

Sobre la crítica kantiana a la filosofía moral aristotélica

Dr. Diego Alfredo Pérez Rivas

Università degli Studi di Torino

diego.perez.rivas@ucm.es

Resumen

Kant criticó la filosofía moral de Aristóteles por dos motivos principales: por la aplicación empírica del principio de la *mésotes* y por la aplicación del principio del *eudemonismo*. El artículo se desarrolla en cuatro fases. En primer lugar, se muestran los elementos de la filosofía práctica de Kant. En segundo lugar, se muestran los elementos de la crítica kantiana. En tercer lugar, se explica el lugar que ocupan los principios en la teoría moral aristotélica. Finalmente, se defiende la tesis de que la crítica kantiana es parcialmente insatisfactoria.

Palabras clave

Moral, virtud, obligación, deber, *mésotes*, eudemonía

Abstract

Kant criticized the moral philosophy of Aristotle for two reasons: on the empirical application of the golden mean principle and the application of the eudaimonia principle. The article is divided into four sections. First, it shows the elements of Kant's practical philosophy. Second, it shows the elements of the Kantian criticism. Third, it explains the place of principles in Aristotle's moral theory. Finally, we defend the thesis that Kant's critique is relatively unsatisfactory.

Keywords

Moral, virtue, obligation, duty, golden mean principle, eudaimonia principle

Sobre la crítica kantiana a la filosofía moral aristotélica

Dr. Diego Alfredo Pérez Rivas

Università degli Studi di Torino

diego.perez.rivas@ucm.es

I. El lugar de los deberes de virtud en la moral kantiana

La filosofía práctica de Kant está dividida en tres áreas generales de estudio: la crítica de la razón práctica, la metafísica de las costumbres y la antropología moral.¹ La labor de la crítica es propedéutica, pues investiga la posibilidad del conocimiento puro *a priori*; mientras que la metafísica es la exposición sistemática del conocimiento moral; y la antropología considera las condiciones subjetivas en la realización de los principios morales. La crítica kantiana a los principios de la *mésotes* y de la *eudemonía* de la moral aristotélica está expuesta en la elaboración sistemática del conocimiento moral, esto es, la metafísica de las costumbres.

La metafísica de las costumbres pretende describir los principios *a priori* del deber tomando en consideración una distinción fundamental:

1. Los principios metafísicos de la doctrina de la virtud: fundados en la legislación ética e interior, la cual hace de una acción un deber y de éste, a su vez, un móvil.
2. Los principios metafísicos de la doctrina del derecho: fundados en la legislación exterior, convirtiendo una acción en deber y admitiendo un móvil distinto al propio deber.²

Para Kant, los deberes jurídicos no se distinguen de los deberes de virtud por sus ámbitos de aplicación, sino por su peculiar legislación. En el caso de la doctrina de la virtud, lo importante es la coincidencia de una máxima de acción con la ley, mientras que en la doctrina del derecho lo importante es la coincidencia de una acción con la ley del deber. La diferencia entre ley práctica y máxima es la clave para entender la diferencia entre estas dos distintas áreas de la metafísica de las costumbres.

La ley práctica es considerada un principio objetivo que convierte en deber determinadas acciones. En cambio, la máxima se considera una ley subjetiva elegida por el agente moral.³ Por la misma razón, la ley práctica se expresa mediante legislación exterior y los actos que la contrarían son objeto de coacción externa. Por su parte, la moralidad se expresa mediante máximas elegidas interiormente y su único medio de realización es la autoacción.

Además de la distinción señalada, los deberes son diferentes porque se extraen de la razón mediante métodos diversos. Los deberes jurídicos, que regulan el derecho de la humanidad en nuestra propia persona y el

¹ Rovira, Rogelio (1992) "Las divisiones de la filosofía práctica de Kant", p. 79

² Kant (2005), *La metafísica de las costumbres*, p. 27

³ Ibidem, p. 21

derecho de los hombres, se obtienen mediante juicios analíticos, siendo considerados deberes perfectos.⁴ Opuestamente, los deberes de virtud, que regulan la propia perfección y la felicidad ajena, se obtienen mediante juicios sintéticos, siendo considerados deberes imperfectos.⁵ Los deberes jurídicos son fundamentalmente tres: el deber de honestidad, el deber de inocuidad o de no dañar a nadie, y el deber de sociabilidad. Por su parte, los deberes de virtud son:

