

1058

10



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

RACIONALIDAD PRÁCTICA Y FINES EN ARISTÓTELES Y KANT

TESIS QUE PRESENTA FRANCISCO IRACHETA FERNÁNDEZ PARA OPTAR
POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO

MÉXICO, D.F.

JULIO DE 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant

Índice

Prefacio y Agradecimientos	i
Introducción General	1
 PRIMERA PARTE	
 <u>Capítulo 1</u>	
<i>Orexis, Noesis</i> y Bien en la Teoría Aristotélica del Movimiento y la Acción	
1.0 Introducción	17
1.I <i>Phantasia</i> y <i>Orexis</i>	18
1.II. <i>Noesis</i> y <i>Orexis</i>	23
1.III. El silogismo práctico y los deseos de la razón	27
1.IV. Fin, límite y bien	33
 <u>Capítulo 2</u>	
<i>Eudaimonía: Fin Supremo y Límite</i>	
2.0. Introducción	39
2.I. El argumento a favor del fin supremo	40
2.II. Fines a secas, fines finales y fin supremo	42
2.III. <i>Eudaimonía</i> y límite	49
2.IV. La <i>eudaimonía</i> : objeto de deseo determinado por la razón	56
 <u>Capítulo 3</u>	
La Estructura de la <i>Eudaimonía</i> y la Importancia de la <i>Phronesis</i>	
3.0. Introducción	62
3.I. <i>Eudaimonía</i> : fin inclusivista y bienes dominantes	63
3.II. El argumento del <i>ergon</i>	67
3.III. Agentes incontinentes, continentes y temperantes	74
3.IV. Las excelencias morales	80
3.V. La <i>phronesis</i>	85
3.VI. <i>Sophia</i> y <i>theoría</i>	90
3.VII. <i>Phronesis</i> , <i>theoría</i> , bienes externos y corpóreos	94

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4

Racionalidad Pura Práctica y Moralidad en Kant

4.0. Introducción	104
4.I. Inclinationes y máximas de acción	107
4.II. El imperativo hipotético	111
4.III. El imperativo categórico	120

Capítulo 5

El Fin de la Humanidad en la Ética de Kant

5.0. Introducción	139
5.I. Imperativo categórico y fin	141
5.II. La tipología de los fines en el pensamiento ético de Kant	143
5.III. La humanidad y toda naturaleza racional: fin incondicional en la ética de Kant	154

Capítulo 6.

¿Qué Significa tratar a la Humanidad Como Fin en Sí Mismo?

6.0. Introducción	167
6.1. Virtud y fin	168
6.II. La aplicación práctica de la FH en la <i>Fundamentación</i>	171
6.III. Los deberes perfectos	178
6.IV. Los deberes imperfectos	185

Conclusión General	199
---------------------------	-----

Bibliografía	217
---------------------	-----

Prefacio y Agradecimientos

La idea de escribir un trabajo comparativo entre las teorías éticas de Aristóteles y de Kant me surgió durante el seminario de Literatura, Filosofía y Retórica que cursé en el primer semestre de la Maestría en Filosofía, impartido por el Dr. Carlos Pereda en el semestre de otoño de 1998. En dicho seminario estudiamos, entre otras cosas, los libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, libros centrados en discutir el tema de la amistad. El propósito que perseguía el análisis de dichos libros consistía en recalcar la gran importancia que le concedía el Estagirita al tema de la amistad como bien valioso por sí mismo y como condición indispensable para la realización de la felicidad, el fin supremo de su ética. Yo quedé profundamente convencido de que tales cosas eran ciertas no sólo por un hecho cuantitativo: la amistad es el único tema al que Aristóteles le dedica dos libros completos de los diez que conforman su obra ética más relevante, sino también, y más importante aún, porque tal cosa se manifestaba en un hecho cualitativo: Aristóteles pensaba que la amistad es lo más necesario para la vida y que sin amigos nadie querría vivir.

Sin embargo, ni las características cuantitativas ni cualitativas que hacen de la amistad un bien sumamente importante para la ética de Aristóteles hubieran sido suficientes como detonadores de la idea original para la realización de este trabajo si no hubiera sido también que en aquel entonces ya estaba interesado en la ética de Kant. A pesar de la gran distancia histórica que existe entre Aristóteles y Kant y de las grandes diferencias que hay entre sus teorías morales, creía que era posible encontrar un argumento que acercara a estos dos grandes filósofos partiendo de los conceptos de amistad cívica aristotélico y del Reino de Fines kantiano. Aristóteles piensa que la amistad cívica es una relación de reciprocidad entre los ciudadanos basada en un interés conjunto por promover los intereses y fines de cada miembro de la comunidad, condición necesaria para la realización del bien común. Y aunque es una postura compartida entre muchos filósofos que la ética kantiana no tiene interés primordial en el bien común, al menos para mí era claro que el Reino de Fines kantiano -el ideal de un reino universal entre seres humanos en el que todos actúan bajo el

principio de tratarse a sí mismos y a los demás como fines en sí mismos, lo que implica hacer de los fines y propósitos de los demás también mis fines-, podía leerse en términos de una amistad cívica aristotélica llevada al ámbito de la universalidad. Creía, y aún lo creo todavía, que el Reino de Fines de Kant es, con ciertos matices que resultan muy pertinentes de aclarar y distinguir, una universalización de la amistad cívica aristotélica.

No cuesta mucho trabajo imaginar que el desarrollo de esta idea sólo podía llevarse a cabo, si es que pretendía un mínimo requisito de seriedad, conociendo con alguna profundidad los trabajos de filosofía moral de ambos pensadores. Fue así como leí con pretensión cuidadosa la totalidad de la *Ética Nicomáquea* junto con otros textos de la ética aristotélica y la vez, siguiendo la misma pretensión pero ya con alguna familiaridad ganada a través de encuentros anteriores, los textos de la ética de Kant. Además, me enfrenté a los escritos de un buen número de intérpretes y *scholars* de ambas teorías éticas paradigmáticas en los cuales no sólo se discutían temas concretos de su especialidad, ya sea Aristóteles o Kant, sino también defendían acaloradamente la validez de una u otra de las teorías enfatizando sus virtudes al contrastarlas con las carencias de la otra. De este modo, pase de la posible relación existente entre la amistad cívica y el Reino de Fines a sospechar que, de acuerdo con la lectura que yo estaba haciendo de Aristóteles y Kant con el propósito de argumentar mi intuición de dicha relación, no era verdad lo que tales defensores de una teoría y al mismo detractores de la otra (especialmente defensores de Aristóteles y detractores de Kant) sostenían, sin que tales defensores y críticos pensarán especialmente sobre el objetivo que a mí me interesaba. Así es como mis objetivos cambiaron.

En esto consiste la historia de la génesis de este trabajo, y al no tener yo tendencias economiscistas de ahorrar lectura a los que lean estas líneas, tendrán que leer al menos la Introducción General de esta investigación para que se enteren de los objetivos a los que cambie, objetivos que aunque no se vinculan de manera directa con mi propósito original, pienso que mostrarlos es algo indispensable para poder sostener con mayor legitimidad y rigor lo que en un primer momento quería decir. Soy consciente de muchas de las carencias y limitaciones de este escrito que, a fin de cuentas, son el resultado de carencias y limitaciones personales; pero no podría haberme dado cuenta de ninguna de estas cosas si no lo hubiera escrito nunca.

Deseo agradecer al Dr. Carlos Pereda, a la Dra. Isabel Cabrera y al Dr. Enrique Hülsz por sus valiosos comentarios, sugerencias y críticas que enriquecieron enormemente el valor de este trabajo; al Dr. Ricardo Salles por haberme enseñado lo que hay de certero sobre Aristóteles en esta investigación y por haberme alentado en la realización de una empresa tan ambiciosa como la que aquí se desarrolla, lo que no quiere decir que la falta de conocimientos y análisis, que suelen acompañar a muchos trabajos ambiciosos de filosofía (como puede ser este), no sea responsabilidad mía; a la Dra Faviola Rivera, mi directora de tesis, por haberme enseñado la ética de Kant y que sin su paciencia, su lectura atenta y su interés no sólo habría desistido de elaborar este trabajo, sino que carecería de la claridad y sobriedad necesarias que se requieren para la exposición de ideas filosóficas.

Agradezco también al Conacyt por la ayuda financiera que me otorgó para la realización de mis estudios de Maestría en Filosofía; a todos los integrantes del proyecto de investigación “Problemas Epistemológicos y Morales de la Tradición Ilustrada”, dirigido por el Dr. Carlos Pereda y de quien con orgullo puedo decir que soy su discípulo, por su aliento y apoyo recibido; a la Universidad Nacional Autónoma de México y en particular al Instituto de Investigaciones Filosóficas por haberme concedido una plaza como Estudiante Asociado y que me brindó no sólo un espacio para trabajar sino también la oportunidad de discutir varios borradores de mi investigación en distintos seminarios y recibir comentarios agudos y cuidadosos por parte de mis compañeros asociados e investigadores; a la Universidad del Claustro de Sor Juana, especialmente al Dr. Fabián Giménez, al Lic. Braulio Gonzalez y a la Dra. Gabriela Traverso, por la confianza brindada al haberme dado la oportunidad de enseñar lo que sé y por haberme concedido una plaza que me permite seguir dedicándome a la docencia y a mis proyectos de investigación; del mismo modo, a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, y en particular al Dr. Silvio Pinto y al Dr. José Miguel Esteban, por haberme concedido la oportunidad de enseñar, en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Humanidades, lo que alguien puede aprender de mi y de este trabajo. Por otro lado, no puedo dejar de agradecer tampoco a todos mis estudiantes, tanto del Claustro de Sor Juana como de la UAEM, que me han escuchado, me han ayudado a clarificar mis ideas y me han beneficiado con intervenciones inteligentes y oportunas.

Por último, pero con seguridad lo más importante, agradezco el apoyo incondicional de mis padres y hermanos, Maité y Andrés, por su amor y confianza; a mis amigos todos,

especialmente a Conejo, los dos Eric(k)'s, Bernabé, Vlado y Losho, que por su cariño y compañía constante me darán la razón de por qué estoy de acuerdo con Aristóteles de que la amistad es de lo más necesario para la vida, y por supuesto, a mi adorada Paulina, por su pasión, su entrega, su paciencia y comprensión. A ella es a quien dedico, con todo mi amor, este trabajo.

Ciudad de México, ex-templo de San Jerónimo, 3 de julio del 2002

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant

Introducción General

Es común la idea, entre algunos filósofos morales contemporáneos, que el pensamiento ético antiguo y el moderno son radicalmente opuestos, y los filósofos que se han tomado como ejemplos paradigmáticos de esta oposición son Aristóteles y Kant.¹

Sin embargo, aunque ciertamente puede decirse que la llegada del cristianismo y el auge de la ciencia moderna son sucesos que inevitablemente intervinieron en los supuestos y postulados de la ética de Kant -y esto es suficiente para que su filosofía moral contenga elementos que no se encuentran en la teoría ética de Aristóteles, como pueden ser ciertas virtudes que corresponden con algunos principios cristianos y la noción de ley en relación con el concepto de causalidad-, Aristóteles y Kant comparten al menos dos características que son esenciales para sus teorías éticas, a saber, la idea de que la razón es práctica y de que existen fines éticos.²

A este respecto, este trabajo no tiene como objetivo ser uno más de los tantos que se han hecho para señalar las deficiencias de la ética kantiana en contraposición a la aristotélica o viceversa. Más bien, tiene como objetivo mostrar que es posible hablar de ellas como teorías

¹ Por ejemplo, véase: Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, London, Mcmillan, 1892; J.H Muirhead, *Rule and End in Morals*, Oxford Univ. Press, 1932; G.E.M Anscombe, "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy* 33, 1958. p 1-19; Philippa Foot, *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, 1978; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame Univ. Press, 1981, y Bernard Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard Univ.Press, 1985.

² A lo largo de este trabajo, usaré los conceptos de ética y moral como sinónimos. Sé que hoy en día existe también mucho debate en lo que concierne a estos dos conceptos, pues se ha dicho mucho sobre la cuestión de si es legítimo decir que en la filosofía antigua encontramos elementos que son característicos de lo que se entiende hoy por moralidad y si es legítimo decir que en el pensamiento moderno encontramos rasgos de lo que los antiguos entendían por ética. No pienso entrar en esta discusión. No obstante, si por pensamiento moral entendemos algo que es característico de la modernidad y por pensamiento ético entendemos algo característico de la filosofía antigua, lo que une lo moderno y lo antiguo en lo que respecta a lo que se dice que es lo moral y lo ético es que Kant, como pensador moral moderno, y Aristóteles como pensador ético de la antigüedad, comparten la idea de que la razón es práctica. Para una visión general sobre el debate entre los conceptos de ética y moralidad y sobre si es legítimo pensar que efectivamente los antiguos carecían en su pensamiento de lo que se entiende por moralidad, véase, Julia Annas, "Ancient Ethics and Modern Morality", en *Philosophical Perspectives*, 6, 1992. p 119-136.

éticas similares porque la acción moral, tanto para Kant como para Aristóteles, está guiada por un principio de la razón práctica que tiene un objeto o fin, y la virtud moral, de acuerdo con ambos pensadores, consiste en actuar en conformidad con tal principio.³ De acuerdo con lo dicho, la distinción entre las teorías éticas de Kant y Aristóteles no reside en que sólo en una de ellas encontramos que un principio de la razón tiene que gobernar la conducta para que la acción tenga valor moral (Kant) y que sólo en una de ellas nos encontramos con la idea de que la acción moral se lleva a cabo por un objeto o fin motivacional (Aristóteles).

En esta introducción, quisiera desarrollar un par de argumentos que algunos filósofos han presentado para señalar las características distintivas del pensamiento moral de Aristóteles y Kant y que son mis blancos de ataque a lo largo de este trabajo, pues justamente lo que intentaré mostrar es que aquello que es considerado por estos filósofos como los rasgos que distinguen a estas dos teorías éticas entre sí no lo son en absoluto, sino al contrario, son los rasgos que tienen en común.

I

Deontologismo y Teleologismo

En su libro *Rule and End in Morals*, J.H Muirhead⁴ argumenta que la ética puede ser dividida en dos categorías: ética teleológica (ética de fines), y ética deontológica (ética de reglas y deberes), y según él, fue el pensamiento estoico quien dio origen a esta clasificación en la historia de la ética. En efecto, Muirhead argumenta que los estoicos malinterpretaron la filosofía moral aristotélica pues en lugar de entender que para Aristóteles el *ortho logos* (recta razón) era actuar bajo la idea de un Fin o Bien realizable en la vida, la *eudaimonía* o felicidad, entendieron

³ Es pertinente indicar que no estoy diciendo que las teorías que no compartan las características de que la razón es práctica y de que hay fines éticos no puedan ser llamadas con legitimidad teorías éticas. Hume por ejemplo nos presenta una teoría ética en donde la razón no es práctica. Así pues, no digo que Aristóteles y Kant sean los únicos filósofos que de manera legítima desarrollan una teoría ética, sino que para ellos la ética o la moralidad significa la realización de acciones conforme al dictado de la razón práctica y bajo la representación de lo que es fin con valor máximo.

⁴ *Op. Cit.*, p. 6. La referencia proviene de Barbara Herman, *Cfr.*, "Leaving Deontology Behind", en *The Practice of Moral Judgment*, Harvard. Univ. Press, London, 1993.

que el *ortho logos* significaba actuar bajo una Regla o principio de la razón sin referencia a un fin. Esta malinterpretación dio origen a lo que Muirhead llama deontologismo: una ética basada en deberes y reglas y no en fines. Bajo la interpretación de Muirhead, la lectura correcta de la ética de Aristóteles debe entender el *ortho logos* en relación necesaria con un fin, y cuando se entiende de este modo, la ética aristotélica es de fines y no de deberes. Pero el propósito que persigue Muirhead no sólo consiste en explicar la causa de un parteaguas en la historia de la ética, sino también en dar cuenta de por qué una teoría moral que no sea de fines, y sí de deberes, está destinada al fracaso.⁵ Desde entonces, se ha pensado a la ética kantiana como un claro ejemplo de teoría moral deontológica, esto es, una ética basada exclusivamente en reglas y deberes sin referencia a un fin.

En lo que respecta a Aristóteles, estoy por entero de acuerdo con Muirhead de que el pensamiento ético del Estagirita tiene un componente eminentemente racional en relación con un fin. Pero no es completamente claro que actuar bajo el dictado del *ortho logos* en relación con un fin implique que la acción no esté determinada por un principio racional y por tanto no pueda ser llamada deontológica en el sentido kantiano de deber, aunque en verdad la ética de Aristóteles no sea una ética de reglas. Ciertamente, si se entiende seguir una regla moral en el sentido de seguir un principio de acción riguroso y específico, para todas las circunstancias y de manera universal, la ética de Aristóteles no es una ética de reglas y en este sentido no es deontológica. Como veremos, Aristóteles no ofrece reglas morales para actuar, pues es primordial en su pensamiento ético la consideración de los aspectos específicos de situaciones particulares que demandan una determinada acción. La ética de Aristóteles no es una ética de reglas, es más bien una ética de saber hacer lo que la situación demanda. Pero con todo, ya que Aristóteles piensa que la excelencia de la razón práctica, la *phronesis*, es normativa, y sólo mediante su ejercicio es posible realizar el fin supremo, no habría problema en entender la ética de Aristóteles como una ética de deberes, y en este sentido deontológica, porque una condición necesaria para la realización de la acción moral consiste en que la razón gobierne la conducta.

⁵ Alasdair McIntyre sigue a Muirhead en este punto. Para McIntyre, la filosofía moral moderna más dominante tenía inevitablemente que fracasar porque, a pesar de que los teóricos morales modernos fueron influenciados por los teóricos morales de la antigüedad en lo que respecta a la idea de que un principio de la razón tenía que determinar la conducta para que hubiera acción moral, no obstante, desecharon la idea de un *telos* (fin o propósito), cuestión esencial de las éticas antiguas y por la cuál sólo tenía sentido la determinación de la conducta por un principio racional. Véase, "Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail", en *Op. Cit.*, p 51-61.

