, para Di Muzio la reformatión se da por la conjunción de dos elementos: 1) un amigo virtuoso y 2) el remordimiento de parte del vicioso. El amigo bueno del vicioso no mueve al otro a la acción buena compeliéndolo —como nosotros hemos sostenido—, sino que lo hace con el ejemplo, mostrándole acciones virtuosas; por su parte, el vicioso, que siente arrepentimiento por su vicioso actuar, por causa de ello (por ese dolor) se siente movido a huir de ese tipo de acciones y decide emular las de su amigo, y así él solito empieza el proceso de reformatión (Di Muzio, 2000: 215-216).

Como podemos ver, su tesis sobre la reformatión funciona si se admite que el vicioso siente arrepentimiento por su vicioso actuar, pues ello es lo que le mueve a cambiar su rumbo de acción. Naturalmente, Di Muzio lo hace, basándose en el único pasaje que tiene a su favor (y quizá el único de su tipo en el *corpus* aristotélico), que dice:

T13: Los malvados buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conduelen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola. Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, *porque los malvados están llenos de arrepentimiento* (μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν) (EN IX.4, 1166b, 13-25; énfasis mío).

Entonces, como siente arrepentimiento, y tiene frente a sí «el ejemplo de la virtud» que le ofrece el buen amigo bueno, el vicioso empieza a actuar de modo contrario, *i.e.*, a actuar en contra de su

carácter, *i.e.* al modo virtuoso, y así logra el cambio (Di Muzio, 2000: 216-219).

¿Qué respondemos nosotros? En primer lugar, sobre la posibilidad de actuar voluntariamente en contra del carácter, ya hemos explicado con T2 y relacionados por qué es imposible. En segundo, *Aristóteles afirma muchas veces que el malvado no siente arrepentimiento* (es ἀμεταμέλητος), de ahí su incurabilidad (p.ej.: EN VII.8: 1150b, 29-36; EN VII.7, 1150a: 20-23; EE VII.5: 1240b, 21-24).³² Para restarle poder a la disidencia que es T13 soy partidario de cualquiera de las siguientes lecturas: la de Vasiliou (1996, 792, n. 48), y optar por entender acá no una alusión al vicioso completamente vicioso (quien posee una falta total de arrepentimiento) sino a alguien que, en gradaciones de incontinencia, es de extrema *akrasía* (y tal vez por eso quepa decirle «vicioso») pero incontinente en todo caso, pues lo propio de la *akrasía* (que no de la *akolasía*) es el conflicto entre dos partes del alma (algo a lo cual alude T13) así como el remordimiento por las malas acciones. La otra es de Irwin, quien acá opta por leer que sí se alude a un vicioso sintiendo arrepentimiento, mas descrece que se hable del mismo tipo de arrepentimiento que el de un incontinente, es decir, de un arrepentimiento que, a razón de un deseo/conocimiento de la buena acción, hace doler la mala —y a partir de lo cual cabe la posibilidad de la corrección— (1999, 292). Así, Irwin cree que este arrepentimiento llevaría al vicioso no a corregir la acción viciosa por otra buena, sino la viciosa por otra viciosa más adecuada para la consecución de sus malos deseos capitales.³³ Entonces,

32 Aunque el pasaje es algo extenso, me permito citarlo por su claridad contra la lectura más literal de EN IX.4: “El desenfrenado, como hemos dicho, no es capaz de arrepentimiento (ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός), pues se atiene a su elección deliberada; en cambio, todo incontinente es capaz de arrepentimiento (ὁ δ’ ἀκρατὴς μεταμελητικὸς πᾶς). Por eso la situación no es la que expusimos al plantear el problema, sino que el uno es incurable, y el otro tiene cura. Porque la perversidad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia a la epilepsia: la primera es un mal continuo, y la otra, uno intermitente. También, la incontinencia y el vicio son de géneros completamente distintos, pues el vicio <le> pasa inadvertido <al que lo tiene>, pero la incontinencia no”.

33 Podemos imaginar que lo que Irwin tiene en mente, con esto del arrepentimiento y el conflicto entre *epithymía* y *boulésis* del vicioso, es algo así: un hombre malvado tiene el deseo racional («malvado») de «hay que ganar mucho dinero para poder satisfacer

sea desde la lectura de “acá se habla de un incontinente al extremo (pero aún incontinente)” como de “acá se habla de un vicioso que se arrepiente por no haberse valido de los mejores medios para lograr sus malos propósitos”, no cabe lugar para creer que Aristóteles está sugiriendo un arrepentimiento del vicioso que sea capaz de moverlo hacia la virtud. En conclusión, Di Muzio necesita su lectura de *EN* IX.4 y que nuestro T2 no exista para poder sostener su tesis; si, como hemos propuesto aquí, le damos su justo peso a T2 y entendemos que la aparente excepción enunciada en T13 no puede desdecir todos los otros pasajes; entonces, la tesis de Di Muzio también se va al suelo.

Por ahora no queda más que agregar sobre formación o reformación.

Referencias

- Aristóteles. (1982). (*Catg.*) *Categorías*. En: *Tratados de Lógica I*, M. Candel Sanmartín, trad. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). (*Rhet.*) *Retórica*. Q. Racionero, trad. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2002). (*EE*) *Ética Eudemia*, C. Megino Rodríguez, trad. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2002). (*EN*) *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe), M. Araujo; J. Marías, trads. Madrid: CEPC.
- Aristóteles. (2005). (*Pol.*) *Política* (edición bilingüe), J. Marías & M. Araujo, trad. Madrid: CEPC.
- Aristotle. (1925). *Nicomachean Ethics*, D. Ross, trad. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*, T. Irwin, trad. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics*, S. Broadie; C. Rowe, trads. Oxford: OUP.

todos mis caprichos» y consigue un lucrativo empleo como medio para ello, pero por la satisfacción de un apetito inmediato (dígase, preferir quedarse durmiendo hasta tarde en las mañanas, a costa de llegar siempre tarde) pierde el empleo; dado esto, sí sentiría cierto arrepentimiento, se arrepentiría de haber perdido la oportunidad de alcanzar el objeto de su mala *boúlēsis*, por culpa de perseguir su *epithymía*.

- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*, C.D.C. Reeve, trad. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bondeson, W. (1974). "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change". En: *Phronesis*, (19) 1, p. 59-65.
- Di Muzio, G. (2000). "Aristotle on Improving One's Character". En: *Phronesis*, (45) 3, pp. 205-219.
- Ramos-Umaña, L. (2015). "El poder de la habituación: el modelo pedagógico de Aristóteles". En: *Forum – Supplement to Acta Philosophica* (1), pp. 19-32.
- Vasiliou, I. (1996). "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, (56) 4, p. 771-797.