1. Propia perfección
 - a. Física: Cultivar las disposiciones incultas de la naturaleza
 - b. Moral: Cumplir el deber por el deber mismo
2. Felicidad ajena:
 - a. Física: Debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa
 - b. *Salubritas morales*.⁶

Kant creyó que la virtud moral es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber.⁷ O bien, la fortaleza moral de la voluntad.⁸ El modo en el que dicha fuerza actúa en el individuo puede ser analizado por dos disciplinas diferentes. Por una parte, por la antropología moral, que es una doctrina técnica y subjetiva de los fines, guiada por la regla de prudencia. En cambio, la ética será la doctrina moral de los fines basada en principios *a priori* de la razón pura práctica.⁹ La realización de esta última estará, en cierto modo, supeditada a la primera, porque las precondiciones de la virtud ética son el autodomínio y la moderación (o apatía moral).

Para Kant, la práctica de la virtud requiere de dos condiciones que garanticen la libertad moral del individuo. Primero, el autodomínio como la capacidad de someter todas las facultades, sentimientos e inclinaciones a la razón. En segundo lugar, la moderación como disposición en la que el respeto por la ley es más fuerte que todos los sentimientos.¹⁰

A pesar de esta profunda dependencia de los deberes de virtud a las condiciones subjetivas del agente moral, la metafísica de las costumbres desecha la posibilidad de fundar la ciencia de los deberes éticos en motivos empíricos. Lo más interesante es que en la división subjetiva de los deberes se utilizan exclusivamente máximas para rechazar la intemperancia y la ambición desmedida, aunque estas admiten, por su propia naturaleza, grados de moderación en la satisfacción de los placeres.

La lucha kantiana contra una fundamentación empírica del deber también es visible en su posición respecto a la felicidad como motivo del actuar moral. Para él, el actuar que considera la búsqueda de la felicidad como su motivo es patológico. Es bastante probable que este rechazo esté fundado en la particular concepción kantiana de la

⁴ Ibidem, p. 250

⁵ Ibidem, p. 251

⁶ Ibidem, p. 245 ss.

⁷ Ibidem, p. 248.

⁸ Ibidem, p. 262.

⁹ Ibidem, p. 236.

¹⁰ Ibidem, pp. 265-266.

felicidad, a la que considera la mera satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación a su duración).¹¹ A lo largo de las siguientes líneas analizaremos si dicha la crítica kantiana está fundada realmente en la concepción aristotélica de la *eudemonía* o felicidad o si, por el contrario, son diferentes.

II. Las críticas a la *mésotes* y a la *eudemonía*

En los «Principios universales de la metafísica de las costumbres en la doctrina pura de la virtud», Kant concentra su crítica a la filosofía moral aristotélica. Para él existen tres principios de esta doctrina. Primeramente, resalta que para un deber solamente puede existir un único fundamento de obligación. En segundo lugar, rechaza el principio de la *mésotes* al considerar que la doctrina pura no puede contener criterios graduales en el cumplimiento del deber. Finalmente, expone que la capacidad moral se funda en la ley que ordena categóricamente y no en la felicidad (el premio o recompensa de la virtud).

La crítica kantiana a la filosofía aristotélica se define mediante dos argumentos. En primer lugar, para Kant los deberes de virtud se refieren a máximas y no a un criterio gradual (prudencial). En segundo lugar, los deberes de virtud no deben considerar, como su fin, la felicidad, sino la realización del propio deber. Respecto al primer argumento, precisa:

«La diferencia entre la virtud y el vicio no puede buscarse nunca en el grado de cumplimiento de ciertas máximas, sino en la *cualidad* específica de las máximas (en la relación con la ley); en otras palabras, el ensalzado principio (de Aristóteles) consistente en poner la virtud en el medio entre dos vicios es falso. Considérese, por ejemplo, la buena economía en tanto que medio entre dos vicios, el derroche y la avaricia: en tanto que virtud no puede representarse como originándose de la disminución del primero de los dos denominados vicios (ahorro), ni del aumento de los gastos del que propende al segundo (derroche), encontrándose ambos, por así decirlo, en la buena economía siguiendo direcciones opuestas; sino que cada uno de ellos tienen su propia máxima, que contradice necesariamente a la del otro».¹²