Por otro lado, aunque en primera instancia parece ser correcta la distinción entre un principio racional que no nos dirige hacia un fin y uno que sí lo hace, no me parece que sea correcto decir que los estoicos, al entender el *ortho logos* aristotélico como un principio de la razón, transformaron la ética aristotélica de una ética de fines a una de deberes. Para la ética estoica, el fin del bien vivir, la elección de las acciones virtuosas por sí mismas y la elección de tales acciones en conformidad con una ley o principio universal que es la voluntad de Zeus, "vivir de acuerdo con la Naturaleza" (lo que para Muirhead sería el síntoma de lo deontológico), forman una triangulación conceptual que es imposible separar, pues cada uno de estos elementos tiene una clara justificación y forman conjuntamente un todo armónico.⁶ Así, para el pensamiento moral estoico, los principios o reglas de la razón junto con la idea de un fin van necesariamente unidos.

Remitiéndonos a Kant, no hay lugar a dudas de que él propone una ética tanto de principios que dan lugar a ciertas reglas específicas de acción como de deberes. Kant piensa que la acción moral está regulada por una ley moral universal que es constitutiva de la razón pura práctica, pero dado que la naturaleza humana tiene inclinaciones o influjos empíricos que son contrarios a, o por necesidad no conformes con, los principios que la razón pura práctica dicta, se vuelve para la naturaleza humana un deber actuar por el principio de la razón o ley moral. Justamente porque Kant piensa que la naturaleza humana tiene una constitución psicológica según la cual es posible actuar en contra de los principios de la razón, actuar en conformidad con esta ley es un imperativo, i.e., un principio de conducta que implica el concepto de deber. Kant distingue dos clases de imperativos: el hipotético y el categórico. El hipotético señala una acción que la razón dicta como medio para alcanzar un propósito o fin particular que nos proponemos. El categórico, en cambio, es un principio de la razón que dicta una acción independientemente de los fines particulares que uno se proponga. De estos dos tipos de imperativos, nos explica Kant, es el categórico el que gobierna la acción para que tenga valor moral. Esto quiere decir que una acción tendrá valor moral sólo si está determinada por la ley moral.

Aparentemente, esto le da la razón a Muirhead en cuanto a la clasificación de las éticas. No se equivoca al decir que, si en la ética de Kant la ley moral es un principio que la razón dicta,

⁶ Véase, John.M Cooper, "Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism", en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (Ed), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge Univ. Press, 1996. p. 261-284.

y la ley moral para el caso de la naturaleza humana, que no sigue necesariamente los principios de acción de la razón dada su propia imperfección subjetiva, es un imperativo que implica el concepto de deber, resulta plausible pensar que la ética kantiana es deontológica de acuerdo con su definición de deontologismo porque este concepto incluye el concepto de ley y el de deber.⁷ Pero como la acción mandada por el imperativo categórico es independiente de los fines particulares, determinados exclusivamente por la sensibilidad, que uno se propone, Muirhead supone que la ética de Kant también es una teoría moral en donde los fines brillan por su ausencia, y a este respecto, la ética kantiana no es de fines.

No obstante, como veremos en el quinto capítulo, aunque Kant piensa que la ley moral manda una acción independientemente de cualquier fin que se quiera realizar que tenga por fundamento exclusivo a las inclinaciones, el sabio de Königsberg también piensa que si no existiera un fin o un objeto que le correspondiera a la ley moral dicho principio sería imposible. Esto se debe a que Kant cree, al igual que Aristóteles, que todas las acciones contienen fines o siempre se realizan por un objeto o fin. Esto significa a su vez que, puesto que la ley moral es un principio de acción, la ley moral debe contener un fin. Tal fin de la ley moral es la humanidad, y Kant entiende por tal concepto la capacidad racional de proponernos fines. Pero este fin se diferencia de otros fines u objetos de acción porque aunque es un fin que implica la realización (como el fin de la ética aristotélica) de ciertos fines y acciones (como quedará mostrado en el capítulo seis), tales fines y acciones se llevan a cabo bajo la representación de un fin que *existe en sí mismo*, y también, al igual que el fin de la *eudaimonía*, el fin ético de Kant *es un objeto limitativo de las acciones*. De este modo, a pesar de que hay una clara diferencia entre el fin de la humanidad kantiano y el fin de la contemplación aristotélica, Kant y Aristóteles no sólo comparten la idea de que la condición necesaria para realizar una acción moral consiste en la representación de un objeto volitivo que ambos llaman fin y que tiene un valor supremo o absoluto⁸, sino que además, ambos piensan que actuar bajo la representación de sus respectivos

⁷ Sin embargo, creo que el principal problema de Muirhead, al igual que el de Anscombe como veremos más abajo, consiste en la suposición de que, tomando como punto de partida a Kant, toda ética de deber es *per se* una ética de leyes. Esto es falso, pues aunque efectivamente la ética kantiana es de deber en relación con una ley, el deber no implica necesariamente ley, sino implica la posibilidad para una naturaleza de no seguir de manera necesaria los principios de la razón. Incluso para Kant, el deber está conectado con la ley pero porque la ley moral es el *principio de la razón*.

⁸ Henry Sidwick ha dicho que "la concepción de 'humanidad como fin en sí misma' es perpleja porque por un Fin nosotros comúnmente entendemos algo que tiene que ser realizado, mientras que la 'humanidad' es, como dice Kant, un 'fin que existe en sí mismo'". Cfr. *The Methods of Ethics*, p. 390. Por esta razón, Henry Sidwick piensa que es muy

objetos éticos supone tanto la realización de ciertos fines como también supone la limitación de otros fines que nos proponemos en el sentido de que la realización de tales fines sólo serán moralmente aprobados si están restringidos por el objeto ético. Así, como me propongo mostrar en esta tesis, al dar cuenta Kant del fin por el cual es posible el imperativo categórico porque toda acción tiene un fin, entonces, lo que llamaría Muirhead el deontologismo ético de Kant requeriría necesariamente de la existencia de un fin. Y de este modo, quedaría de manifiesto que es imposible señalar a la ética de Kant como deontológica sin suponer a la vez que es de fines también. Mientras que para Muirhead una ética es o bien de fines o bien de deberes y reglas, para Kant, lo que es deontológico, no podría existir sin ciertos fines, y en este sentido, Kant propone una teoría moral que no es satisfactoriamente "clasificada" por Muirhead; y a la vez, aunque la ética de Aristóteles no sea una ética de leyes, ello no quiere decir que no puede ser entendida en términos del concepto de deber de Kant, aunque el concepto de deber kantiano está relacionado con el concepto de ley moral.

Por su parte, G.E.M Anscombe sigue la misma pista del trabajo de Muirhead.⁹ Ella argumenta que un concepto fundamental en las teorías morales modernas (y en especial la kantiana), el deber moral, está ausente en la teoría ética de Aristóteles, y la historia que nos cuenta Anscombe de por qué esto es así es como sigue.

El concepto de deber moral está relacionado en la filosofía moral moderna con los términos de "estar vinculado a" o "es requerido por" en el sentido en el que "uno puede estar obligado o vinculado por la ley, o hacer algo que es requerido por la ley". Anscombe explica que el concepto de deber moral adquirió el sentido de obedecer una ley en el pensamiento ético del cristianismo, y "a consecuencia del dominio del cristianismo por muchos siglos, los conceptos de estar vinculado a, permitido o disculpado, fueron sumergiéndose profundamente en nuestro

extraño que la ética kantiana pueda ser considerada como ética de fines. Sin embargo, aunque es cierto que Kant concibe el concepto de humanidad como un fin que existe y esto puede resultar un poco extraño a la idea que tenemos comúnmente sobre lo que es un fin, el argumento de Kant a favor de la humanidad como fin en sí mismo trae como consecuencia ciertos deberes positivos, esto es, acciones que promuevan el fin en sí mismo que es la humanidad y que consisten en hacer real algo que en un primer momento no existe, como por ejemplo, prestar ayuda para la realización de los fines de los demás. Además, como veremos, el concepto de fin no es equivalente a algo que quiera ser realizado, pues hay muchas acciones cuyo fin no es algo a realizar. Por otro lado, tampoco es cierto que McIntyre tenga razón al decir que una ética moderna como la de Kant hizo a un lado la concepción de un *telos* como algo a realizar como objeto de su teoría ética, pues Kant piensa que sí existe un fin a realizar, a saber, la felicidad en proporción con la virtud. Esta concepción de fin, sin embargo, no la discutiré a lo largo de este trabajo, pues sólo me concentraré en el fin que ya existe.

⁹ G.E. M Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Op. Cit*

lenguaje y pensamiento" a tal grado que tales conceptos quedaron relacionados con los de culpa, pecado y hacer algo ilícito. Antes del cristianismo, nos explica Anscombe, el concepto de deber era utilizado exclusivamente con relación a una concepción del bien y del mal que nada tenía que ver con la moralidad, i.e., "esta máquina debería o tendría que ser aceiteada, puesto que trabajar sin aceite es malo para su funcionamiento, o funciona mal sin él". Así, dado que para Anscombe el concepto de deber moral presupone al de ley, y el concepto de ley presupone el de un legislador divino, el deber moral significa acatar la ley divina; pero en los antiguos, y particularmente en Aristóteles, no existe el concepto de deber moral porque no existe la concepción de un legislador divino.

Así pues, como la concepción de un Dios legislador ha tenido un papel tan dominante durante muchos siglos, es natural, argumenta Anscombe, que el concepto de deber moral permanezca en nuestro pensamiento y lenguaje aunque la ética ya no tenga como punto de partida la concepción de un Dios legislador. No obstante, según Anscombe, el error de la filosofía moral moderna, particularmente la kantiana, ha consistido en aceptar vivo un "concepto fuera de todo el contexto de pensamiento y de creencias que hacían a tal concepto inteligible". De este modo, las teorías morales modernas que utilizan el concepto de deber moral están equivocadas porque utilizan tal concepto, asentado en una tradición religiosa, dentro de un esquema de pensamiento, creencias y argumentación filosófica que no tienen ningún tipo de enlace con el fundamento divino de las teorías éticas judías, cristianas o incluso estoicas. Pero puesto que ya no tenemos el sistema de pensamiento ético fundamentado en una tradición religiosa, la filosofía moral moderna haría muy bien en deshacerse del concepto de deber moral, y Anscombe sugiere que Aristóteles representa el ejemplo a seguir porque su teoría ética no hace uso de dicho concepto. De acuerdo con la clasificación que hace Muirhead, Anscombe asumiría que las teorías morales modernas, y más que ninguna otra, la kantiana, son teorías morales deontológicas porque están sustentadas en el concepto de deber moral, mientras que la teoría ética aristotélica, al carecer del uso de dicho concepto, no es deontológica.

Pero si uno da cuenta de lo que significa para Kant el concepto de deber moral, inmediatamente sale a la luz que, aunque tal vez el concepto de deber moral no aparece de manera textual en la ética de Aristóteles, la ética de Aristóteles puede también pensarse como deontológica en el sentido de deber moral. Ello se debe a que el concepto de deber moral en la ética de Kant es producto de la normatividad de la razón práctica, de la idea de que la razón tiene

que gobernar la conducta.¹⁰ Aislar el concepto de deber moral en la ética de Kant sin estudiarlo como un concepto que surge de la concepción de una *razón humana práctica legisladora*, como veremos en el capítulo cuarto, es no entender el concepto de deber moral kantiano en absoluto. Como ya lo he dicho más arriba, Kant piensa que la ley moral se expresa en términos de imperativo categórico para la naturaleza humana porque los seres humanos tenemos que gobernar, por medio de la razón práctica, a nuestras inclinaciones e influjos empíricos debido a que naturalmente representan obstáculos para el cumplimiento de la acción moral, y es dentro de tal contexto en donde tiene que entenderse el concepto de deber moral. Pero precisamente por esto pienso que la ética de Aristóteles, como veremos en el capítulo tercero, es también deontológica en el sentido de deber moral porque el Estagirita argumenta en *Ética Nicomáquea*, cuando habla del ejercicio indispensable de las virtudes o excelencias morales para la adquisición del bien supremo, que ellas son el producto de que el agente gobierne una parte de su propia naturaleza, i.e., los deseos irracionales. Y al gobernar la razón a tales deseos, modifica sus objetos por otros, modificación que se lleva a cabo en virtud de que los objetos desiderativos irracionales son originalmente contrarios a los objetos de deseo de la razón. Del mismo modo que Kant, Aristóteles piensa que la naturaleza humana está constituida por una parte desiderativa que requiere ser gobernada por la razón para la producción de la acción moral, y por ello, ambas éticas pueden considerarse como éticas de deberes.

Por otro lado, aún suponiendo que Anscombe tenga razón al decir que el concepto de *deber* en sentido moral presupone necesariamente al de *ley moral* (y pienso que no la tiene porque aunque es verdad que en Kant esto es así, el concepto de deber en sentido moral kantiano, como veremos, puede aplicarse muy bien a cualquier teoría ética, como la aristotélica, que sea razón práctica aunque no sea de leyes), me parece que se equivoca terriblemente al suponer que

¹⁰ El concepto de deber en Kant también tiene el sentido de categórico o incondicional, y no sólo el de normatividad de la razón práctica. Sin embargo, a lo largo de este trabajo, cuando mencione que la ética aristotélica supone el concepto de deber kantiano, a lo que me referiré es al deber en relación con la normatividad y gobernabilidad de la razón práctica. Pero aunque sólo utilice el concepto de deber en relación con la normatividad de la razón práctica para decir que la ética de Aristóteles lo supone, creo que es plausible argumentar a favor de la idea de que la ética de Aristóteles da cuenta de algo incondicional y categórico: el fin de la *eudaimonía*. En efecto, ser felices en sentido aristotélico sería un fin con valor incondicional y categórico, como Kant piensa que es el deber moral, si es imposible para los seres humanos renunciar al fin que les corresponde (como es imposible, de acuerdo con Kant, que los seres racionales renuncien al principio constitutivo de la razón práctica a priori, esto es, la ley moral). Y en tanto que la *eudaimonía* es el fin que le corresponde a la naturaleza humana en virtud de lo que ella es, esto es, en virtud de su función y de lo que le es propio, aparentemente parece imposible que un ser humano renuncie al fin que le corresponde.

el concepto de ley moral necesariamente presupone una divinidad legisladora o puede utilizarse exclusivamente en ese sentido. La filosofía moral de Kant es el ejemplo más exacto que podemos encontrar en la filosofía moral moderna de una teoría en donde el concepto de deber moral sólo es posible si proviene de un principio dado de manera *autónoma*, por la propia razón del sujeto. Kant enfatiza que la ley moral no puede ser categórica, esto es, mandar incondicionalmente, a menos que provenga de la voluntad autónoma del sujeto. Es cierto que para Kant el deber surge cuando la persona se halla vinculada a una ley, pero él insiste que el vínculo no puede consistir en recompensas y castigos porque esto no garantiza de ningún modo el carácter categórico de la ley moral universal. Para el cristianismo, obedecer la ley de Dios significa atenerse a un mandato que no tiene su origen en la voluntad propia del sujeto, sino que tiene su origen en la voluntad de Dios; y el motivo que encuentra el cristiano para acatar la voluntad de Dios consiste en que si no lo hace será castigado después de la muerte y si lo hace será recompensado con la vida eterna. De manera contraria a esta concepción, la ley moral en Kant sólo puede ser normativa para el sujeto cuando tal ley está dada por su propia razón legisladora, y el vínculo que establece Kant entre la ley moral y el sujeto no es otra cosa sino la libertad. Por ello, Kant piensa que una persona que actúa de acuerdo con la ley moral es verdaderamente libre.¹¹

A este respecto, Kant no cae en el error en el que según Anscombe caen los filósofos morales modernos pues su concepto de deber tiene que entenderse en relación con un principio de la razón práctica dado de manera *autónoma* y que no se sigue de manera necesaria. El concepto de deber moral en la ética de Kant significa que la voluntad se halle gobernada por un tipo de principio dado por el propio sujeto, y es erróneo suponer que el concepto de deber moral, si efectivamente implica por necesidad ley moral (lo que pienso que es falso), sólo tiene sentido en un contexto en el que las leyes morales son dadas independientemente del sujeto.

Pero dejando a un lado este último punto, insisto, Anscombe sigue los mismos pasos que J. Muirhead al suponer que en la ética de Aristóteles no encontramos el concepto de deber y sí lo encontramos en Kant, lo que quiere decir que la ética kantiana es deontológica y la aristotélica no

¹¹ Esta tesis kantiana tiene mucho que ver con el auge de la ciencia moderna, y más específicamente, con referencia a Newton. Siguiendo a Newton, Kant piensa que todo acontecimiento opera necesariamente bajo leyes, pero en el caso de la voluntad, ésta opera según leyes de la libertad. Usando una terminología hegeliana, el concepto de deber kantiano sintetiza dos conceptos o ideas que aparentemente son opuestas: la coerción de la voluntad por una ley y la idea de la libertad.

lo es. Lo que mostraré es que ambos se equivocan porque si se clasifica a las éticas deontológicas como éticas de deberes, y la de Kant es un ejemplo paradigmático de ética deontológica, Aristóteles también es un filósofo moral deontológico porque al igual que Kant piensa que un principio de la razón tiene que gobernar la conducta para que ésta tenga valor moral en virtud de que la naturaleza humana tiene deseos o apetitos que por naturaleza oponen resistencia a lo que la razón dicta; y si se ha clasificado a las éticas teleológicas como éticas de fines, y la de Aristóteles es un ejemplo paradigmático de ética de fines, Kant es también un filósofo moral teleológico porque Kant piensa que es imposible la ley moral si no tiene un objeto al cual se refiera la acción moral.

II

Deontologismo y Virtud

La diferencia entre el pensamiento ético de Kant y el de Aristóteles no sólo se ha entendido en términos de la oposición entre deontologismo, ética de deberes, y teleologismo, ética de fines. También ha sido común suponer que la acción moral en la ética de Aristóteles tiene mayor valor que la acción moral en la ética de Kant porque para Aristóteles es primordial el concepto de virtud y para Kant no lo es, o al menos no en la misma medida en que lo es para Aristóteles.