En el pasaje anterior, Kant descarta la posibilidad de fundar una teoría verdadera de la virtud siguiendo el principio aristotélico de la *mésotes*, porque cree que la virtud no admite grados ni está sujeta a la categoría de la cantidad. Otro elemento digno de consideración es el ejemplo mediante el cual ilustra la virtud de la buena economía. Para él, todas las máximas de las virtudes tienen que ser racionales y universales, mientras que la virtud tendría que ser una cualidad, es decir, la correspondencia absoluta entre máxima universal, voluntad y la acción concreta. Esta crítica kantiana a la filosofía aristotélica está en la base de su sistema moral formal que no acepta, o

¹¹ Ibidem, p. 239.

¹² Ibidem, p. 260

rechaza, la graduación en la obediencia de normas morales.

Pero la crítica kantiana no se detiene en esta consideración, sino que también contradice otro principio clave de la filosofía moral aristotélica: la *eudemonía* como fin de la virtud. Desde el punto de vista de Kant:

“El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el orden natural; pero aquel al que ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el orden moral. Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se erige como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la eutanasia (la muerte dulce) de toda moral.”¹³

Para Kant, el principio aristotélico de la *mésotes* es insatisfactorio por dos razones de fondo. Primero, porque ofrece un modelo moral basado en la elección intermedia entre exceso y defecto, lo que significaría que existiría una regla moral particular para cada individuo y cada ocasión. En estos términos, la regla no sería capaz de ofrecer una solución universal aplicable a todos los casos posibles. En segundo lugar, la crítica se concentra en los posibles motivos que podrían inspirar la acción moral. Kant asegura que la doctrina de la virtud fundamentada en la *eudemonía* es patológica, una falsa moral, porque busca como fin la felicidad, entendida como placer, en lugar de buscar la libertad de la legislación interior. En su concepción, la felicidad no debe ser el motivo del actuar moral, entendido como placer, sino el deber. A diferencia del principio de la *mésotes* que contempla la posibilidad de una gradación en el cumplimiento de las máximas, la teoría kantiana está fundada en el hecho de que el ser humano se rige por principios absolutos. El apego a esos principios, aún en contra del placer, constituiría la razón de ser del deber.

Otro argumento fundamental de la crítica al principio de la *mésotes* versa de la siguiente manera:

«Las fórmulas usuales, clásicas en ética en cuanto a sus términos: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; médium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat, etc.*, contienen una sabiduría trivial, que no cuenta en absoluto con ningún principio determinado: porque ¿Quién me indicará este medio entre dos extremos? La avaricia (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que se lleve demasiado lejos, sino que tiene un principio (máxima) completamente diferente, a saber, el de tomar como fin el gobierno de la casa, no el goce de los bienes, sino renunciando a él, tomar como fin únicamente la posesión de los bienes; de igual modo, no se puede buscar el vicio del derroche en el exceso al disfrutar los propios bienes, sino en la máxima que propone como único fin el uso

¹³ Ibidem, p. 227.

de los bienes sin tener en cuenta su conservación ».¹⁴

Esta segunda crítica puede considerarse una extensión de la primera. Kant elige algunas expresiones canónicas para calificar la postura aristotélica como vacía, sin mencionar ningún pasaje concreto de su obra y sin realizar un análisis pormenorizado del principio. En tal sentido, el argumento más contundente está asociado con la presumible sabiduría trivial que ofrece el principio por ser cuantitativo y balbuceante. Para Kant, el término medio solamente sería razonable si se considera un principio teleológico superior como puede ser el gobierno de la casa. Pero, a su parecer, la filosofía aristotélica no ofrece ningún principio estable, sino únicamente un trabalenguas moral que no atina a indicar con claridad la diferencia entre virtud y vicio.