En su ensayo "Las virtudes y los vicios", Philippa Foot sigue esta línea de pensamiento.¹² Tomando el ejemplo que brinda Kant en la primera parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* para explicar la diferencia entre la acción del filántropo y del agente que actúa por deber, Philippa Foot sostiene que el "hombre que actúa caritativamente por sentido del deber no debe ser subestimado, pero el otro (el filántropo) es el que demuestra más virtud y por lo tanto a quien se le debe atribuir mayor valor moral". Kant piensa, como veremos en el cuarto capítulo, que la acción hecha por deber, y no la que se hace por una inclinación de amor a los hombres, es la que verdaderamente tiene valor moral. Sin embargo, de acuerdo con Philippa Foot, a quien

¹² *Op Cit.* p.28, de la versión en español. UNAM-IIF, 1994.

debe atribuírsele mayor valor en su acción es al filántropo que actúa por inclinación porque en su acción se demuestra más virtud.

Philippa Foot explica que las virtudes pertenecen a lo volitivo, i.e., a lo que se quiere o a lo que se desea, y están relacionadas con afectos y simpatías. La acción del sujeto kantiano, nos dice ella, no tiene tanto valor como la acción del agente aristotélico porque la acción del agente kantiano no se halla vinculada con la facultad afectiva o desiderativa, sino que está guiada por la razón independientemente de lo que el sujeto sienta o desee. En este sentido, el agente que actúa por deber no actúa ni por afecto ni porque lo desea, lo que significa que, de manera contraria al agente que actúa por afecto o porque así lo desea (como el caso del agente aristotélico), no quiere lo que moralmente tiene que hacer. Para Foot, Kant se equivoca al decir que la acción del filántropo que actúa por sus inclinaciones tiene menor valor que la del sujeto que actúa por deber porque el que actúa siguiendo sus inclinaciones afectos y deseos, actúa de ese modo porque así quiere hacerlo.

Pero decir que esto conlleva a que el agente kantiano, al respetar la ley moral, no actúa virtuosamente es incorrecto. De hecho, Kant explica en la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres*, como veremos en el sexto capítulo, que "la virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber" (394), lo que significa que en la ética de Kant es imposible separar la acción por deber de las acciones virtuosas. Kant explica que por "doctrina de virtud", *Tugendlehre*, debe entenderse un sistema universal de deberes que es adecuado para leyes internas, esto es, leyes morales dadas de manera autónoma (379). Para Kant, la diferencia entre la "Doctrina del Derecho" y la "Doctrina de la Virtud" radica precisamente en que en la primera la coerción (concepto que implica a su vez el de deber) es externa mientras que para el caso de la segunda la coerción es interna. Además, Kant añade que el imperativo moral "da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma" (379). De acuerdo con Kant, sólo en el caso de la naturaleza humana puede hablarse de virtud en el sentido moral porque los seres racionales puros no necesitan luchar contra sus inclinaciones y apetitos para actuar conforme a la ley moral. Por el hecho mismo de que son racionalmente

puros, carecen de inclinaciones y apetitos. Esto significa, para la ética kantiana, que la acción que se realiza por deber es virtuosa.

Pero si la idea de virtud aparece de manera textual en la ética de Kant, ¿por qué Foot piensa que la acción por deber kantiana no es propiamente una acción virtuosa en contraposición de la acción moral aristotélica que si lo es? Ello se debe, creo yo, a dos cosas que Foot sostiene. En primer lugar, como ya se ha dicho, porque ella entiende que lo volitivo, la facultad a la que pertenecen las virtudes, abarca lo que se desea, que es igual a lo que se quiere o lo que se persigue. Y en segundo lugar, porque adopta un cuadro de la psicología humana en donde lo desiderativo, lo que ella llama volitivo, no es en sentido estricto racional (como lo piensa también Hume) pero puede armonizar con lo que la razón dice (a diferencia de lo que diría Hume) en el sentido de que es posible desear lo que la razón prescribe como moralmente correcto. Así, Foot comparte la idea de Hume de que el deseo es una facultad no racional pero cree también, de manera contraria a Hume, que es posible desear lo que la razón establece, y bajo estos dos supuestos, asume ella que una ética de deber (como la kantiana) no es propiamente una ética de virtud (como la aristotélica).

Ahora bien, es verdad que Kant piensa que resulta del todo imposible que en algún momento de sus vidas las personas ya no tengan que verificar si sus inclinaciones (que pertenecerían a lo volitivo para Foot) pasan la prueba de la ley moral, y en este sentido, Kant piensa que es imposible para la naturaleza humana que sus inclinaciones en algún momento no requieran ser examinadas por la ley moral (porque, digámoslo así, ellas podrán en algún momento dado hablar la voz de la razón pura práctica). Sin embargo, el hecho de que Kant piense que es imposible que un tipo de disposición volitiva (deseos en sentido no racional) tenga por objeto lo que la razón dicta no es suficiente para mostrar que la acción moral kantiana no tiene tanta virtud si por virtud se entiende, como lo hace Foot, la existencia de una disposición volitiva hacia la acción moral, pues para Kant si existe una disposición volitiva por la acción moral: el *querer*.¹³ Además, examinando lo que significa la acción moral virtuosa en la teoría de

¹³ Es falso decir que el sujeto kantiano no tiene ninguna disposición volitiva con respecto a lo que moralmente tiene que hacer, aunque bien suceda que no lo desee. En la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, se encuentra la idea explícita de que el desear y el querer no son la misma cosa, pues el deseo es irracional pero el querer no lo es. Así, el error de Foot estriba en pensar que puesto que el agente kantiano no desea la acción moral, no hay ninguna disposición volitiva en relación con lo que moralmente se tiene que hacer. Por otro lado, tanto en la *Crítica de la Razón Práctica* como en la Introducción a la *Crítica del Juicio*, Kant explica que la facultad de desear puede dividirse en inferior y en superior. La facultad de desear superior es aquella que opera bajo el concepto de libertad (y

Aristóteles es posible señalar que la teoría sobre la virtud moral aristotélica puede pensarse bajo el modo como Kant concibe el concepto de deber moral en términos de gobernar mediante la razón práctica una parte de nuestra propia naturaleza en relación con un objeto que tiene valor absoluto, y esto porque Aristóteles piensa que para alcanzar el ideal de virtud se requiere necesariamente que los deseos irracionales obedezcan a los deseos de la razón. Ya que según Aristóteles la totalidad de las excelencias o virtudes morales sólo pueden ejercerse cuando se es sabio en sentido práctico, y la *phronesis* es normativa, la virtud moral significa que una parte no racional del alma pero que por naturaleza es partícipe de la vida racional obedezca los preceptos de la razón práctica. Ciertamente, Foot no se equivoca al decirnos que el agente virtuoso en sentido aristotélico desea la acción moral, entendiendo por deseo lo que el mismo Hume entendería, esto es, algo netamente irracional. Pero como esto se debe a que para Aristóteles *la razón práctica tiene deseos* y que al gobernar la razón a los deseos irracionales éstos pueden transformar, mediante el hábito, su objeto natural por los objetos de los deseos de la razón, es legítimo decir que la ética aristotélica es deontológica aunque se desee la acción moral en el sentido humeano de desear porque el deseo de tal acción no podría suceder nunca si el agente no ha gobernado, por medio de los deseos de su razón, a los deseos irracionales. Y a la vez, si el deseo de la acción moral del agente aristotélico es originalmente una volición racional, es también legítimo decir que la ética kantiana supone en alto grado el concepto de virtud moral (que según Foot se hallaría en Aristóteles y no en Kant) porque para Kant una acción que no se quiera, i.e., que no comprenda una volición racional, jamás podrá tener valor moral.

Así, aún diciendo que el agente moral kantiano, en contraposición del aristotélico, no desea la acción moral entendiendo que tal deseo es irracional y siempre que actúa moralmente lo hace bajo coerción, tal afirmación no implica diferencia alguna en mi tesis de que la ética aristotélica puede ser clasificada como deontológica o que la acción moral kantiana tiene tanta

que incluye el concepto del querer de la voluntad de la *Fundamentación*), mientras que la facultad inferior de desear opera bajo la determinación de la sensibilidad y las inclinaciones. Esta forma en que Kant entiende la facultad de desear en dos sentidos es similar a la idea aristotélica de que la facultad de desear se encuentra tanto en la parte racional del alma como en la parte irracional, y también se adecua a la idea aristotélica de que actuar bajo la representación del objeto de deseo racional es lo que confiere estrictamente hablando valor moral a las acciones. De este modo, Kant y Aristóteles comparten la idea de que la acción moral necesariamente debe dar cuenta de lo volitivo, pero es importante entender que el deseo de la acción moral, tanto para Kant como para Aristóteles, pertenece a la razón práctica

virtud como la aristotélica. Tal diferencia no tiene nada que ver con la normatividad de la razón práctica o con el concepto de virtud, sino más bien tiene que ver con una distinción en la manera como los presupuestos psicológicos que Kant y Aristóteles comparten se relacionan entre sí: mientras que para Aristóteles la facultad volitiva irracional *puede armonizar* perfectamente con la facultad volitiva racional, esto es imposible para Kant. Pero esto es independiente de que la razón práctica (primer presupuesto psicológico que comparten Aristóteles y Kant) *tenga que gobernar* a lo que por naturaleza se le opone, esto es, tendencias volitivas no racionales (segundo presupuesto que comparten) y que en eso consiste tanto el deber y la virtud kantiana como la virtud aristotélica.

III

***Eudaimonía* y Humanidad**

Pero si lo que muestro en este trabajo es cierto; si, por un lado, la ética de Aristóteles es también una ética deontológica porque en ella podemos encontrar de manera implícita un sentido del concepto de deber moral kantiano ya que Aristóteles piensa que una parte de nuestra propia constitución humana, esto es, los deseos irracionales, requieren ser gobernados por la razón práctica en tanto que tales deseos tienen por naturaleza objetos contrarios a los de la razón; y, por otro lado, la ética kantiana es también una ética de fines porque al igual que Aristóteles Kant piensa que no puede haber acción si no existe un fin, entonces, ¿deja de existir diferencia alguna entre estos dos pensamientos morales? Por supuesto que no, pues al menos una diferencia importante entre el pensamiento moral de Aristóteles y Kant radica en el modo como cada uno de estos dos pensadores concibe el fin u objeto que tiene valor máximo. Para Kant, el fin u objeto con valor máximo es principalmente de tipo negativo, contra lo cual no debe obrarse nunca y *existe por sí mismo*, sin necesidad de que sea traído a la existencia por una determinada acción, aunque, insisto, esto no quiere decir, como veremos en el sexto capítulo, que el fin absoluto de la ética de Kant se desentienda de todo fin a realizar. Este fin es la humanidad, que en muchos aspectos puede contraponerse al fin de la felicidad tal como la entiende Kant. En cambio, para Aristóteles, la *eudaimonía* o la felicidad es un objeto o fin *a realizar* y que requiere para ser

traído a la existencia cierto tipo de acciones, y tal fin consiste en la contemplación filosófica pero también en un equilibrio de bienes. Ciertamente, los fines que fundamentan la acción moral en las éticas de Aristóteles y Kant no son iguales,¹⁴ pero al igual que el fin de la ética de Kant, el fin aristotélico de la contemplación filosófica sirve como límite restrictivo para todo tipo de fines de la conducta humana que sean valorados como moralmente correctos, y al igual que actuar bajo el fin de la ética de Aristóteles, actuar bajo el fin de la ética de Kant supone la realización de ciertos fines.

La tesis está estructurada en dos partes, cada una de las cuales está conformada por tres capítulos haciendo un total de seis. La primera parte está dedicada a examinar la ética de Aristóteles y la segunda parte está dedicada a examinar la de Kant.

En el primer capítulo, hago una exposición general de la teoría del movimiento y de la acción en la filosofía de Aristóteles y hago un análisis de los distintos tipos de deseos que Aristóteles distingue en su pensamiento.

En el segundo capítulo, señalo por qué Aristóteles piensa que tiene que existir un Bien supremo y por qué tal Bien se llama *eudaimonía*, además de que explico por que la felicidad aristotélica puede concebirse en términos de límite.

En el tercer capítulo, y el último dedicado a Aristóteles, analizo los distintos tipos de bienes o fines que conforman el bien supremo de la *eudaimonía*, aclaro el papel fundamental que tiene la razón práctica para la realización de tal Bien supremo y explico en qué consisten las excelencias morales y las excelencias intelectuales.

La segunda parte de la tesis comienza con el cuarto capítulo y está dedicado a examinar en qué consisten los principios de acción en la teoría moral de Kant y en qué consiste el concepto de deber kantiano. Pido al lector tener muy presente lo que significa el ejercicio de las excelencias morales aristotélicas cuando lleguemos a explicar aquello que justifica el concepto de deber moral en Kant, pues de este modo podrá verse más acabadamente que el ejercicio de las

¹⁴ Sin embargo, no creo que las críticas de Kant a las teorías eudaimonistas, tal como las pone en la *Crítica de la Razón Práctica*, se apliquen al caso de Aristóteles, pues Kant concibe las teorías éticas eudaimonistas como éticas de placer, lo cual no es para nada el caso de Aristóteles. Para una interesante concepción de este asunto, véase, T.H.Irwin, "Kant's Criticisms of Eudaimonism", en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (Ed), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge Univ. Press, 1998, p 63-101. Aunque en este trabajo no desarrollo para nada esta cuestión, pienso que es muy posible argumentar a favor de la idea de que el fin de la ética de Kant y el fin de la ética de Aristóteles son complementarios.

excelencias morales aristotélicas, al requerir necesariamente que el sujeto gobierne sus apetitos por la razón, supone deontologismo.

El quinto capítulo tiene como propósito mostrar que para que el principio de la moralidad sea posible es necesario que contenga un fin, el cual, de acuerdo con Kant, es la humanidad, además de que analizo lo que significa tal cosa.

Finalmente, en el sexto capítulo además de explicar en qué consiste la virtud kantiana, desarrollo los distintos deberes que surgen de la exigencia de tratar a la humanidad como fin absoluto, que de acuerdo con Kant se dividen en deberes de tipo negativo, esto es, deberes perfectos, y deberes de tipo positivo, esto es, deberes imperfectos.

1

Orexis, Noesis y Bien en la Teoría Aristotélica del Movimiento y la Acción

Introducción

En el primer libro de *De Anima*¹ Aristóteles explica que hay dos sentidos por los cuales puede entenderse el movimiento local²: de manera indirecta en tanto que aquello que lo produce se debe a algo distinto del objeto o sujeto movido, y de manera directa en tanto que aquello que lo produce se debe a una característica propia del sujeto u objeto movido. Aristóteles ilustra la diferencia entre movimiento local directo e indirecto mediante el ejemplo de un barco con marineros: los marineros se mueven indirectamente porque se hallan en un buque moviéndose; y el barco se mueve directamente porque produce el movimiento por sí mismo (406a5). Inmediatamente después de haber hecho esta distinción, Aristóteles plantea la cuestión de si el alma puede mover por sí misma (406a10) y aunque en los capítulos tres y cuatro del primer libro de *De Anima* Aristóteles no la resuelve con toda precisión, al menos adopta una postura crítica sobre su explicación: si el alma moviera por sí misma, su movimiento no podría ser explicado suficientemente bajo la teoría fisicalista de Demócrito ni bajo la postura que presenta Platón en el *Timeo*.³

Pero en el tercer libro de *De Anima* Aristóteles comenta dos veces que una de las características distintivas del alma es producir movimiento local (427a17, 432a15), y en los

¹ Con excepción de la *Ética Nicomáquea*, todas las referencias de las obras de Aristóteles que se citan en este trabajo provienen directamente de sus versiones en inglés y que se encuentran recopiladas en *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, editada por Jonathan Barnes. En la bibliografía que se encuentra al final de este trabajo incluyo los nombres de los traductores, del griego al inglés, de las obras de Aristóteles que he utilizado. La traducción del inglés al español ha sido mía. Para el caso de la *Ética Nicomáquea*, todas las citas provienen de la versión en español de Julio Pallí Bonet, de la editorial Gredos.

² Aristóteles distingue tres clases de movimiento: local, cuantitativo y cualitativo. *Cfr. Física*, 7.2 (243a35). Aquí, sólo nos concentraremos en el movimiento local, que, de acuerdo con Aristóteles, aquello distintivo del alma que lo produce es su causa formal.

³ Para una interesante descripción de este asunto, véase Martha Nussbaum, "Rational Animals and the Explanation of action", en *The Fragility of Goodness*, Cambridge Univ. Press, 1993

capítulos nueve y diez del mismo libro, así como en los capítulos seis y siete de *De Motu Animalium*, el Estagirita intenta explicarnos cómo es posible que el alma pueda producir movimiento por sí misma. En este capítulo haré una reconstrucción de la teoría aristotélica del movimiento y la acción. Mis objetivos principales consisten en mostrar cuál es de acuerdo con Aristóteles la característica distintiva de la acción como un tipo de movimiento local; explicar la diferencia entre los deseos de la razón y los deseos irracionales; señalar que sólo cuando el objeto de deseo es determinado por la razón práctica puede decirse que el objeto de deseo es realmente bueno y, por último, introducir el concepto de límite (*peras*) en relación con la filosofía práctica de Aristóteles.

Procederé de la siguiente manera. En la primera sección, explicaré el papel que desempeñan la imaginación (*phantasia*) y el deseo (*orexis*) como facultades explicativas de la producción formal del movimiento local en general; en la segunda sección, veremos en qué sentido puede decirse que el movimiento local se explica por la facultad cognitiva (*noesis*) (cuya función consiste en discriminar) y la facultad desiderativa. En la tercera sección estudiaremos en qué consiste el silogismo práctico para explicar un poco mejor la relación que guardan entre sí la facultad desiderativa y la facultad cognitiva para producir movimiento y veremos también qué es aquello distintivo de la acción. Y finalmente, en la cuarta sección, analizaremos la diferencia entre bien real y bien aparente y la relación que existe entre el concepto de límite (*peras*) y bien real.