Finalmente, Kant extiende su crítica calificando a la postura aristotélica como tautológica y tramposa. En sus propias palabras:

«La proposición: de ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco, no dice nada, porque es tautológica. ¿Qué significa hacer demasiado? Respuesta: más que lo que es bueno. ¿Qué significa hacer demasiado poco? Respuesta: hacer menos que lo que es bueno. ¿Qué significa: debo (hacer u omitir algo)? Respuesta: no es bueno (es contrario al deber) hacer más o menos que lo que es bueno. Si esta es la sabiduría para cuya investigación hemos de volver a los antiguos como a aquellos que están más cerca de la fuente: *virtus consistit in medio, médium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi, denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, entonces hemos elegido mal al recurrir a su oráculo».¹⁵

Al parecer de Kant, el concepto de virtud en Aristóteles se reduce al término medio. En este sentido, considera esta posición como tautológica. Esto significaría, en términos generales que el principio de la *mésotes* es inútil para ser usado en la práctica, pues es balbuceante e insuficiente como guía para el actuar virtuoso. En las líneas siguientes trataremos de corroborar si esta tautología la demuestra Kant tomando en consideración única y exclusivamente los contenidos de los conceptos ofrecidos por Aristóteles, o si propone una interpretación inspirada en el lecho de Procusto.

Frente al concepto de «felicidad» al que se accede por medios empíricos aplicando el justo medio y las reglas prudenciales, Kant propone la erección de un motivo de la felicidad que, por obedecer al mero deber tendría un rango axiológico superior. La diferencia entre la felicidad y la dignidad de ser feliz consiste en que la primera se funda exclusivamente en una ley prudencial (sustentada en la experiencia) que aspira a la felicidad como a su *telos*, mientras que la dignidad de ser feliz considera como *telos* el cumplimiento de las normas formales emanadas de la moral pura. La condición formal que permite llevar a cabo esta interpretación es la hipótesis según la cual el reparto

¹⁴ *Ibidem*, p. 260

¹⁵ *Ibid*, p. 296-297.

de la felicidad será asignado por una especie de providencia racional y considerando exclusivamente los méritos.

III. El lugar de la *mésotes* y de la *eudemonía* en la moral aristotélica

En la filosofía aristotélica, el estudio de la virtud (*areté*) se enmarca en la teoría de la acción (o ciencia de lo *praktón*) en oposición a la teoría de la producción (o arte de lo *poietón*). La acción y la producción se distinguen por su origen, por sus objetivos y por sus motivaciones. La primera es toda actividad o movimiento que tiene lugar, exclusivamente, en el interior del alma humana y que no produce por sí misma objetos exteriores. Por su parte, la segunda se entiende como una serie de operaciones sofisticadas para la elaboración de objetos exteriores. Por ejemplo, la deliberación moral, la contemplación estética, la reflexión intelectual y la meditación son acciones. En cambio, la arquitectura, la pintura, la escultura y todas las artes que dan origen a objetos exteriores deben considerarse producciones.

Los griegos tenían solamente una palabra para denominar la perfección en las acciones y en las producciones: *areté*, virtud o excelencia. Pero también tenían dos palabras para distinguir sus campos de acción: a la perfección de la acción la denominaban *phrónesis*; mientras que a la perfección de la producción la denominaban *techné*.

La teoría moral de Aristóteles comprende dos tipos de excelencia que se distinguen entre sí por su origen. Primeramente, las virtudes dianoéticas o de la inteligencia, consideradas contemplativas, íntimamente relacionada con el conocimiento y que deben su origen e incremento a la enseñanza. Por otro lado, las virtudes éticas son prácticas y se originan por las costumbres. Entre las primeras incluye la sabiduría (*sophía*), la comprensión (*synesis*) y la prudencia (*phronesis*). Entre las segundas están la liberalidad (*eleutheriotes*) y la templanza (*sophrosyne*).¹⁶ Las virtudes de la inteligencia se reducirían a la comprensión de los entes necesarios, mientras que las virtudes del carácter están asociadas con la elección de las acciones contingentes, esto es, con la satisfacción de las necesidades humanas.¹⁷ En ambos casos, la teoría de la virtud se circunscribe al análisis de los hábitos selectivos.

La teoría moral aristotélica considera que la virtud ética consiste en una disposición relativa a la elección. Concibe a la virtud como un estado del alma o disposición anímica, un hábito selectivo, capaz de producir deseos deliberados. Las virtudes *dianoéticas* pretenden el conocimiento de la verdad como negación de la falsedad, mientras que las *éticas* buscan el recto deseo como negación del vicio.