I

Phantasia y *Orexis*

Aristóteles comienza a examinar qué es aquello propio del alma (*psuche*) que produce movimiento local haciendo algunas observaciones preliminares sobre la naturaleza y las divisiones que algunos filósofos han hecho del alma. Si el alma produce u origina movimiento, pregunta el Estagirita en *De Anima*,

¿es una sola parte del alma lo que explica el movimiento separada espacialmente de las demás partes o en definición, o es la totalidad del alma lo que mueve? Si es que es una parte, ¿es esa parte diferente de aquellas que usualmente

son distinguidas o mencionadas por nosotros, o es una de ellas? El problema que se nos presenta ahora es en qué sentido podemos hablar de partes del alma, o cuantas de ellas podemos distinguir. Porque en un sentido hay una infinidad de partes: no es suficiente el distinguir, como algunos filósofos lo han hecho, la calculativa, la apasionada y la desiderativa, o como otros, la racional y la irracional. Porque si tomamos las líneas divisorias que han seguido estos pensadores encontraremos partes distintivas más *separadas* unas de otras que éstas(432a19).⁴

Aristóteles no rechaza la idea de que para explicar cómo el alma produce movimiento por sí misma debe investigarse qué es aquello propio del alma que lo produce, pero sí rechaza las distintas divisiones y clasificaciones que se han hecho de ella para explicarlo. El alma, de acuerdo con Aristóteles, no puede dividirse con exactitud en una parte racional y una parte irracional, así como tampoco puede dividirse apropiadamente sólo en términos de una parte desiderativa, una apasionada y otra calculativa porque el alma está compuesta por otras partes funcionales.

Si supusiéramos una clasificación de las distintas partes del alma, comenta Aristóteles, tendrían que mencionarse al menos las siguientes: la parte nutritiva, "que pertenece tanto a las plantas como a todos los animales"; la sensitiva, "que no puede ser clasificada con facilidad como racional o irracional"; la imaginativa (*phantasia*), "que es, en sí misma, diferente de todas"; y finalmente la desiderativa (*to orektikon*) "que es distinta tanto en definición como en potencia de todas las mencionadas" (432a25/432b4). Además, añade Aristóteles, suponiendo que pudieran separarse las partes del alma únicamente bajo la clasificación de racional e irracional, es absurdo pensar que los deseos (*orexis*) se hallan sólo en una de esas partes, porque en las dos podemos encontrarlos: el anhelo (*boulesis*), que pertenece a la parte racional, y el apetito (*epithumia*) y el impulso (*thumos*), que pertenecen a la parte irracional.

Una vez que Aristóteles hace una clasificación más adecuada de las posibles partes que constituyen el alma (racional, irracional⁵, desiderativa, sensitiva, imaginativa y nutritiva), procede a analizar cuáles de ellas son las que producen movimiento local. Aristóteles comienza a investigar esta cuestión eliminando ciertas facultades:

Que no es la facultad nutritiva [quien lo produce] es obvio (...) porque si fuera la facultad nutritiva, incluso las plantas serían capaces de originar tal movimiento [local], además de que tendrían que poseer los órganos necesarios para llevarlo a cabo (432b15).

⁴ Las cursivas son mías.

⁵ Aunque Aristóteles no lo hace explícito aquí, él piensa que una división exacta del alma en el caso de los hombres debe incluir una parte racional y una parte irracional. Cfr. *Ética Nicomáquea* (1102a30).

Este pasaje pone de manifiesto que la facultad nutritiva no puede ser la productora del movimiento local. Además, el pasaje deja en claro que el movimiento local sólo puede ser producido por seres vivos más complejos, aquellos que se hallan jerárquicamente por encima de las plantas: los animales.

La siguiente facultad que examina Aristóteles como posible candidata productora del movimiento local es la sensitiva. ¿Es ella la que mueve? Aristóteles nos dice que no:

Similarmente, tampoco puede ser la facultad sensitiva [quien produce el movimiento]; porque hay muchos animales que tienen sensibilidad y sin embargo, permanecen fijos e inmóviles a través de toda su vida (432b20).

De la lista que Aristóteles ofreció en su examen de las partes componentes del alma sabemos que ni la facultad nutritiva, ni la facultad sensitiva, explican el movimiento local. De aquella lista, restan la *phantasia* y la facultad desiderativa, y de acuerdo con Aristóteles, estas son las partes que lo producen. Él explica, dentro del mismo párrafo en el que descarta a la facultad nutritiva como condición necesaria del movimiento local, que el movimiento que se está investigando "es acompañado por imaginación (*phantasia*) y por deseo (*orexis*)", y un poco más adelante vuelve a señalar que "en cuanto que un animal tiene la capacidad de desear es capaz de producir movimiento local; pero no puede desear sin *phantasia*"(432b26). Pero, (i) ¿qué son estas partes más específicamente?, y (ii) ¿por qué un animal no puede desear sin *phantasia*?

(i) No parece haber mucho problema en entender lo que Aristóteles quiere decir con *orexis*. Tener deseos es posible en tanto que se tiene facultad desiderativa. Pero aquí hay una cuestión importante. De acuerdo con Aristóteles, aunque la parte racional del alma y la parte irracional tengan un tipo de deseo (*boulesis* que pertenece a la primera y *epithumia* y *thumos*, que pertenecen a la segunda), lo que une a los deseos entre sí es más fuerte que aquello que los distingue. Aristóteles cree que una división exacta del alma debe incluir una parte que comprenda a todos los deseos y sólo a ellos, y esto es debido a la tesis del funcionalismo. En efecto, de acuerdo con Aristóteles, un rasgo fundamental de algo es su función (*ergon*). De ahí que los deseos, por tener todos ellos una misma función, tienen que agruparse juntos y distinguirse de cosas que tengan una función distinta. Pero, ¿cuál es la función característica de la facultad desiderativa?

Para empezar, en *De Anima* 3.10, Aristóteles afirma que el deseo, en cualquiera de sus formas (esto es, sea racional o irracional), siempre es en relación con un fin (433a16). Pero si pensamos que en la filosofía de Aristóteles todas las cosas tienden hacia un fin independientemente de que produzcan movimiento por sí mismas o no, ¿es exacto decir que la característica que distingue a los deseos de otras cosas consiste en relacionarse con un fin? Es claro que no. Sin embargo, aquí debemos distinguir entre la idea general de la filosofía aristotélica de que todo tiende hacia un fin, de la idea particular de que el movimiento local en el caso de los animales se produce en virtud de una *facultad en el alma*, a saber, la facultad desiderativa. De este modo, aunque pueda decirse que el movimiento de un barco y de un animal en particular se explican en relación con un fin, lo que distingue al animal del barco consiste en que en el caso del animal el fin por el cual se mueve es un objeto que él *desea*. Los animales que son capaces de producir movimiento local no se distinguen de otras cosas que se mueven por sí mismas porque sólo los animales que producen movimiento local se relacionan con un fin, sino que se distinguen de todas las demás cosas que se mueven por sí mismas porque los animales que pueden producir por cuenta propia movimiento local desean aquello por lo cual se mueven.

Por otro lado, y en lo que respecta a las partes del alma, ¿puede decirse que lo que distingue a la facultad desiderativa de las demás facultades del alma es que ella, y sólo ella, se relaciona con un fin? Cuando Aristóteles afirma que ni la facultad de nutrición y crecimiento, así como tampoco la sensitiva, son productoras necesarias de movimiento local, sería erróneo suponer que con tal afirmación el Estagirita está diciéndonos que estas facultades del alma no se relacionan con un fin. Justamente, el fin de la facultad de crecimiento es crecer, y el fin de la facultad sensitiva es producir sensaciones. Por ello, aunque una característica de la facultad desiderativa es la relación que tiene con un fin, tiene que señalarse algo más que sea aquello por lo cual la facultad desiderativa se distingue de las demás facultades del alma que también se relacionan de algún modo con un fin.

Ahora bien, la característica distintiva de los deseos racionales e irracionales que conforman en conjunto la facultad desiderativa, dentro de todas las facultades o partes del alma, es que se relacionan con un fin de manera voluntaria. El deseo se distingue de las demás facultades del alma de un animal no porque las demás facultades carecen de una relación con un

fin, sino porque la relación con el fin de la facultad desiderativa consiste en ser voluntaria.⁶ El fin del crecimiento es un objeto que se realiza independientemente de que lo persigamos, y si pongo mi mano al fuego me quemó independientemente de que sea algo que persiga. Por supuesto, si pongo mi mano al fuego y me preguntan por qué lo hago puedo contestar diciendo que lo hago porque persigo el fin de sentir una quemadura, pero perseguir el fin de sentir una quemadura poniendo mi mano en el fuego es distinto a decir que la sensación que tengo de quemadura es algo que puedo perseguir o rechazar una vez que pongo mi mano en el fuego. Si deseo poner mi mano en el fuego tengo la voluntad de quemarme, pero no me quemó porque tengo la voluntad de que mi mano sienta una quemadura cuando la pongo en el fuego. Así pues, la característica distintiva de la facultad desiderativa en el alma, su función, consiste en que se relaciona de manera voluntaria con fines, esto es, objetos que son perseguidos o rechazados de manera voluntaria. De este modo, lo que tienen en común los deseos, sin importar que sean racionales e irracionales, es que se relacionan con un objeto o fin que se persigue o se rechaza voluntariamente, y esto es más fuerte que aquello que los distingue: los grados de voluntariedad. Concentrémonos ahora en lo que significa la *phantasia*.

En *De Anima* 3.3, después de que explica que percibir y pensar no son idénticos porque los objetos de la facultad de percepción (*aisthesis*) pertenecen a las formas sensibles mientras que los objetos de la facultad del pensamiento pertenecen a las formas inteligibles, Aristóteles nos dice qué es la *phantasia* (427b10). La imaginación o apariencia, "es aquello en virtud de lo cual una imagen aparece en nosotros" (428a1). El concepto de *phantasia* está estrechamente vinculado al uso del verbo *phainesthai*, que sugiere la idea de representaciones de objetos en los seres vivos. En este sentido, lo que *phainetai* P para una criatura viva es justamente lo que se le aparece a esta criatura viva como siendo P. Por otro lado, Aristóteles delimita la esfera de la *phantasia* distinguiéndola de la sensación, del conocimiento, del pensamiento y de la opinión. No obstante, aunque la *phantasia* no se reduce a ninguna facultad mencionada ni a una combinación de ellas, Aristóteles afirma que la *phantasia* no puede encontrarse sin la facultad sensitiva (aunque puede encontrarse la facultad sensitiva sin *phantasia*, como ocurre en el caso de las

⁶ Aunque como veremos más adelante, a pesar de que lo voluntario es algo distintivo de los deseos racionales e irracionales, los deseos racionales son más voluntarios que los deseos no racionales. En este sentido, Aristóteles acepta grados de voluntariedad.

plantas) y no podría haber pensamiento sin ella (427b15, 431a15), y en *De Motu Animalium* afirma que la *phantasia* se encuentra presente en todo pensamiento (702a9).

Aunque todo pensamiento va acompañado de una imagen, Aristóteles explica en *De Anima* que el pensamiento no puede reducirse a la *phantasia* porque “hay muchos animales en los que encontramos imaginación y no obstante carecen de pensamiento” (428a23). Y por otro lado, el hecho de que no hay *phantasia* sin el ejercicio de la facultad sensible no quiere decir que es necesario que para que un animal tenga la representación de P el objeto P debe de estar presente en el mundo ante sus sentidos en el momento en que el animal tenga la *phantasia* de P, pues aún cuando los objetos sensibles se han ido, nos dice Aristóteles, las imágenes continúan existiendo en los órganos de los sentidos (425b25).

Así, la *phantasia* es la facultad por medio de la cual los animales se representan objetos; no puede existir sin la facultad sensible y todo pensamiento va acompañado de *phantasia*, pero tener *phantasia* no significa que necesariamente se tiene facultad de pensamiento.

(ii) Bien, pero ¿por qué un animal no puede desear sin *phantasia*? De acuerdo con Aristóteles, lo que produce movimiento local en el caso de los animales son ciertas propiedades funcionales del alma, facultades inherentes al animal. Pero ya que todo movimiento local se realiza por la obtención o rechazo de un objeto, una condición necesaria para que exista movimiento es que un objeto, aquello que es el contenido proposicional del deseo, aparezca de cierta manera al animal. Y tal cosa es posible por la *phantasia*. Al igual que Platón, Aristóteles asume que todo deseo tiene un objeto, esto es, no habría deseo si no hay algo que se desea, y aunque la *phantasia* por sí misma no desea porque no es esta su función, el animal no tendría la posibilidad de desear si no es capaz de representarse el objeto de su deseo.

II

Noesis y Orexis

En el capítulo seis de *De Motu Animalium* Aristóteles identifica cinco elementos del alma que explican el movimiento local, a saber: la razón (*nous*), la imaginación, el anhelo (*boulesis*), la elección (*prohairesis*) y el apetito (*epithymia*). Pero todos estos cinco elementos, continua

Aristóteles, se reducen a dos facultades funcionales: la cognición (*noesis*) y el deseo (*orexis*). Aristóteles justifica tal idea explicando que la *phantasia* y la percepción (*aisthesis*) se hallan en el mismo lugar que la razón porque estas tres facultades conciernen a la actividad de discriminar (*krineîn*), y por ello pertenecen a la parte cognitiva; mientras que *boulesis*, *thumos* y *epithumia* son tres formas de deseo (*orexis*) y añade que la *prohairesis* pertenece tanto al intelecto como a la facultad desiderativa (700b16-23).⁷

Así, mientras que en *De Anima* Aristóteles nos presentaba a la *phantasia* y al deseo como las causas formales del movimiento local, *De Motu* nos ofrece una lista bajo la que se especifica un elemento cognitivo de los animales humanos que posibilita dos tipos de deseos que sólo les son comunes a ellos. Los hombres comparten con los animales no racionales la *phantasia* y la percepción, pero los primeros se distinguen de los segundos porque tienen razón, y dado que *boulesis* y *prohairesis* pertenecen a la facultad desiderativa pero sólo pueden estar presentes con la posesión de la razón, los animales no humanos carecen de *boulesis* y de *prohairesis*.⁸

Con el elemento cognitivo propio de los hombres, el *nous*, tenemos aquello que es lo distintivo de su naturaleza.⁹ No obstante, el *nous* no tiene una sola caracterización, pues Aristóteles distingue entre *nous* práctico y *nous* teórico, y para el caso del elemento racional que se incluye en la facultad de discriminar, es el *nous* en su forma práctica lo que da cuenta del movimiento local. En efecto, refiriéndose a aquellas partes del alma, como hemos visto, que no son productoras del movimiento local en el libro tercero de *De Anima*, después de que Aristóteles explica que ni la facultad nutritiva ni la sensitiva producen movimiento local, descarta a la actividad teórica como posible candidato motor de dicho movimiento porque ella "no es causa de ningún movimiento":

La razón en su uso especulativo no tiene por objeto nada que haya de ser llevado a la práctica, ni tampoco hace formulaciones sobre aquello de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que el movimiento del que estamos hablando es siempre sobre algo que es perseguido o rechazado (432b26).

⁷ En el apartado IV de este capítulo veremos en qué consiste la función de la facultad de discriminar en relación con el movimiento local

⁸ En términos generales, la distinción respecto a las facultades del alma que poseen los animales humanos y no humanos, además de que los no humanos carecen de *prohairesis* y *boulesis*, es la siguiente: (i) los animales no humanos carecen de pensamiento, aunque tienen percepción e imaginación (*De Anima* 414b1-9), y (ii) los animales no humanos carecen de una aprehensión de los universales y sólo tienen percepción y memoria sobre particulares (*Ética Nicomáquea* 1147b3-5).

⁹ Como veremos en el tercer capítulo, el *nous* es la función del hombre, su *ergon*.

Aristóteles descarta a la actividad del *nous* teórico como elemento explicativo del movimiento local porque la razón especulativa "no hace formulaciones sobre aquello de lo que se ha de buscar o rehuir". Un poco más adelante, después de afirmar que la facultad cognitiva y la facultad desiderativa son las facultades que originan movimiento, Aristóteles continúa diciendo que en el caso de *nous*, como parte que se incluye en la facultad cognitiva del alma, es el pensamiento práctico lo que mueve porque el *nous* práctico sí hace formulaciones de lo que se ha de buscar o rehuir.

En el comienzo del capítulo siete de *De Motu*, Aristóteles especifica la diferencia entre el razonamiento teórico y el práctico. Aquí, da respuesta a la pregunta "¿cómo es que sucede que el pensamiento a veces es seguido de movimiento y a veces no?" argumentando que no hay producción de movimiento en "el caso en el que la conclusión es una proposición especulativa" (701a10). Cuando la conclusión de un razonamiento es el movimiento, entonces se trata de un razonamiento del *nous* práctico, y cuando la conclusión de un razonamiento es una proposición especulativa y no movimiento, se trata de un razonamiento del *nous* teórico. De este modo, la distinción entre *nous* práctico y teórico puede ponerse en términos de que el *nous* práctico incluye premisas cuyo resultado o conclusión es el movimiento, y el *nous* teórico incluye premisas o proposiciones cuyo resultado o conclusión es sólo una creencia especulativa. Sin embargo, antes de pasar a estudiar un poco más detenidamente el silogismo práctico, quisiera enfatizar dos puntos.¹⁰

En primer lugar, la idea de *De Anima* de que no es posible pensar sin *phantasia*. Todo pensamiento práctico, al igual que el teórico, va necesariamente acompañado de *phantasia* en tanto que la materia del pensamiento está constituido por los objetos que nos representamos de cierta manera. Pero además, puesto que Aristóteles también nos dice en la misma obra que los animales no humanos se mueven por la capacidad de representarse un objeto de cierta manera y no obstante carecen de pensamiento (429a5), se sigue que *nous* implica *phantasia* pero *phantasia* no implica *nous*.¹¹ Es cierto que *phantasia* y *nous* se incluyen dentro de la facultad cognitiva, lo

¹⁰ No obstante, hay que notar que puede tenerse un razonamiento práctico y sin embargo no producir movimiento. El acrático o débil de voluntad no se movería de acuerdo con las premisas. Pero esto no es un problema del silogismo práctico, sino de la debilidad de voluntad de la persona.

¹¹ Como explica Aristóteles en *De Anima* 2.3: "Por último, algunas criaturas vivas –una pequeña minoría– poseen facultad calculativa y pensamiento, y (dentro de los seres mortales) aquellos que poseen facultad calculativa tienen

que quiere decir que por medio de ellas podemos discriminar; pero esto no quiere decir que necesariamente sólo puede discriminarse por *nous*, aunque si hay *nous*, hay *phantasia*; y si la *phantasia* mueve, y la representación de los objetos que son propios de la razón presuponen a la *phantasia*, entonces, la razón incluye aquella facultad necesaria para que pueda mover. Además, ya que la razón también tiene deseos (*boulesis* y *prohairesis*), ella misma también incluye la otra parte necesaria para producir movimiento. En una palabra, la razón puede mover porque en ella se encuentran las dos facultades que explican el movimiento.

Otra cuestión importante es que Aristóteles no sólo hace la diferencia entre *nous* y *phantasia* como elementos característicos de la parte cognitiva del alma que junto con la desiderativa originan el movimiento local con el propósito exclusivo de distinguir lo que pertenece a los animales en general, *phantasia*, y lo que pertenece sólo a los hombres, *nous*. En el mismo pasaje que ya he mencionado de *De Anima* en el que Aristóteles comenta que los animales no humanos carecen de pensamiento, él explica que puede ocurrir que una persona se mueva por *phantasia* pero sin *nous*, y esto ocurre cuando se tiene un tipo de "eclipse" de *nous* causado por sentimiento, enfermedad o porque la persona se halla dormida.¹² Es muy importante tener esto en mente cuando lleguemos al último apartado de este capítulo, pues como se verá, hay una diferencia radical en cuanto al valor de los objetos de deseo determinados por la razón (y representados por supuesto por la *phantasia*) y los que son representados por *phantasia* pero sin *nous*.

Hasta ahora sabemos que el movimiento es producido por dos facultades, *noesis* y *orexis*, y que dentro de la facultad cognitiva, para el caso de los animales humanos, se halla el *nous* práctico. Pero si Aristóteles nos ha dicho que la facultad cognitiva discrimina, ¿sobre qué tipo de cosas se lleva a cabo tal discriminación en el caso del movimiento local? Por otro lado, quisiera también analizar un poco más en qué consiste la relación entre *noesis* y *orexis* como facultades que originan movimiento. El apartado siguiente estará dedicado a analizar esta segunda cuestión,

todas las demás facultades que se han mencionado más arriba, mientras que algunos ni siquiera poseen imaginación"(457a7-11).

¹² Como veremos también en el tercer capítulo, Aristóteles explica que para lograr el justo medio característico de la virtud o la excelencia moral, debemos siempre mantenernos alejados del sentimiento de placer y de dolor. Pero cuando esto no ocurre, es decir, cuando el movimiento es en virtud de un objeto del sentimiento de placer o de dolor, entonces, se está teniendo un tipo de eclipse de *nous*.

y dejaré para el último apartado la cuestión relativa a los objetos sobre los que discrimina la parte cognitiva productora del movimiento local.

III

El silogismo práctico y los deseos de la razón

El movimiento se explica en términos de dos elementos, *noesis* y *orexis*, y así, de acuerdo con Aristóteles, el elemento cognitivo y el elemento desiderativo son individualmente necesarios y conjuntamente suficientes para producir movimiento local. En efecto, como la causa formal del movimiento local es siempre por algo que es perseguido o rechazado, y perseguir o rechazar algo de manera voluntaria es posible gracias a la característica distintiva de la facultad desiderativa, tenemos que el deseo es necesario para originar movimiento. Pero además, como el objeto de deseo, i.e., ese algo que se quiere perseguir o rechazar, sólo puede mover cuando es *representado* por el animal de cierta manera, y tal cosa sólo es posible por la facultad noética, tenemos que *noesis* es necesario también para producir movimiento. Esto supone ya que todo deseo va acompañado necesariamente de *noesis* si decimos que no puede haber deseo a menos que haya algo que se desee.

Sin embargo, el elemento noético como productor de movimiento no sólo tiene que ver con la representación del objeto de deseo (lo que puede llevarse a cabo mediante los órganos de los sentidos o mediante la determinación del objeto de deseo por la razón), sino también desempeña su actividad al dar cuenta del objeto que está en el mundo y que alcanzándolo realiza el objeto de deseo previamente representado. Creo que esta idea del segundo rol que juega la facultad noética del alma para la producción del movimiento local se explica mediante el silogismo práctico.

En *De Motu*, Aristóteles nos ofrece algunos ejemplos de silogismos prácticos en donde dadas dos premisas se sigue la conclusión, que es el movimiento (701a12-18). Ya que *orexis* y *noesis* explican el movimiento, *noesis* y *orexis* deben estar integradas en las premisas del silogismo práctico, y de acuerdo con Aristóteles, la premisa mayor está constituida por el deseo y

la premisa menor está constituida por la percepción, el pensamiento o la imaginación. ¿Qué quiere decir esto? Puesto que no hay *orexis* sin *noesis*, el deseo tiene por objeto aquello que nos representamos de cierto modo. Pero como ya lo he dicho, del hecho de que la premisa mayor esté constituida por *noesis* y *orexis*, no se sigue que el ejercicio de *noesis* para todo silogismo práctico únicamente se activa en la premisa mayor y no en la premisa menor, como si su papel consistiera únicamente en producir una representación de aquello que es el objeto deseado y no interviniera en dar cuenta del objeto que está en el mundo y que realiza el objeto de deseo mismo. Por ejemplo, si mi objeto de deseo es una pera que surge por la retención del sabor a pera en mi órgano del gusto, mi objeto de deseo de la pera se realiza cuando me como el objeto que es pera. Pero para que mi objeto de deseo pueda realizarse, tengo que poder distinguir, de entre todas las frutas que están en mi mesa, cual de ellas es una pera. La facultad de discriminar interviene en ambas proposiciones: en la primera, porque mi objeto de deseo surge por la retención del sabor a pera en mi órgano del gusto y porque puedo distinguirlo del sabor de una manzana por ejemplo, y en la segunda, porque sólo podría alcanzar mi objeto de deseo cuando puedo discernir utilizando mis órganos sensoriales cuál, de entre todas las frutas que tengo presentes ante mí, es una pera (lo que también se lleva a cabo mediante una representación). Este ejemplo consiste en que el objeto de deseo de la premisa mayor es una representación de la facultad sensible, así como también lo es la representación, de la premisa menor, del objeto en el mundo que hace real el objeto de deseo.

Así, tenemos que la facultad noética interviene no sólo en la representación del objeto de deseo (premisas mayor del silogismo práctico), sino también interviene en la búsqueda del objeto en el mundo que corresponda con el objeto deseado para que éste se satisfaga (premisas menor del silogismo práctico). Ahora bien, ya que la razón discierne y hay deseos que le corresponden, es posible decir no sólo que el intelecto, como parte perteneciente a la facultad noética, puede ejercer su actividad en la premisa menor del silogismo práctico, sino también es posible decir que el intelecto puede ejercer su actividad en la premisa mayor de dicho silogismo.¹³

¹³ Creo que Aristóteles acepta que se puede tener un objeto de deseo racional y que el objeto dado en el mundo que realiza tal deseo sea una representación de los órganos sensoriales. Sin embargo, ya que el objeto de deseo sólo se realiza alcanzando el objeto que corresponde con el objeto de deseo, la razón le "especifica" a los sentidos cuál de todos los objetos en el mundo tiene que ser perseguido. Por decirlo de algún modo, la razón tiene la capacidad de dictarle a los órganos de los sentidos el tipo especial de objeto que éstos deben percibir para hacer real lo que se quiere. Esto es justamente lo que sucede con la *eudaimonía*, pues es un fin determinado por la razón y que especifica qué objetos debe representarse la facultad sensible para que se alcancen, por ejemplo, los alimentos que son buenos

Como vimos en los apartados anteriores, Aristóteles piensa que aunque la facultad desiderativa es una parte del alma que se distingue de las demás tanto en definición como en separación, la parte desiderativa del alma tiene deseos que pertenecen también a la razón. *De Anima* señala al anhelo (*boulesis*) y de *De Motu* señala tanto al anhelo como a la elección (*prohairesis*). Pero, ¿qué son más específicamente hablando estos deseos? Comencemos con *boulesis*.

En *Ética Eudemia*, Aristóteles señala que lo que es realizado por el anhelo es más voluntario que lo que es realizado por el apetito, y añade que lo que se realiza de acuerdo con el anhelo nunca es involuntario sino siempre voluntario, aunque se puede hacer voluntariamente algo que uno no anhela (1223b24-1224a4). En los *Tópicos* por su parte, el Estagirita señala que la *boulesis* siempre se encuentra en la facultad racional (126a12), y en *De Anima* especifica que es en la *razón práctica* en donde lo encontramos (432b6). Además, en los *Tópicos* también señala que la *boulesis* es un deseo del bien (146b5) y más adelante afirma que el anhelo es por aquello que es bueno en sí mismo (147a8). Por otro lado, en *Ética Nicomáquea* afirma que la felicidad (*eudaimonía*) es el objeto del anhelo (1111b26-28), y por último, en la *Metafísica*, hallamos la afirmación de que "el bien real es el objeto característico del anhelo" (1072a28).

Así, en primer lugar, la *boulesis* es siempre algo voluntario y lo es en mayor grado que los deseos que se encuentran en la parte irracional del alma. En segundo lugar, la *boulesis* es un deseo de la razón práctica; en tercer lugar, la *boulesis* es un deseo del objeto que es bueno en sí mismo y que es realmente bueno, y por último, dado que la felicidad es algo que anhelamos, la felicidad (*eudaimonía*) es el bien real y es un objeto de deseo bueno en sí mismo.¹⁴

En lo que respecta a la *prohairesis*, en *De Motu* Aristóteles explica que la elección pertenece tanto al intelecto como al deseo (700b20). En *Ética Nicomáquea* afirma que "la elección es algo voluntario pero no es lo mismo que lo voluntario, ya que esto último se extiende más ampliamente: los niños y los otros animales comparten el movimiento voluntario

para la salud y que contribuyen a la realización de la *eudaimonía*. Por otro lado, ¿a qué me refiero con la idea de que la razón puede determinar objetos de deseo? Me refiero a la idea de que la razón dicta el objeto de deseo, es ella quien lo impone. Al final del capítulo siguiente veremos un poco más detenidamente lo que quiere decir esto.

¹⁴ Como veremos en el quinto capítulo de esta tesis, Kant compartirá con Aristóteles la idea de que el fin moral tiene un valor en sí mismo.

pero no eligen" (1111b7-9), y un poco más adelante añade que la elección no es algo que comparten las criaturas irracionales (1111b14) porque éstas carecen de pensamiento y de razón. A su vez, en *Magna Moralia* se vuelve a confirmar la idea de que la elección, al ser algo racional, no se encuentra en ninguno de los animales inferiores o que carecen de razón (1189a1-b8). Por otro lado, también en *Ética Nicomáquea*, se explica que el origen de la acción (*praxis*) es la elección y que la *prohairesis* es pensamiento desiderativo o deseo intelectual práctico (1139a24-27, 1139b4). Y por último, de nuevo en *Ética Nicomáquea*, el Estagirita afirma que la elección es pensada como algo que apunta hacia un bien (1094a1) y hacia el objeto correcto (1112a6) y no es opinión ni conocimiento ni apetito sino aquello que se ha decidido por previa deliberación (1112a15).¹⁵

La *prohairesis*, al igual que la *boulesis*, es algo voluntario pero no se reduce meramente a esto, pues los niños y los animales no humanos, a pesar de que tienen deseos voluntarios, no la comparten. Es un pensamiento desiderativo o un deseo intelectual, y lo más importante es que sólo cuando hay *prohairesis* puede hablarse de acción. La *prohairesis* es un tipo explicativo de movimiento voluntario pero es más que esto, y tal parece que lo que hace que sea el principio de la acción es que se trata de un deseo racional.

Aristóteles explica que aunque la *prohairesis* y la *boulesis* se hallan muy cercanas una de la otra, no obstante no son lo mismo. Son cercanas en tanto que ambas formas de deseo son intelectuales, pero difieren en dos aspectos muy importantes: en primer lugar, la elección nunca puede ser un deseo por imposibles sino sólo de lo que está en poder de la persona de realizar, mientras que la *boulesis* si puede tener por objeto deseos imposibles, como por ejemplo, la inmortalidad (*Ética Nicomáquea* 1111b22). Y por otro lado, la *boulesis* es un deseo que tiene por objeto el fin real y bueno en sí mismo, mientras que la *prohairesis* es un deseo de lo que conduce a la realización de tal fin: la *boulesis* es un deseo de la felicidad y la *prohairesis* es un deseo de lo que realiza la felicidad o de los objetos que conducen hacia ella.¹⁶

¹⁵ La deliberación (*bouleusis*) es algo que discutiremos en el capítulo tercero de este trabajo.

¹⁶ Esto no quiere decir que los objetos de la *prohairesis* son solamente medios, pues también pueden ser fines en el sentido de que son objetos que se desean por sí mismos pero también por el objeto de la *boulesis*. Esta distinción entre fines que se eligen por sí mismos pero también por algo más, y medios, la veremos en el capítulo siguiente.

Ahora bien, en la obra ética de Aristóteles podemos encontrar al menos dos menciones de silogismos prácticos en donde el objeto de deseo es racional. En *Magna Moralia* por ejemplo, Aristóteles comenta que si hubiera error en un silogismo práctico cuya premisa mayor consistiera en un deseo racional, el error estaría en la falta de conocimiento acerca del objeto que conduce a la realización de lo que se desea. El silogismo práctico que considera Aristóteles es el siguiente:

- (i) la salud es un bien
- (ii) este alimento es saludable
- (iii) por lo tanto tomo este alimento (1190a2-7).

De acuerdo con Aristóteles, es justamente el hecho de que el objeto de deseo es intelectual lo que ocasiona que no puede haber un error en el objeto deseado (la salud). La equivocación en el silogismo, si es que hubiera alguna, estaría más bien en la segunda premisa. Ello se debería a que una persona, aún teniendo un deseo racional, puede no saber nada acerca de las propiedades del objeto que supone que realizarían su deseo de tener salud: puede creer que tal alimento 'x' es saludable cuando en realidad no lo es. De este modo, aunque Aristóteles pone este ejemplo dentro del contexto en el que explica el error en un silogismo práctico, claramente afirma que la premisa mayor contiene un deseo racional.

El segundo caso se encuentra en *Ética Nicomáquea*. Después de que Aristóteles comenta que hay "una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo" (1146b30-36), plantea el siguiente silogismo práctico en relación con una persona que hace lo que no debe poseyendo el conocimiento pero no ejercitándolo.¹⁷

- (i) A todo hombre le convienen los alimentos secos
- (ii) yo soy un hombre
- (iii) por lo tanto, el alimento seco es conveniente para mí.
- (iv) Tal alimento A es seco
- (v) por lo tanto, tomar el alimento A es conveniente para mí.

Ya que Aristóteles plantea este silogismo práctico para mostrar el caso en que una persona hace lo que no debe hacer *poseyendo el conocimiento*, como es el caso del acrático o débil de

¹⁷ Aristóteles considera que es muy extraño, y con razón, que pueda existir un caso en donde se hace lo que no se debe y no obstante se posee el conocimiento y se ejercita, pero no es extraño que haya un caso en donde se haga lo que no se debe hacer cuando se posee el conocimiento porque, a pesar de su posesión, sin embargo no se ejercita. Esto es precisamente lo que ocurre con el acrático o débil de voluntad.

voluntad, tanto la primera premisa como la cuarta deben de contener un objeto de deseo de la razón. La persona en cuestión *sabe* tanto el tipo general de objeto que debe desear, i.e., el alimento seco, como también *sabe* que tal objeto en particular, i.e., el alimento A, es seco. En este ejemplo, la persona hace lo que no debe hacer (no consumir el alimento A) no porque carece de un deseo intelectual, sino porque no obra de acuerdo con su conocimiento de que todo alimento seco debe ser deseado y de que este alimento en particular es seco y debe, por tanto, consumirse.

Es verdad que el ejemplo de la "bebida" en *De Motu*

(i) quiero beber, dice el apetito,

(ii) esto es una bebida, dice la percepción, la *phantasia* o el pensamiento,

(iii) por consiguiente inmediatamente bebo (701a33)

muestra un caso de silogismo práctico en donde el *nous* práctico no aparece en la premisa mayor sino sólo puede activarse en la premisa que concierne al objeto representado como aquello que realiza el objeto de deseo, y de este modo, no podemos decir que todos los objetos de deseo en todos los casos de silogismos prácticos son deseos de la razón. Los conceptos de *boulesis* y *prohairesis* se ajustan a la idea general de que la premisa mayor contiene el objeto de deseo y la menor el pensamiento, la percepción o la *phantasia*, pero justamente lo que tales conceptos ponen de manifiesto es que el *nous* práctico puede tener objetos de deseo, y de esta manera, poder desempeñar su actividad dentro de la premisa mayor del silogismo práctico y no sólo dentro de la premisa menor.

Podemos concluir este apartado haciendo las siguientes consideraciones: (a) el movimiento se sigue de las premisas del silogismo práctico; (b) ya que *noesis* y *orexis* mueven, tanto la facultad desiderativa como la facultad cognitiva aparecen en las premisas del silogismo, y (c) la relación que existe entre *noesis* y *orexis* como productores del movimiento se puede explicar de una manera general, a saber, la premisa mayor contiene el objeto de deseo y la premisa menor la percepción, la imaginación o el intelecto, lo que quiere decir que *noesis* no solo desempeña una actividad imprescindible en la primera premisa porque no podría haber objeto de deseo sin facultad cognitiva, sino también en la segunda premisa, y (d) ya que *boulesis* y *prohairesis* son deseos del *nous* práctico, el *nous* práctico, como elemento de la facultad noética, puede estar presente en la premisa mayor del silogismo práctico.

IV

Fin, Límite y Bien

En esta última sección del capítulo, quiero decir algo sobre el objeto por el que discrimina la facultad cognitiva en tanto elemento que produce el movimiento local junto con la parte desiderativa del alma y explicar la relación que guarda este objeto con el concepto de fin (*telos*) y el concepto de límite (*peras*).

En *De Anima* 3.10, Aristóteles escribe que "el pensamiento siempre está en lo correcto, pero el apetito y la imaginación pueden ser tanto incorrectos como correctos, y es por eso que, aunque en todo caso es el objeto de deseo (*to orektikon*) lo que origina el movimiento, este objeto puede tratarse del bien real o del que sólo es aparente" (433a26-28). Este pasaje es importante por dos razones. En primer lugar, porque aunque es cierto que la facultad cognitiva y la facultad desiderativa son en conjunto la causa formal de todo movimiento local, el objeto de deseo es el producto de estas dos facultades, y por consiguiente, es legítimo decir que la causa formal del movimiento local es el objeto deseado.¹⁸ En segundo lugar, y lo que es más importante para los fines de esta investigación, es que cuando el objeto de deseo no es de la razón, el objeto de deseo puede ser tan sólo un bien aparente, mientras que cuando el objeto de deseo es determinado por la razón, el objeto representado es el bien real.¹⁹

Tal parece ser que en *De Anima* Aristóteles acepta que aquello por lo que discierne la facultad discriminadora para el caso del movimiento local en los animales es el bien (*to agathon*), y en lo que respecta a los animales humanos, cuando el bien es discriminado sin *nous*, tal bien podrá ser tan sólo aparente, mientras que cuando lo discrimina *nous*, el bien representado es real. Así, en resumidas cuentas, creo que puede decirse que si lo que mueve es la facultad cognitiva y la facultad desiderativa conjuntamente, y esto se reduce al objeto de deseo, y a su vez, el objeto de deseo es el bien -aunque sea sólo aparente o real-, la causa formal del movimiento local en los

¹⁸ Véase, Henry Richardson, "Desire and the Good in *De Anima*", en Martha Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty (Ed) *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1996. pp381-399.