¹⁶ Aristóteles (2002), I, 13.

¹⁷ *Ibidem*, VI, 1

En la filosofía moral aristotélica, el principio de la *mésotes* es aplicable solamente a un corto espectro de las virtudes éticas. Esto tiene su razón de ser en el hecho de que el ejercicio de las virtudes intelectuales no es afectado por el placer y el dolor, sino por los imperativos de la razón. En cambio, el ejercicio de las virtudes éticas está condicionado por las afecciones sensitivas. En sus palabras: «Me refiero a las virtudes éticas que tienen que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso y el defecto y en general el término medio».¹⁸

El estudio de la virtud ética, por lo tanto, debe enfocarse en la educación del alma, en aprender a complacerse y dolerse de forma debida, como sucede en el caso paradigmático de la templanza que impone una especie de disciplina al ejercicio del placer. En este sentido, Aristóteles explica que la virtud:

«Desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia es un término medio (*mésotes*), pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien es un extremo (*akrotes*)...No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunos cuyo mero nombre implica maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza y la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio».¹⁹

El tratado de *Ética* considera que la *mésotes* enuncia la esencia de la virtud solamente al referirse a la elección humana en casos contingentes. Sin embargo, se considera un extremo desde el punto de vista del bien y de lo mejor, pues cierto tipo de inclinaciones y acciones son en sí mismas nocivas. No se puede aplicar la *mésotes* a vicios radicales como la malignidad o la envidia, ni en acciones destructivas de la convivencia social como el robo, el homicidio y el adulterio. Este tipo de comportamientos radicalmente nocivos serán causados por el engaño y la falta de autocontrol en el manejo del placer y la ira. Por tanto, el vicio es visualizado como hijo del error y la incontinencia, como *hybris* o desmesura. En cambio, la virtud representa todo lo opuesto: el autocontrol y la decisión racional.

Aristóteles erigió a la templanza como el modelo de virtud en el que se aplica la *mésotes*. El estudio de este comportamiento parte de un profundo conocimiento de los placeres del tacto y del gusto, por lo que aplica fundamentalmente a los placeres eróticos y gastronómicos, siendo los enemigos naturales del autocontrol. Este tipo de placeres son denominados serviles, como la raíz del desenfreno y el libertinaje. En sus palabras:

«El tacto, que es el más común de todos los sentidos, es el verdadero asiento de la intemperancia; y por esta razón debe aparecer tanto más reprensible; porque cuando el hombre se entrega a él, no es en tanto que hombre, sino como un animal: hay, pues, algo de brutal en gozar de estos placeres, y sobre todo en entregarse a ellos exclusivamente».²⁰

¹⁸ *Ibidem*, II, 6

¹⁹ *Idem*

²⁰ *Ibidem*, III, 10

Aunque la teoría moral aristotélica debe concebirse como una subcategoría de la teoría de la acción, en su conformación también participa la ciencia de todos los bienes (*episteme agathón*). Aristóteles considera que la virtud (*areté*) es la forma en la que se dice el bien según la categoría de la cualidad; mientras que como sustancia se dice Dios y entendimiento; como relación a través de la utilidad; como tiempo, oportunidad; y como lugar, residencia.²¹ En tal sentido, indica que existen dos tipos de bienes: por sí mismos o por otros (útiles). La felicidad se considera, por tanto, como el fin al que tienden todos los hombres. Su disertación no termina ahí, pues compara a la felicidad con la autarquía para afirmar que esta última es el único bien perfecto, para después definir a la felicidad como autarquía y perfección, esto es, como virtud completa.²²

En la teoría moral aristotélica, la virtud y la felicidad se encuentran estrechamente relacionadas como lo apuntaba acertadamente Kant. Sin embargo, Aristóteles concebía a la felicidad de modo diferente a su crítico. El filósofo griego no contrapone *eudemonía* a *eleuteronomía*, sino que, hace depender a la primera de la segunda. Después, desecha la posibilidad de que se pueda fundar la felicidad en la regla del placer o mediante una teoría moral hedonista. Finalmente, concibe a la felicidad como la actividad del alma según la virtud perfecta.²³