¹⁹ En la *Metafísica*, Aristóteles escribe que el *nous* tiene como objeto lo que es mejor en sí mismo (1072b17-19), lo que conduce a pensar que si el objeto de la *boulesis* es el bien real porque es lo bueno en sí mismo, este pasaje de la *Metafísica* reafirma la idea de que el objeto del *nous* práctico es el bien real.

animales es el objeto de deseo que se representan como siendo bueno. Esta idea se confirma por el siguiente pasaje, también en *De Anima*:

tres son los elementos que integran el movimiento: uno es aquello que origina el movimiento, otro por medio del cual se mueve, y finalmente aquello que es movido. Pero la expresión 'aquello que origina el movimiento' es ambiguo, pues puede significar (i) algo que en sí mismo permanece inmóvil o (ii) aquello que de inmediato mueve y es movido. Lo que mueve sin ser en sí mismo movido es el bien realizable, y aquello que de inmediato se mueve y es movido es el deseo (...) y lo movido es el animal (433b1 13-18).

Este pasaje culmina con la afirmación de Aristóteles de que aquello por medio de lo cual el animal se mueve es el cuerpo. Pero lo que es más relevante es la idea de que aquello que origina el movimiento consiste en dos cosas. Lo que *mueve sin moverse* es el bien realizable, el objeto que se quiere alcanzar o realizar, y lo que *mueve moviéndose* a la vez es el deseo. Para que el deseo pueda por sí mismo producir movimiento tiene que haber algo que lo mueva, y aquello que lo mueve es lo que permanece en sí mismo inmóvil, a saber, el objeto que es considerado como bueno discriminado por *noesis*. Pero como el objeto deseado puede ser realmente bueno o sólo aparentemente bueno, el objeto deseado es realmente bueno cuando es discriminado por *nous*, mientras que el objeto deseado puede ser solo aparentemente bueno cuando es discriminado sin *nous* (esto es, sólo por la *phantasia*). La misma idea acerca del objeto de deseo y lo bueno, y los dos sentidos que puede tener lo bueno, se repite en *De Motu*:

Así pues, el objeto de deseo o del intelecto es el primero en iniciar el movimiento –no cualquier objeto del intelecto, sino únicamente el fin en el dominio de la conducta. Por consiguiente, son los bienes de este tipo los que inician el movimiento, no cualquier cosa buena. Porque <el bien> inicia el movimiento únicamente en tanto que algo más es por el motivo de él mismo, o porque es un fin que se desea por el motivo de algo más. Y podemos suponer que un bien aparente pueda tomar el lugar del bien real, y tal es lo placentero, que es en sí mismo un bien aparente (700b24-29).²⁰

²⁰ En el caso de los animales no humanos, que carecen de *nous* y sólo tienen *phantasia* y sensación, su movimiento es el producto de una mera reacción de placer o de dolor (*Sen.* 436b16-18). Por otro lado, en el libro diez de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles explica que el placer es indeterminado (*eis apeiron*) porque admite el más y el menos, y en este sentido, el movimiento de los animales no humanos es indeterminado. Esta idea aristotélica de que el placer es indeterminado es de gran importancia para mostrar, como veremos en el capítulo siguiente, por qué el placer no puede ser el fin supremo y por qué además el placer requiere de un fin superior para que deje de ser indeterminado. Hay que decir además que, puesto que Kant hace una relación muy estrecha entre la felicidad y el placer y asume que la felicidad es indeterminada, aunque el modo como Kant entiende la felicidad es muy distinto a como la concibe

Este pasaje me permite pasar al segundo punto que quiero tratar aquí: el fin (*telos*). Como se ve, Aristóteles explica que no cualquier objeto del intelecto es lo que inicia el movimiento, sino sólo el fin en el dominio de la conducta, lo que quiere decir no sólo que los objetos del razonamiento teórico no mueven, sino también que, para el caso del intelecto práctico, todo movimiento se lleva a cabo en relación con un fin, esto es, un objeto representado por la razón práctica.²¹ Pero el fin en el dominio de la conducta puede ser de dos modos: el objeto deseado, o bien sólo mueve en virtud de que ese objeto es por el fin de algo más, o en virtud de que todo lo demás es por él mismo. En el primer caso, el bien que se desea y mueve es el que conlleva a la realización de un fin ulterior, mientras que en el segundo caso lo que se desea y mueve es el Fin por el cual todo lo demás es deseado. De nuevo en relación con el intelecto práctico, ya que todo movimiento es por un fin, para el primer caso la *prohairesis* será el objeto de deseo que mueve, pues la elección es un deseo que se tiene, previa deliberación, en virtud de la existencia de un fin ulterior, y para el segundo caso la *boulesis* será el objeto que mueve porque el anhelo es siempre por un Fin que realiza el objeto de la *prohairesis*, esto es, un fin que es por el motivo de algo más. Por ejemplo, la felicidad mueve como objeto deseado por sí mismo porque es el objeto deseado por el anhelo, mientras que el deseo de aquello que es por el motivo de algo más –la felicidad– será el objeto de la elección, esto es, el deseo de alcanzar el objeto que corresponde con el deseo de la felicidad.

Ahora bien, yo creo que para Aristóteles, el objeto de deseo de la *boulesis*, lo que he llamado Fin, es límite. Considerese el siguiente pasaje de *De Motu*:

[S]i exceptuamos el movimiento del universo, las cosas con vida son las causas del movimiento de todo lo demás, esto es, que no son movidas unas por otras por impacto mutuo. [En el caso de los movimientos de las cosas sin vida] todos sus movimientos tienen un límite, de la misma manera como todo el movimiento de las cosas con vida lo

Aristóteles, ambos están de acuerdo en que el fin supremo no puede estar en el placer como el objeto de deseo apetitivo.

²¹ Como veremos en el quinto capítulo, Kant también entiende por fin un objeto representado por el cual se realiza o se lleva a cabo una acción (aquello que determina a la voluntad para actuar) y que puede ser tanto el contenido de un deseo no racional en sentido estricto como también puede ser el contenido de la disposición volitiva de la razón, a saber, el querer. Sin embargo, para que la acción tenga contenido moral en el pensamiento de Kant, el objeto representado por el cual se lleva a cabo la acción tiene que ser, al igual que el objeto volitivo aristotélico que es bueno realmente y no sólo de manera aparente, propio de la razón. Este aspecto es esencial, como ya lo he dicho en la Introducción General, para entender por qué es legítimo decir que la ética kantiana es también una ética de fines, aunque el fin de la ética de Kant sea distinto al fin ético aristotélico.

tienen. Porque todas las cosas vivas se mueven y son movidas por el fin de algo, y de esta manera este es el límite de su movimiento -el fin por el cual se mueven (700b 11).

Y un poco después, Aristóteles vuelve a añadir que el movimiento de todas las criaturas vivas tienen un límite (700b 32). Para el caso de la acción, que es un tipo de movimiento que se lleva a cabo exclusivamente por el intelecto práctico, el límite es el fin u objeto de la *boulesis* porque es el objeto de deseo por el cual todo lo demás es deseado. Aunque Aristóteles no hace explícito en este pasaje que el límite del movimiento en el caso de los animales humanos es el objeto de la *boulesis*, es claro que si el límite es aquello por lo cual el animal se mueve, no puede ser que el objeto de la *prohairesis*, aunque sea un fin, sea el límite porque tal objeto se desea en virtud de algo más, a saber, el objeto de la *boulesis*. Por definición, el límite es aquello más allá de lo cual no hay nada más, y ya que el objeto de la *boulesis* es la felicidad, la felicidad es límite. Esto es lo que vamos a tratar más acabadamente en el próximo capítulo.

Sintetizando. Comenzamos diciendo que, para que haya movimiento local, se requiere de *phantasia* y *orexis*. La *phantasia* es la facultad por la cual un animal puede representarse un objeto de cierta manera, y la facultad desiderativa es una facultad del alma por la cual el objeto representado es deseado voluntariamente por el animal. Ya que la *phantasia* es la facultad por la cual un animal puede representarse un objeto, y no hay deseo sin *phantasia*, lo que tiene el deseo como objeto es aquello que es representado de cierta manera. Es muy importante destacar que, aunque Aristóteles piensa que la facultad desiderativa debe de incluir a todos los deseos y sólo a ellos, también cree que, para el caso de los seres humanos, tanto en la parte irracional como en la parte racional del alma encontramos deseos voluntarios: *epithumia* y *thumos*, y *prohairesis* y *boulesis* respectivamente. De acuerdo con Aristóteles, a pesar de que la *prohairesis* y la *boulesis* están muy cercanas una de la otra porque ambas son deseos de la razón, se distinguen en dos aspectos esenciales: primero, en que la *boulesis* puede tener por objeto algo imposible, mientras que la *prohairesis* no; y segundo, en que la *boulesis* es un deseo de los fines y la *prohairesis* de aquello que conduce a la realización de los fines.

También vimos que la *phantasia*, junto con la facultad sensitiva y la facultad de la razón tienen en común la posibilidad de discriminar, y por ello es que estas tres facultades pueden agruparse en una facultad más general, a saber, *noesis*. De este modo, el movimiento local se puede explicar formalmente en términos de la facultad noética y la facultad desiderativa, sin que esto quiera decir que sólo hay facultad discriminativa cuando se encuentran conjuntamente las tres facultades mencionadas. No obstante, aunque la posesión y el ejercicio de la *phantasia* no implica necesariamente ni la posesión ni el ejercicio de la razón (como lo muestra el caso de los animales no humanos), el ejercicio del razonamiento implica el ejercicio y por supuesto la posesión de la *phantasia* en tanto que todo objeto de la razón es representado de cierta manera. Pero Aristóteles piensa que hay dos tipos de razón, la práctica y la teórica, mismas que se distinguen por el tipo de conclusión que resulta a partir de ciertas premisas dadas. El razonamiento teórico es aquel que tiene por conclusión una proposición especulativa, mientras que el razonamiento práctico es aquél que tiene por conclusión el movimiento. De aquí que Aristóteles piense que de las dos formas de razón es la práctica quien da cuenta del movimiento local.

También estudiamos el silogismo práctico con el propósito de entender más acabadamente la relación entre *noesis* y *orexis* como causantes formales del movimiento local. De acuerdo con Aristóteles, la premisa mayor contiene el objeto de deseo, y la premisa menor contiene la representación de aquello que se encuentra en el mundo o lo que se tiene que hacer como acto en el mundo para que se realice el objeto de deseo de la premisa mayor. La conclusión consiste en tomar del mundo o hacer en el mundo ese objeto de deseo representado en la segunda premisa. Sin embargo, esto no quiere decir que la premisa mayor carece del elemento discriminativo, pues aunque una condición necesaria para poder desear consiste en la posesión de una facultad desiderativa que incluya deseos voluntarios, se requiere además de facultad cognitiva. Esto se explica por el hecho de que todo objeto tiene un contenido proposicional, y tal contenido es el que el animal se representa de cierta manera.

Ahora bien, para el caso de los animales humanos, cuando el objeto de deseo que se especifica en la premisa mayor del silogismo práctico es determinado por la razón práctica, es decir, el contenido proposicional del deseo es determinado por la razón -lo que ocurre con los objetos de *boulesis* y *prohairesis*-, el objeto de deseo será el bien real, mientras que cuando el objeto de deseo no es determinado por la razón podrá ser tan sólo un bien aparente y no real. De

acuerdo con Aristóteles, la facultad discriminadora en relación con el movimiento local consiste en discriminar el objeto aparecido como bueno, pero sólo el objeto que es discriminado por *nous* será verdaderamente bueno y no sólo aparentemente bueno, como puede ocurrir con los objetos de deseo de la parte irracional del alma que sólo los discrimina la imaginación sin la participación de *nous*.

Por último, vimos que Aristóteles piensa que todo movimiento tiene un límite, y ya que el objeto de la *boulesis* es por un fin y el objeto de la *prohairesis* es por aquello que realiza el fin, no puede suceder que el objeto de la *prohairesis* sea límite. En todo caso, será el objeto de la *boulesis*, deseo racional que tiene por objeto aquello que es bueno en sí mismo: la *eudaimonía*.

La *Eudaimonía*: Fin Supremo y Límite

Introducción

En el capítulo anterior hemos visto que el movimiento local de un animal es producido por dos facultades del alma, a saber, la facultad cognitiva y la facultad desiderativa. Estas dos facultades son individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para explicar la causa formal del movimiento local. Pero hay tres cosas que son las más relevantes de todas las que vimos en el capítulo anterior: en primer lugar, que la acción únicamente tiene lugar, como un tipo especial de movimiento local, cuando es el producto de un deseo de la razón y por tanto que sólo los seres humanos, como seres racionales, pueden en estricto sentido actuar; en segundo lugar, *boulesis*, que es un deseo determinado por la razón, tiene como objeto a la felicidad (*eudaimonía*), que Aristóteles identifica en *Ética Nicomáquea* con el Bien supremo (1095a15) propio de los hombres y con la causa final de la acción; y en tercer lugar, cuando el objeto de deseo es determinado por la razón práctica, el objeto deseado es el bien real. Esto quiere decir que el deseo de felicidad es el bien real, mientras que los objetos de deseo irracionales, *epithumia* y *thumos*, pueden ser sólo aparentemente buenos. Pero puesto que Aristóteles piensa que todo razonamiento práctico tiene un límite y establece una relación entre límite y Fin, y la *boulesis* es un deseo del Fin (en contraposición de la *prohairesis*, que es un deseo de aquello que constituye una parte del Fin o sirve de medio para la realización del Fin), la *eudaimonía* tiene que ser límite porque es el deseo de la *boulesis*.

El propósito de este capítulo es analizar por qué la *eudaimonía* es el Bien supremo y por qué legítimamente podemos decir que es límite, lo cual será de gran utilidad para mostrar que, a pesar de que el fin de la ética aristotélica es diferente al fin de la ética de Kant, una de las funciones que comparten ambos tipos de fines radica en limitar las acciones resguardándolas en el ámbito de lo moralmente permisible. Procederé de la siguiente manera. En la primera parte

veremos cómo es que Aristóteles deduce la necesidad de un Fin o Bien supremo. En la segunda, estudiaremos cuáles son los diferentes tipos de fines; en la tercera analizaremos cuál es la relación entre el Fin supremo que Aristóteles llama *eudaimonía* y el concepto de límite, y por último, en la cuarta sección, me detendré a explicar un poco en que sentido la *eudaimonía* es un objeto de deseo determinado por la razón.

I

El argumento a favor del Fin supremo

No me parece que se requiera análisis alguno para mostrar que la ética aristotélica es teleológica. En este punto no hay discusión alguna. De acuerdo con el Estagirita, todo se desarrolla en dirección hacia su propio punto de culminación (*Física* 246a13), y en el caso de la acción tal punto es el Bien o Fin supremo. Y justamente por ser el Bien supremo un *telos* a realizar en la vida, Aristóteles encuentra objetable la suposición platónica de que el Bien supremo consista en una mera Idea que se halla en el dominio de lo puramente inteligible. En efecto, en *Ética Eudemia*, refiriéndose a Platón, el Estagirita explica que la Idea de lo que es el Bien no puede ser el Bien *per se* que se busca porque, a pesar de que es inmóvil no es sin embargo práctico (1218b7-9), esto es, no es algo que se realiza.¹ De acuerdo con esto, Aristóteles cree que el Bien supremo es algo práctico, pero, ¿cómo deduce la necesidad de la existencia del Bien supremo como algo práctico?

El argumento principal que ofrece Aristóteles para mostrar que existe un Bien supremo práctico lo podemos encontrar en *Ética Nicomáquea*, y este argumento consta de tres partes.

La primera parte del argumento está basada en la idea de que todo arte, investigación, *acción y elección* se realizan en virtud de un bien o fin (1094a-1).

La segunda parte del argumento consiste en la afirmación de que

¹ En este mismo pasaje afirma que el bien tampoco puede ser universal porque, a pesar de que es móvil, no es sin embargo práctico. No obstante, creo que si bien Aristóteles acepta que el Bien como algo que es tal para todo ser no es el bien que se busca, el bien humano sí es algo universal en cuanto que es el bien de todos los seres humanos debido a su propia naturaleza.

Capítulo 2. La *Eudaimonía*: Fin Supremo y Límite.

como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines. En efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes) en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos (1094a 7-16).

De acuerdo con Aristóteles, no sólo todo arte, investigación y acción se realizan en virtud de un fin; sino además, los distintos fines por los que se realizan las artes, investigaciones y acciones están subordinados a su vez a otro fin. La subordinación de los fines de las distintas artes y de las acciones a otros fines ulteriores se explica mediante la ciencia arquitectónica de fines que Aristóteles comenta también al principio de *Ética Nicomáquea*. Considerando a la política, Aristóteles piensa "que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica" (1094b2-5). Pero así como los fines de la estrategia o de la retórica se hallan subordinados al fin de la política, tanto el fin de la estrategia o la retórica son fines que a su vez tienen otros fines subordinados a ellas.

Sin embargo, la subordinación de los fines a otros fines no sólo quiere decir que el fin superior incluye a los fines de las demás ciencias o artes, sino también que ese fin superior prescribe preceptos generales sobre lo que deben de hacer cada una de las ciencias subordinadas y de lo que deben de evitar. De este modo, las artes o ciencias que tienen fines menos perfectos sirven para realizar un fin más perfecto; pero los fines más perfectos prescriben cómo y de qué forma se deben de llevar a cabo los fines menos perfectos.² Por ejemplo, si el fin de la economía consiste en la riqueza, entonces la economía tiene que establecer los principios de acción por los cuales se realiza el fin de la riqueza; pero como la política es un fin que tiene como fin subordinado a la economía, la política prescribe ciertos principios regulativos para lograr un modo determinado de riqueza, por ejemplo, que ésta esté bien distribuida entre todos los ciudadanos. De esta manera, el hecho de que la economía esté subordinada a la política implica que no cualquier riqueza es buena, sino sólo la que está prescrita por la política.

² Véase, Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton Univ. Press, 1989. p.230

Pero además, y esta es la tercera parte del argumento, Aristóteles cree que tiene que haber un fin último que ya no esté subordinado a otro fin. La política, si bien sirve de ejemplo para mostrar en qué consiste la ciencia arquitectónica de fines, no es un fin último porque la política tiene una "meta" o fin (1095a15). Esta idea de la necesidad de un fin último es el corolario del razonamiento aristotélico de que si no hubiera tal fin último "el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío (*kenos*) y vano (*mataios*)".

Aunque Aristóteles no se detiene a explicar en este pasaje por qué la carencia de un fin último, que ya no esté subordinado a ningún otro fin, llevaría consigo un regreso hacia el infinito y por qué este regreso haría que el deseo fuera vano y vacío, me parece importante analizar esta cuestión para entender con propiedad la teleología de la ética aristotélica. La clave para comprender este asunto se encuentra en la idea que tiene Aristóteles sobre el concepto de límite (*peras*). Pero para poder llegar ahí es necesario detenernos primero a explicar la clasificación aristotélica de fines.

II

Fines a secas, fines finales y fin supremo

El pasaje en donde Aristóteles comenta en *Ética Nicomáquea* la idea del regreso hacia el infinito produciendo que el deseo sea vano y vacío en caso de no existir un fin último, es el siguiente:

Sí, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vano y vacío-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (1094a17-21).

De este pasaje, podemos entresacar por lo pronto tres cuestiones que requieren aclaración. En primer lugar, ¿qué quiere decirnos Aristóteles cuando afirma que el deseo sería vano y vacío en caso de no haber un fin que sea lo bueno y lo mejor? En segundo lugar, ¿qué tipo de deseos

Aristóteles tiene en mente aquí y que requieren de un fin último para que no sean ni vanos ni vacíos? Y en tercer lugar, ¿qué fin es el que evita el regreso al infinito?

La primera cuestión se responde por el hecho de que, como lo vacío o vano que puede ser un deseo es en lo que respecta a su objeto, y como el objeto de deseo es equivalente al concepto de fin o bien, si no existiera un fin u objeto de deseo que fuese el mejor, todos los demás fines o bienes serían vanos y vacíos. Pero, ¿qué tipo de bienes o fines serían vanos y vacíos?

Aristóteles hace una primera clasificación de fines en términos de "actividades y obras a parte de las actividades" (1094a3). Esta diferencia de fines puede entenderse entre perseguir algo siempre por sí mismo, lo que llamaremos fines finales, y perseguir algo siempre por el motivo de algo más, lo que llamaremos fines a secas. Por ejemplo, hacer ejercicio puede ser tanto un fin final como un fin a secas: es final cuando la actividad del ejercicio se hace en virtud de ella misma; es a secas cuando se hace ejercicio en virtud de algo más, como por bajar de peso. Así, de acuerdo con lo que Aristóteles dice en *De Anima* y en *De Motu*, el movimiento de un animal en general o la acción humana en particular se explica en términos del objeto de deseo o fin, pero el objeto de deseo que explica el movimiento, de acuerdo con esta primera distinción de fines, puede entenderse en términos de un fin que es deseado siempre por sí mismo o un fin que es deseado siempre por algo más. Como Henry Richardson comenta, hay que distinguir entre aquello por lo cual o hacia lo cual un movimiento o acción se realiza, i.e., por un objeto de deseo o fin, y la manera en que un fin se persigue, i.e., por sí mismo o por algo más.³

Pasemos a la tercera cuestión. De acuerdo con el pasaje citado, el recurso que se tiene para evitar un regreso hacia el infinito es la existencia de un fin que queramos por sí mismo y que sea lo bueno y lo mejor, y un poco más adelante Aristóteles comenta lo siguiente:

Puesto que todo conocimiento y toda elección (*prohairesis*) se realizan en virtud de algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad (*eudaimonía*), y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. (1095a14-20).

³ Henry Richardson, "Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle", en *Journal of the History of Philosophy*, 30:3, julio, 1992. p.327-352.

Los dos últimos pasajes citados tienen una estrecha relación porque el primero establece la necesidad de encontrar un bien que sea lo bueno y lo mejor para evitar el regreso hacia el infinito, y el segundo establece que tal bien es la *eudaimonía*. Así, tenemos que el bien que evita el regreso al infinito, regreso que trae como consecuencia que los objetos de deseo o fines a secas y finales sean vanos y vacíos, es la *eudaimonía*.

Sin embargo, otras cuestiones naturalmente también surgen en consideración de los pasajes citados. Aristóteles nos ha dicho que los objetos de deseo pueden ser queridos por sí mismos o por algo más. No obstante, estos fines requieren de otro tipo de fin por el que se evita que sean vanos y vacíos, y él señala que este tipo de fin es deseado por sí mismo y es el mejor fin de todos. Pero es claro que el fin mejor que evita el regreso al infinito debe ser algo más que un fin que sea deseado por sí mismo porque los fines finales, aquellos que requieren de un fin superior para que no sean vanos ni vacíos, son también deseados por sí mismos. Así pues, (iv) ¿cuál es la característica distintiva del mejor fin, además de ser deseado por sí mismo? Además, (v) también se requiere saber por qué estas características del fin mejor son las que evitan el regreso. Por otro lado, (vi) si es verdad que el fin que evita el regreso al infinito es la *eudaimonía*, entonces, la *eudaimonía* debe poseer las características propias del mejor fin de todos. Y por último, (vii) es preciso saber qué es aquello característico de los fines que no tienen las propiedades del fin mejor por lo que requieren de tal fin para que no sean ni vanos ni vacíos, lo que podría formularse también en términos de precisar aquello que hace que un fin sea vano y vacío. Las cuestiones (iv) y (v) las resolveremos en el resto de este apartado, y las cuestiones (vi) y (vii) las analizaremos en el apartado siguiente de este capítulo.

En la sección siete del libro primero de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles considera más claramente la distinción entre fines y explica las condiciones necesarias y suficientes que debe tener el fin que evita el regreso al infinito:

Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos finales [*teleios*], pero lo mejor parece ser algo final. Por consiguiente, si hay sólo un fin final ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto [*teleiotatos*] de todos. Ahora bien, al que se busca por sí mismo lo llamamos más final [*teleiotes*] que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores,

Capítulo 2. La *Eudaimonía*: Fin Supremo y Límite.

el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad por sí mismos pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra (1097a26-b8).

Como puede verse, hay tres distintos niveles de finalidad aquí: en primer lugar están los fines que no son finales y que nunca son deseados por sí mismos, "como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos"; en segundo lugar están los fines que son finales en tanto que son deseados por sí mismos y también son deseados por algo más, como "los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud"; y por último, está el Fin supremo o perfecto que es siempre deseado por sí mismo pero *nunca* por algo más. Así, este pasaje establece tres diferentes tipos de fines y explica en qué consiste la diferencia entre cada uno de ellos, afirmando que sólo el fin más final de todos será el mejor.

Los fines como "la riqueza, las flautas y en general los instrumentos" corresponden a lo que hemos llamado fines a secas, y los fines que son deseados por sí mismos pero *también* por algo más corresponden sin problema alguno a los fines que hemos llamado finales. Es verdad que Aristóteles no dice que los fines que son actividades también se desean por algo más cuando hace la diferencia entre lo que hemos llamado fines a secas y fines finales, pero este último pasaje establece que los fines que son deseados por sí mismos pueden también ser deseados a causa del mejor fin. Los fines finales dejarían de serlo si no son deseados siempre por sí mismos, pero no dejarían de serlo si son deseados también por algo más. En otras palabras, el único requisito que tienen los fines finales para que sean finales es que sean deseados por sí mismos, y por ello, siguen siendo fines finales aunque también sean deseados por algo más. Pero si sólo son deseados por algo más, entonces, ya no serían fines finales sino simplemente fines a secas.

Que el fin mejor no es un fin a secas se sigue por el hecho de que el mejor fin, en tanto tal, es deseado por sí mismo, mientras que un fin a secas es deseado por algo más. Y a su vez, que no es un fin final únicamente se constata por el hecho de que, a pesar de que los fines finales se desean por sí mismos al igual que el fin mejor (por lo que el mejor fin es una actividad), también pueden ser deseados y realizados por algo más, y en cambio el mejor fin *nunca* se desea ni se realiza por algo más. Esta es la razón por la que Aristóteles, al discutir los diferentes tipos de vida (1096b16), concluye que el mejor bien de todos no puede consistir en el placer o en el honor, aunque éstos sean bienes que son deseados por sí mismos. Así, algo que sea deseado por sí

mismo no implica que sea el mejor fin, pero el mejor fin sí implica que sea deseado por sí mismo. Y de este modo, no es suficiente que algo sea deseado por sí mismo para que no se produzca un regreso al infinito en los objetos de deseo.

Ahora bien, si Aristóteles está estableciendo una relación de identidad entre el fin mejor y el fin que es deseado por sí mismo pero nunca por algo más, y el que un fin sea deseado por algo más significa que está subordinado a otro fin (como lo muestra el ejemplo arquitectónico de fines), entonces, el fin mejor es aquel que no está subordinado a otro fin. Además, si tomamos en cuenta que tanto en los *Analíticos Posteriores* (85b32) como en la *Metafísica* (994b9) Aristóteles afirma que sólo puede evitarse el regreso al infinito cuando llegamos a un fin que sea deseado por sí mismo pero que no sea deseado por alguna otra cosa, entonces, el fin mejor es el que evita el regreso al infinito. Y del hecho de que sea el mejor, se deduce que es el último fin. En efecto, si

- (1) todo fin es un bien
- (2) para dos fines, f_1 y f_2 , f_2 es mejor que f_1 cuando f_1 está subordinado a f_2 , entonces,
- (3) f_x será el mejor bien de todos cuando no está subordinado a ningún bien ulterior y todos los demás bienes están subordinados a él.

Tenemos entonces que un bien es el mejor de todos cuando es deseado por sí mismo pero nunca por algo más, lo que quiere decir que no está subordinado a ningún bien ulterior, y dado que tal fin es el último, todos los demás bienes están subordinados a él.

Pero, (v) ¿por qué sólo un fin que es deseado por sí mismo y nunca por algo más evita el regreso al infinito? Aristóteles nos ha dicho que el fin que es deseado por sí mismo pero nunca por algo más evita el regreso al infinito, pero no nos ha dicho por qué esto es así. Yo creo que el fin que es deseado por sí mismo pero por ninguna otra cosa evita el regreso al infinito porque el fin último se halla limitado pero no por algo distinto de sí mismo. Esta idea la podemos rastrear en el libro tercero de la *Física*. En efecto, en el capítulo cuarto Aristóteles escribe que la creencia sobre la existencia del infinito surge a partir de cinco principales consideraciones que individualmente son suficientes para justificarla. Entre estas consideraciones, se incluye la idea de que "puesto que lo limitado siempre encuentra sus límites en algo, no habría límite si todo es siempre limitado por algo distinto de sí mismo" (203b20-22).⁴ Esta idea sugiere que si

⁴ Las otras cuatro razones que justifican la creencia sobre el infinito son las siguientes: (i) por la naturaleza del tiempo; (ii) por la división de las magnitudes; (iii) porque lo que llega a ser y pasa dejando de ser nunca acaba, y por

encontramos algo que sea limitado pero cuyo límite no está dado por algo distinto de sí mismo, la creencia sobre el regreso al infinito no sería justificada, y esto porque la creencia sobre el infinito se halla justificada en la idea de que todo límite está limitado por algo más. Y de esta manera, si existe un fin que es límite pero no se halla limitado por algo más, entonces, esto traería como consecuencia, para el caso de los fines o los objetos de deseo a secas y finales, que no serían ni vanos ni vacíos porque un fin es vano y vacío cuando hay un regreso al infinito. Pero dado que algo que es limitado pero no por algo distinto de sí mismo significa que no hay nada más allá de eso que es limitado (no se trata de algo subordinado a nada más), ese algo que es limitado por sí mismo es lo último, y por ello, el bien último es el que evita el regreso. Así pues, el fin que es deseado por sí mismo pero nunca por algo más evita el regreso al infinito porque en tanto que no es deseado por algo más significa que sus límites están dados por sí mismo.

Aquí es apropiado detenerse a hacer la siguiente consideración. Bien podría decirse que, para el caso de los fines a secas, basta la existencia de un fin final para que el deseo del fin a secas no sea ni vano ni vacío, pues la actividad del fin final es el objeto que le da sentido a la realización del fin a secas en tanto que se dirige y se subordina al fin final. La relación que existe entre fines a secas y fines finales puede ponerse en términos de una relación medio/fin, en donde los fines a secas son medios y los fines finales son fines. Por ejemplo, imaginemos el caso de las flautas, que Aristóteles piensa que es un fin a secas. Si no hubiera ninguna razón por la cual se elige la producción de flautas como objeto de deseo, entonces tal objeto de deseo sería vano y vacío. Valoramos el fin de hacer flautas sólo porque tal obrar sirve de medio para la actividad de la música. Las flautas, y en general los instrumentos, son de acuerdo con el Estagirita sólo fines a secas porque hacerlos no significa realizar un fin en la actividad misma, mientras que hacer música es un fin final porque el fin de hacer música se realiza en la actividad misma. Y si en efecto el fin de hacer instrumentos es un fin a secas porque se halla subordinado al fin de hacer música, la actividad musical es la que determina el modo como deben de hacerse los instrumentos musicales, y no al revés.⁵

último, (iv) –"lo que es sentido por la mayoría de los hombres"–, porque lo que se encuentra por fuera de los cielos es supuestamente infinito ya que siempre ofrece materia para el pensamiento.

⁵ No obstante, esto no quiere decir, me parece, que un fin que es final en algún momento no puede ser un fin a secas en otro momento. Una persona que hace flautas y que se considera un artista, no verá su trabajo como un mero medio, sino lo verá como un fin en sí mismo. La diferencia entre fines a secas y fines finales no consiste en establecer para siempre qué fines son finales y cuáles son fines a secas; la diferencia es más bien conceptual.

Sin embargo, sería erróneo pensar que la subordinación de los fines finales al fin mejor significa que la relación entre estos dos tipos de fines es la misma que la relación entre fines finales y fines a secas. Ya que los fines finales siempre son deseados por sí mismos, y nunca solamente por algo más, el vínculo que deben tener con el mejor fin no es el mismo que el de una relación medio/fin. Lo que hace que los fines finales no sean ni vanos ni vacíos no consiste en que son medios, esto es, que se justifican por ser meramente instrumentales para la realización de un fin sin que ellos sean deseados por sí mismos. Si sólo existieran dos clases de fines, los que solamente se eligen por algo más y los que nunca se eligen por algo más, el límite que no está limitado por algo más significaría exclusivamente un bien cuyos fines subordinados son sólo medios. Pero es claro que al haber fines que son deseados por sí mismos pero también por algo más, los fines subordinados al mejor fin, i.e., el que es límite pero no está limitado por algo más, no pueden ser exclusivamente medios o fines a secas.

Al decirnos Aristóteles que los fines finales se eligen también en virtud de otra cosa, la frase *ta pros to telos* significa para este caso de fines algo distinto que en el caso de los fines a secas. Aristóteles utiliza la misma frase, *ta pros to telos*, para referirse a los fines a secas y a los fines finales con relación a un fin distinto de cada uno de ellos, pero en el caso de los fines a secas en relación con los fines finales la frase *ta pros to telos* se usa en el sentido restrictivo de medio y en el caso de fines finales en relación con el fin mejor la misma frase puede usarse en el sentido de parte integrante o constitutiva de un todo.

En efecto, como muy bien ha puesto de manifiesto David Wiggins, la frase *ta pros to telos* no significa solamente medio en tanto que 'x' conduce al fin 'y' cuando la realización de la acción 'x' efectúa o produce el fin 'y', sino también significa que 'x' conduce al fin 'y' cuando la existencia de 'x' en sí misma constituye una parte del fin 'y'.⁶ Un ejemplo que ilustra este caso podría ser el de una fiesta. Suponemos que para la realización de una fiesta necesitamos invitar personas, pero nosotros no consideramos a las personas que vamos a invitar como un mero medio que no contienen en sí mismas el fin de la fiesta, sino consideramos a las personas invitadas como una parte constitutiva e integrante del fin que llamamos fiesta.

⁶ Véase, "Deliberation and Practical Reason", en Amelie Oksenberg Rorty (Ed) *Essays on Aristotle Ethics*, Berkeley Univ. Press, 1980. p. 224

Aristóteles nos va a decir que el vínculo que existe entre los fines finales y el fin mejor consiste en una relación de parte/todo, en donde la totalidad, al ser el resultado de la suma de las partes, constituye el límite que, por una de estas partes del todo, a sí mismo se limita.

III

Eudaimonía y Límite

(vi) Si en efecto la *eudaimonía* es el mejor fin que evita el regreso al infinito provocando que los objetos de deseo que hemos llamado fines finales y fines a secas no sean vanos ni vacíos, entonces, tomando en serio la idea elaborada en los *Analíticos Posteriores* y en la *Metafísica* citada anteriormente según la cual sólo puede evitarse el regreso al infinito cuando llegamos a un fin que sea desado por sí mismo pero no por algo más, la *eudaimonía* debe cumplir con la condición de ser un fin que esté limitado pero no por algo más, sino por sí mismo.⁷

En lo que respecta a la idea de límite, podemos ver que efectivamente la *eudaimonía* es límite haciendo una mera inferencia. En la *Metafísica* Aristóteles especifica que, entre otras cosas, el concepto de límite se puede aplicar a aquello en virtud de lo cual toda acción o movimiento tiende (1022a7). Pero puesto que, de acuerdo con la *Ética Nicomáquea*, toda acción se realiza en virtud de la *eudaimonía*, entonces podemos legítimamente suponer que la *eudaimonía* es límite.⁸ Pasemos a mostrar ahora que la *eudaimonía* es un fin que se limita a sí mismo.