A diferencia de Kant, que concebía a la *eudemonía* como el principio del placer, opuesto a la *eleuteronomía* como principio de la libertad, Aristóteles explica que sin el principio de la libertad no puede existir *eudemonia*. Esto es bastante claro porque, para él, la felicidad no consiste en la mera satisfacción de las inclinaciones naturales como para Kant, sino en actuar conforme a virtud. En un pasaje celebre de su *Ética* detalla que sus propiedades son: el conocimiento, la elección racional y la actitud firme e inmovible.²⁴ Mientras el origen del mal moral es el engaño que produce el placer y lo agradable, el origen del bien será la liberación del engaño, mediante la libertad moral y racional. Otra razón en contra de que el principio de la *eudemonía* pueda considerarse el principio del placer, es que Aristóteles considera que la bondad no reside en las pasiones (los placeres y los dolores), sino en la práctica de los vicios y las virtudes.²⁵ A esto se puede agregar también el hecho de que descartará que los esclavos pudieran considerarse felices al carecer de libertad.²⁶

Ya que el placer y lo agradable son la fuente del error moral, Aristóteles desecha la posibilidad de erigir un principio hedonista como fundamento de la moral en su célebre tipología de los estilos de vida. Después de criticar la *bios hedoné* por fundarse en el principio del placer, realiza una crítica a la *bios politikos* por fundarse en la búsqueda del mérito y el honor. Para él, solamente la *bios teoretikos* tendría la capacidad de conducir al hombre al actuar moral, virtuoso y feliz.²⁷ De hecho, al final del tratado, establece que la virtud perfecta debe considerarse

²¹ *Ibidem*, I, 6

²² *Ibidem*, I, 8

²³ *Ibidem*, I, 13

²⁴ *Ibidem*, II, 4

²⁵ *Ibidem*, II, 5

²⁶ *Ibidem*, X, 6

²⁷ *Ibidem*, I, 5

stricto sensu una actividad contemplativa y regida por principios.²⁸

Regresando al desarrollo del principio de la *mésotes* en la teoría moral aristotélica, es necesario definir sus límites. Primeramente, es concebido como un principio aplicable exclusivamente a las virtudes éticas, especialmente a la templanza. En segundo lugar, es un principio fundado en el tacto y el olfato. En tercer lugar, se considera como la condición fundamental del autocontrol.

El principio de la *mésotes* está asociado con la relatividad de las acciones y la convivencia, es decir, de lo que puede destruirse por defecto y exceso. Pero también está asociado con el riesgo y la oportunidad, pues se refiere a la categoría tiempo.²⁹ Aristóteles explica que solamente las virtudes como la templanza y la fortaleza están sujetas a las categorías de la relación y el tiempo, estando sujetas a la aplicación de la justa medida o cantidad. Para no dejar lugar a dudas, explica cuáles son los casos en los que tiene cabida:

1. El miedo y la osadía: la valentía es el término medio
2. E los placeres y dolores: la templanza es el término medio
3. El derroche y la tacañería: la generosidad es el término medio
4. En la comunicación mediante palabras: la veracidad es el término medio.³⁰

El lugar que ocupa el principio de la *mésotes* en la teoría moral aristotélica está circunscrito a cierto tipo de acciones asociadas con el ejercicio de la templanza y el autocontrol. En cambio, la teoría general de la virtud es mucho más amplia y está fundada en las virtudes *dianoéticas*. Por tanto, la crítica kantiana a la moral aristotélica es incompleta, porque jamás considera en esta el vicio es pensado como destrucción, mientras que la virtud es vista como conservación. Además, a diferencia de la teoría moral kantiana, donde *eudemonía* y *eleuteronomía* son opuestas, en la filosofía aristotélica están estrechamente vinculadas. Si para Kant la felicidad o *eudemonía* estaba regida por principios meramente empíricos o prudenciales, para Aristóteles constituye la continua consagración de la inteligencia y la libertad. El filósofo griego consideraba, como Kant, que la inteligencia y la libertad interna eran el fundamento de la moral y la virtud, aunque quizá este último no lo sabía.

Reducir la teoría moral aristotélica al principio de la *mésotes* es el primer error de Kant. Para Aristóteles la virtud es una forma de predicación del bien a partir de la categoría cualidad. Por eso, desde el punto de vista del bien, siempre fue considerada un extremo. El principio de la *mésotes*, servía, exclusivamente, como regla de templanza en el autocontrol. Tanto la virtud como la justa medida son modos de predicación del bien, la primera como cualidad, la segunda como cantidad.

²⁸ Ibidem, X, 8

²⁹ Ibidem, II, 2

³⁰ Ibidem, II, 7

La reducción de la teoría moral aristotélica al principio de la *mésotes* es injusta. En tal sentido, Aristóteles es muy claro al indicar que aplica exclusivamente a ciertas virtudes éticas, pero no a las *dianoéticas*. Afirma que solamente virtudes como la templanza y la valentía pueden explicarse mediante el principio. En el caso de las virtudes *dianoéticas* no se podría hablar de término medio en ningún caso, pues el saber del que derivan es epistémico.

Respecto al argumento de la aparente tautología podemos concluir que Aristóteles le asigna un papel meramente técnico y no sustancial, porque la virtud es considerada un extremo. Pero también, la *mésotes* no consiste exclusivamente en la elección intermedia entre los vicios del exceso y del defecto, sino que es un extremo desde el punto de vista del bien, del autocontrol, de la moderación y de la sensatez. De hecho, el propio Kant no elimina la potencialidad del principio en su teoría general de la virtud, al aceptar que sus condiciones necesarias son el dominio de sí mismo y la moderación.³¹ Detrás de este planteamiento parece esconderse el fantasma de la templanza aristotélica, aunque en una formulación que apela, en primer lugar, a máximas.

El argumento más importante de la teoría moral aristotélica es la definición de virtud como hábito selectivo. Respecto a este principio, Kant apunta:

“El *habitus* es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del arbitrio. Pero no toda agilidad es un hábito libre (*habitus libertatis*); porque cuando es costumbre (*assuetudo*) de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en necesidad por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que se proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral. Así pues, la virtud no puede definirse como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría definirse así en el caso de que se añadiera: determinarse a obrar por la representación en la ley; y en ese caso el hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la voluntad que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de desear universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud”.³²

Para poder desechar la teoría de la virtud de Aristóteles se debería atacar la noción de hábito, pues en ella se funda el principio de la prudencia como virtud reguladora del actuar moral. En tal sentido, Aristóteles la considera un saber epistémico, una virtud *dianoética* no expuesta a la categoría cantidad. Igualmente, siempre considera el hábito moral como selectivo no como una agilidad subjetiva, sino como algo que debe obedecer a principios supremos como la autarquía, la conservación y la libertad.

El elemento clave que distingue la filosofía kantiana de la aristotélica es la concepción de la felicidad. Aristóteles la entiende como la consecuencia necesaria del actuar virtuoso, mientras que Kant considera superior la

³¹ Kant (2005), *La metafísica de las costumbres*, p. 264.

³² Kant, *La metafísica de las costumbres*, XIV, Observación.

dignidad de ser feliz. Si Aristóteles pone en la cima de la perfección humana a la felicidad por sí misma, Kant dice que la verdadera moralización no consiste en buscar el placer.

IV. Conclusiones

Las críticas de Kant a la filosofía moral de Aristóteles son tres. Piensa que la doctrina de los deberes de virtud no debe plantearse como *mésotes*, sino por medio de máximas. Piensa que las fórmulas usuales para definir la *mésotes* expresan una sabiduría trivial. Finalmente, expone que el principio es tautológico. Considero que existen errores en la exposición de Kant, ya que se critica reduce la teoría de la virtud aristotélica al principio de la *mésotes* y al principio de la *eudemonía* que malinterpreta. En este sentido, el propio Aristóteles siempre reconoció que su principio se expresaba paradigmáticamente en la templanza, es decir, en el dominio de los placeres y el dolor. Su doctrina moral pretende evitar el vicio (*kakía*), la incontinencia (*akrasía*) y la brutalidad (*theriotes*), sin llegar a ofrecer máximas. Por eso, en favor de Kant se puede decir que, a pesar de equivocarse al reducir la teoría de la virtud aristotélica al principio de la *mésotes*, su crítica fue importante para conquistar una concepción formal y universal de la moral. Aristóteles dedicó parte de su obra a distinguir las virtudes *dianoéticas* de las virtudes éticas, sin desarrollar un sistema capaz de especificar los principios operantes de las primeras. Por lo mismo, no alcanzó a formular lo que Kant sí hizo: los deberes de la virtud a partir de principios *a priori*. Se podría decir, en términos generales, que la filosofía moral aristotélica está escrita como una antropología moral de la que se derivan reglas prudenciales, sin descartar que la crítica kantiana al principio de la *mésotes* y al principio de la *eudemonía* está compuesta por generalizaciones y no por un análisis estricto y plenamente satisfactorio.

En conclusión, la crítica kantiana a la moral aristotélica solamente sería plenamente satisfactoria si se cumplieran las siguientes condiciones:

1. Si se aceptará la extrapolación de los conceptos morales kantianos a la filosofía moral aristotélica, de modo que:
 - a. Se conciba a la felicidad como un bien empírico y psicológico, no como un bien epistémico y contemplativo.
 - b. Se considere que el principio de la *mésotes* agota la teoría moral promoviendo el principio del placer (*eudemonía*).
 - c. Si aceptamos que la *eudemonía* rechaza a la *eleuteronomía* en la filosofía aristotélica.
2. Si se ignora que la filosofía moral aristotélica critica a las teorías morales fundadas única y exclusivamente en el placer o en el honor.
3. Si se pasa por alto que el fundamento de la virtud en Aristóteles es también la razón legisladora, pero sin considerar un escenario formal como el kantiano.

4. Si la teoría moral kantiana no precomprendiera el deber de autocontrol o templanza, aunque este proceda de máximas de las que se pueden derivar, después, criterios graduales.
5. Si la teoría moral aristotélica no ofreciera verdaderamente un criterio universal de fundamentación como la autarquía, la libertad o la conservación en la aplicación del principio de la *mésotes*.
6. Si la teoría moral aristotélica pretendiera deducir todos los deberes morales de un criterio puramente cuantitativo.

Fuentes:

- Annas, Julia (1993) *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Aristóteles (2002), *Ética a Nicómaco*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid.
- Aubenque, Pierre (1993), *La prudence chez Aristote. Avec un appendice sur la prudence chez Kant*, Presses Universitaires de France, París.
- Chiereghin, Franco (1995), *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, Trento, Verifiche.
- Donini, Pier (1989), *Ethos e il determinismo*, Edizioni dell'orso, Alessandria.
- Engstrom (1998) *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Filippi, Silvana (1989) "El conocimiento en Kant. Confrontaciones con Aristóteles", en *Estudios filosóficos*, n. 107, pp. 63-99,
- Filipi, Silvana (1992), "Karl Otto Opel: kantismo e interpretación de la ética aristotélica", en *Filosofia Oggi*, Genova, n. 1, pp. 69-106.
- Kant, I (2005) *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005.
- (2010) *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2010.
- (2005) *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Macor, Laura (2011) *La fragilità della virtù: dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Mimesis, Milano, 2011.
- Murphy, James (2001) "Practical reason and moral psychology in Aristotle and Kant", en *Social Philosophy and Policy*, Oxford, n. 2, pp. 257-299.
- Pleines, Jürgen- Eckardt (1984) *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles: Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*, Würzburg, Königshausen and Neumann.
- Railton, Peter: (2001) "Kant rencontre Aristote ou la raison rencontre l'appetit", en *Philosophiques*, n.1, pp. 47-67.
- Regvald, Richard (1990) "La noétique kantienne et ses sources aristotéliennes", en *Les Études Philosophiques*, n. 2, pp. 206-216.
- Rovira, Rogelio (1992) "Las divisiones de la filosofía práctica de Kant", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 9, Madrid, 1992, pp. 79-87.

(2002) “¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio de la *mésotes*”, en *Isegoría*, no. 27, 2002, pp.239-249.

Schroeter, Francois (1992) *La critique kantienne de l' eudémonisme*, Berlin, Main Lang.

Sherman, Nancy (1997) *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant On Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tafari, Daniela (2006) *Virtù e felicità in Kant*, Olscki, Firenze.