Al final del apartado anterior, he dicho que la relación que guardan los fines finales con el fin mejor no puede ser explicada en los términos de medio-fin porque los fines finales, al ser

⁷ Estoy tomando muy en serio además, junto con la tesis de los *Analíticos Posteriores* y la *Metafísica*, la tesis de la *Física* acerca de la idea de que la suposición sobre la creencia del infinito sería errónea si es que se da cuenta de un límite limitado a sí mismo. Aunque Aristóteles no afirma en esa sección citada que la *eudaimonía* es tal cosa, como se verá, otros textos lo confirman.

⁸ Ya que la acción es el resultado del movimiento voluntario que surge por el objeto de deseo de la *prohairesis*, y el objeto de la *prohairesis* se elige en virtud del objeto de la *boulesis*, que es la *eudaimonía*, se concluye entonces que la acción es en virtud de la *eudaimonía*. Quiero enfatizar la idea de que la *eudaimonía* es el fin por el cual se realizan las acciones, o dicho en otras palabras, es en virtud del objeto de la *boulesis* por el que se elige, porque entendido el fin de este modo, aquello por lo cual la acción se realiza, la ética de Kant, como veremos en el quinto capítulo, es también de fines a pesar de que el fin que fundamenta la ética de Kant no es algo a realizar. El Fin de la *eudaimonía* aristotélica, aunque es algo a realizar, es principalmente el objeto por el cual se realizan las acciones.

deseados por sí mismos, no son meramente deseados por algo más, como ocurre con los fines a secas. Ya que Aristóteles ha dicho que los fines menos *teleios* siempre son deseados por algo más, y que no son deseados nunca por sí mismos, es legítimo suponer, aunque Aristóteles no lo pone de manera explícita, que los fines menos *teleios* son solamente medios. Pero si la relación que existe entre el fin más *teleios* de todos y los fines finales no es de medio-fin, ¿en qué sentido se explica la subordinación de los fines finales al mejor fin? Esta subordinación se explica en términos de parte-todo, lo que no es otra cosa que decir sino que la *eudaimonía*, en tanto límite, es un fin que está compuesto por partes.

En dos pasajes de la *Metafísica*, la idea de que el límite es un todo compuesto de partes aparece con toda claridad. En 1022a4, Aristóteles afirma que el concepto de límite se refiere “a lo último de cada cosa, i.e., lo primero fuera de lo cual no es posible encontrar ninguna parte de ella, y lo primero dentro de lo cual están cada una de sus partes”. Esta idea sugiere que el límite es un todo que es el resultado de un agregado de partes y, no obstante, fuera de este todo no es posible encontrar nada que, agregándosele a ese todo, dé como resultado algo más completo que el agregado de las partes que se encuentran dentro de este todo. Precisamente porque el límite es un todo, es absurdo decir que hay algo fuera de ese todo que al sumársele al todo mismo dé como resultado algo mejor y más completo que el todo⁹. Y en correspondencia con esta idea geométrica de lo que es el límite, Aristóteles explica, junto con la idea de que la excelencia y el bien completo no pueden ser aventajados en sus tipos por algo más,¹⁰ que el fin completo es “aquel fuera de lo cual no es posible encontrar ninguna de las partes que le son propias” (1021b12).

Ahora bien, inmediatamente después de que Aristóteles explica la diferencia entre los fines a secas, los fines finales y el fin mejor, afirma que la *eudaimonía* es autosuficiente (*autarkeia*) porque se basta a sí misma e incluye en sí todo lo deseable en la vida. Esto no es más que repetir que la *eudaimonía* no requiere de ningún añadido de bienes para hacerla más completa y perfecta porque en sí misma contiene todos los bienes posibles. Creo que esto es lo que quiere decir el Estagirita en *Ética Nicomáquea* (y no sólo en la *Metafísica*) cuando afirma que ella no puede ser contada como un bien entre otros “porque si lo fuera, claramente sería mas

⁹ Para esta idea de que la *eudaimonía* no es un fin que se hace más perfecto o acabado cuando se le suma un bien o fin que no está integrado en ella, véase, Gavin Lawrence, “Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nichomachean Ethics* 1.7.1097b16-20”, en *Phronesis* vol. XLII n.1 1997.

¹⁰ En efecto, como nos dice el Estagirita, “un doctor es completo al igual que un flautista cuando no carecen de nada respecto a su propio tipo de excelencia”.

deseable por la adición de los bienes menores" (1097b17). La *eudaimonía* no es como un bien 'x' que se hace más deseable por la adición de un bien 'y'. Más bien, la *eudaimonía* es como un bien 'B' que contiene los bienes 'a', 'b', 'x', 'y', 'z'. Dentro de la lógica de elección aristotélica, es más deseable la suma del bien 'x' y el bien 'y' que tan solo el bien 'x' o el bien 'y' porque la suma de estos bienes es algo más perfecto y completo que cada uno de esos bienes; pero si la *eudaimonía* incluye en sí lo más deseable en la vida, no puede equipararse con un bien 'x' o un bien 'y'.

Y aquí viene la cuestión crucial en relación con la *eudaimonía* y el concepto de límite. Cuando Aristóteles afirma en *Ética Nicomáquea* que la *eudaimonía* es autosuficiente, explica que no llamamos autosuficiente a aquél que vive una vida en solitario, sino la autosuficiencia se dice "en relación con los padres, hijos, mujer y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser político" (1097b10-11). Además, el Estagirita añade que es necesario que la *autarkeia* se halle limitada, porque si la autosuficiencia se dice en relación también con nuestros antecesores, descendientes y amigos de los amigos, iríamos hasta el infinito. Todo esto sugiere dos cosas. En primer lugar, que, dado que la autosuficiencia no se refiere a una sola cosa, i.e., un individuo o un solo bien, sino que se refiere a más de un solo individuo o un bien, la *eudaimonía* es autosuficiente en tanto que contiene más de un bien. Y en segundo lugar, así como Aristóteles ha dicho que una ciudad (que claramente implica autosuficiencia) deja de ser ciudad con cien mil habitantes, y de este modo, para que algo sea llamado ciudad tiene que hallarse limitada, la *eudaimonía* también, en tanto bien autosuficiente, debe encontrarse limitada. Así, tenemos que si la *eudaimonía* es autosuficiente, entonces, contiene más de un bien y se encuentra limitada. Pero ya que ella es límite porque no existe ningún bien mayor por encima de ella, no puede hallarse limitada por algo más, por lo que su límite está dado por sí misma. En efecto, si

- (1) la *eudaimonía* es autosuficiente, y
- (2) para que algo sea autosuficiente tiene que estar necesariamente limitado, se sigue que
- (3) la *eudaimonía* es algo limitado.

Pero además, dado que

- (4) no hay ningún fin por encima de la *eudaimonía* al que ella se encuentre subordinada, y
- (5) el que un fin que esté subordinado a otro significa que el fin subordinado es limitado por el fin al que se subordina, entonces,
- (6) la *eudaimonía* no está limitada por algo más.

Lo que quiere decir que la *eudaimonía* tiene sus propios límites, esto es, es ella misma quien se auto-limita o regula.

(vii) Bien. Hasta ahora tenemos que la característica distintiva del fin mejor consiste en que es un objeto deseado por sí mismo pero nunca por algo más. También sabemos que justo por tal característica ese fin es limitado pero no por algo más. Por otro lado, hemos visto que efectivamente la *eudaimonía* es límite, y en tanto que es autosuficiente, la *eudaimonía* es un fin que se limita a sí mismo. Todo esto basta para que concluyamos que la *eudaimonía* es el mejor fin de todos y es por ella que no se produce un regreso al infinito en los objetos de deseo. Pero falta contestar una última cuestión que es vital para que sepamos por qué, sin la *eudaimonía*, los objetos de deseo son también vanos y vacíos y lo que esto quiere decir exactamente. Aristóteles nos ha dicho que sin la *eudaimonía* "el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vano y vacío." Esto quiere decir que la razón por la cual un deseo es vano y vacío consiste en que hay un regreso al infinito, y si hay un regreso al infinito, no hay un objeto de deseo que se limite a sí mismo. Por lo tanto, si la *eudaimonía* evita que los deseos sean vanos y vacíos, entonces, todos los deseos que no cumplan con las condiciones del fin de la *eudaimonía* no tienen límites fijados por ellos mismos, que es justo lo que significa que sean vanos y vacíos. ¿Es efectivamente este el caso?

En lo que respecta a los fines que únicamente son instrumentos, no se requiere de mucho argumento para probar que en sí mismos no tienen límites. Como un fin que es deseado por sí mismo es mejor que un fin que es tan solo deseado por algo más, basta que un fin no sea deseado por sí mismo para que la ausencia de un fin más final haga que tal fin sea vano y vacío. Los bienes que jamás son deseados por sí mismos necesitan de un bien más *teleios* que ellos para que se justifique por qué son deseados después de todo, y el límite de tales fines está determinado por el fin que ellos realizan. Esto es, el fin por el cual se llevan a cabo fines instrumentales especifica como se deben de llevar a cabo tales fines instrumentales justificándolos al mismo tiempo. Pero, ¿es cierto que los fines finales, que son deseados por sí mismos, también carecen de límites propios? Para contestar esta pregunta, es útil analizar por qué Aristóteles cree que el placer, el honor y la amistad, ejemplos de bienes que son perseguidos por sí mismos, necesitan de un fin más *teleios*.

En *Ética Nicomáquea* 1.5 Aristóteles refuta la idea de que el mejor bien consista únicamente en el placer (1096a10), pero las pruebas que él nos brinda para sostener tal

afirmación aparecen más claras en el libro diez. En 10.3 Aristóteles comenta, a propósito de la suposición de que el mejor fin consista en el placer, que "algunos pensadores dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado (*eis apeiron*) porque admite el más y el menos" (1173a15).¹¹ Aristóteles comparte la idea de que el mejor bien requiere poder determinarse; pero justamente critica la idea de que el placer sea el mejor bien de todos porque el placer en sí mismo es indeterminado. De acuerdo con la *Ética Nicomáquea*, el hecho de que el placer sea indeterminado porque admite el más y el menos no sólo significa que pueda realizarse excesivamente y que "en los hombres los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros" (1176a10-13); su indeterminismo también consiste en ser una "actividad humana que es incapaz de actuar constantemente"(1175^a5).

En lo que concierne al honor, igualmente en *Ética Nicomáquea* 1.5, Aristóteles escribe que el honor es un bien "superficial" porque "radica más en los que conceden los honores que en el honrado" (1095b23). Esta misma idea aparece en el libro octavo, pues Aristóteles comenta que la mayoría de los hombres quieren ser honrados por los poderosos a causa de obtener de ellos favores (1159a19). Pero la característica más importante que hace que el honor requiera de un fin más *teleios* aparece en 2.7. Aquí, el Estagirita comenta que el honor puede ejercitarse con exceso y de manera ilimitada, produciendo vanidad (1107b22).

En lo que respecta a la amistad, en *Ética Nicomáquea* 9.10, Aristóteles explica que para los casos de la amistad por utilidad y por placer resulta muy clara la necesidad de limitarlos porque por sí mismas estas actividades pueden excederse. La amistad por placer debe tener un límite –comenta Aristóteles– porque, al igual que el condimento en la comida, sólo un poco es suficiente (1170b26). Esta analogía con el condimento en la comida sugiere que así como al añadirle sal o pimienta con exceso a un alimento éste pierde todo su sabor y puede ser dañino, tener vínculos amistosos por placer en demasía repercute inevitablemente en que el placer vaya disminuyendo en grados y en que, al realizar con cada uno de los excesivos amigos los actos placenteros, se tendría como consecuencia un agotamiento corporal que resulta dañino para la salud y el vigor.

¹¹ Ya que no se puede determinar con precisión qué es el placer, Aristóteles afirma en *Ética Nicomáquea* 1.8 que justamente por eso "para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa" (1099a12).

En lo que concierne a la amistad por utilidad, Aristóteles explica que necesitan de un límite porque "devolver los servicios a muchos sería un trabajo laborioso y la vida no es bastante larga para hacer esto" (1170b25), y añade que un número de amigos en exceso sería "superfluo". El principio de la amistad por utilidad, devolver los favores a otros, no tiene límites por sí mismo porque no especifica cuantos amigos debemos de tener por utilidad para que devolver los favores a otros no sea un trabajo laborioso que nos lleve toda la vida.

El tercer tipo de amistad que Aristóteles considera, la amistad virtuosa, también requiere de un límite que no es dado por el principio mismo de lo que significa la amistad por virtud. Para ejemplificar la necesidad de límite en este caso de amistad, Aristóteles hace la analogía con una ciudad (analogía que ya hemos visto más arriba): ya que ni diez hombres llegan a constituir una ciudad ni ella persiste si la aumentamos en cien mil, "la pluralidad no es una unidad si no cae dentro de ciertos límites fijados" (1171a1), límites que consisten en el número con los que uno puede *vivir bien* en compañía. Ya que la amistad por virtud supone que los amigos se aman unos a otros por las excelencias que comparten y ellos prefieren ante todo pasar la vida conviviendo juntos, si se ejercita este tipo de amistad sin límite resultaría muy difícil convivir con un gran número de personas a la vez (1171a5). Al igual que sucede con el principio de la amistad por utilidad, el principio de la amistad por virtud, i.e., el amor que existe entre camaradas, no especifica su propio límite, sino sólo dice que la amistad por virtud es un bien muy valioso. Además, como puede verse, Aristóteles no nos está diciendo que el límite necesario que requiere este tipo de amistad consiste en pasar muy poco tiempo con los amigos, sino que deben ser pocos. Es decir, el límite que debe tener tal tipo de amistad, así como también los otros tipos, es cuantitativo y no cualitativo.

Ahora bien, ¿qué es lo característico de estos fines para que requieran un fin más *teleios* para que no sean ni vanos ni vacíos? La característica común que comparten es que todos ellos, para que sean realmente bienes, requieren de un límite que no se encuentra precisado en las actividades mismas.¹² La actividad del placer carece de límites propios porque es una actividad

¹² Aunque en los pasajes que hemos citado acerca de los fines finales Aristóteles no considera a la amistad como fin final, él piensa que la amistad es, dentro de todos los bienes externos, el mejor, y es una actividad, para el caso de la amistad por virtud más que en las otras dos formas de amistad, que tiene un fin en ella misma. Por otro lado, aunque estos tres ejemplos de fines que analizamos brevemente aquí son corporales (placer) y externos (amistad y honor) y de acuerdo con Aristóteles estos dos tipos de bienes carecen en sí mismos de límites, también Aristóteles en algún momento piensa, como veremos más adelante, que un bien del alma que es deseado también por sí mismo, i.e., la

que se encuentra indeterminada; el honor también lo es porque puede ejercitarse con exceso, y la actividad de la *philia* es también un fin que carece de límites propios porque tal actividad por sí misma no excluye la imposibilidad de ejercerse de manera excesiva o inapropiadamente, y en tal caso, ya no sería un bien. Así, si todas estas actividades requieren, para que sean actividades buenas, de una prescripción normativa en cuanto a su cantidad y que no se manifiesta en las actividades mismas, ello implica que son actividades buenas y valiosas sólo en tanto que se hallan limitadas por algo más.

Si tenemos en mente que los fines más *teleios* son los que limitan hasta donde se deben de llevar los fines inferiores, entonces la *eudaimonía* es aquello que determina los límites a todos los demás fines. En efecto, ya que por definición un fin que es deseado por sí mismo pero también por algo más es menos perfecto que un fin que es deseado por sí mismo pero nunca por ninguna otra cosa ulterior porque el menos perfecto se halla limitado por el más perfecto, la *eudaimonía* es aquel fin que limita los fines finales o, en todo caso, es en virtud de ella por lo que los límites de los fines finales están fijados.

Tenemos entonces que los fines que son deseados por sí mismos no necesariamente no son vanos ni vacíos porque pueden carecer de límites propios, como queda mostrado por los ejemplos de los bienes anteriores. Pero antes de terminar este apartado, quisiera mostrar una evidencia adicional de acuerdo con la cual algo es vano y vacío cuando carece de límites propios. En un pasaje de *Acerca del Cielo* (294a25-28), Aristóteles afirma que cuando se trata de dar explicación a un asunto que da cuenta de lo indeterminado (*eis apeiron*) porque no contiene sus propios límites, lo único que se produce es que las explicaciones sean vanas (*mataios*). Llevado esto al ámbito del movimiento o la acción, cuando los fines son indeterminados, esto es, que no contienen sus propios límites, entonces quiere decir que son vanos. No obstante, si los fines que son indeterminados porque en sí mismos no tienen límites da por resultado que sean vanos y vacíos, la única forma por la cual dejan de ser objetos de deseo vanos y vacíos y convertirse en bienes es porque hay algo que sirve para limitarlos. Justamente porque en sí mismos no contienen sus propios límites, no podría decirse coherentemente que no son deseos vanos y vacíos si sólo se persiguieran por sí mismos. Y ya que la *eudaimonía* es aquello que evita que los deseos sean vanos y vacíos porque se encuentran limitados por ella, el placer, el honor y la amistad, y en

contemplación filosófica (*theoria*), requiere de un límite porque en exceso puede resultar dañino y por consiguiente deja de ser un bien.

general, los bienes corpóreos y los bienes externos, no son deseos vanos y vacíos cuando quedan limitados por la *eudaimonía*.

La *eudaimonía*, de este modo, al ser el límite que evita que todos los objetos de deseo sean indeterminados, i.e., vanos y vacíos, tiene la función de regularlos, de hacer que no se desborden en el exceso y sin límite. Y al ser algo limitado y constituido por partes, tal parece ser que la *eudaimonía* es un todo en donde cada una de sus partes queda regulada justamente por algo que se encuentra dentro de ese todo. Pero, ¿cuáles son las partes que integran el fin completo de la *eudaimonía* y cómo es que quedan reguladas las partes que lo integran para que a sí misma se autolimita?¹³ Esto es lo que analizaremos en el próximo capítulo, no sin antes aclarar un poco a lo que me refiero con la idea de que la *eudaimonía* es un fin determinado por la razón.

IV

La *eudaimonía*: objeto de deseo determinado por la razón

Hasta el momento, creo que ha quedado claro que si la *eudaimonía* es el objeto de la *boulesis*, y la *boulesis* es un deseo de la razón, entonces la *eudaimonía* es un deseo racional. En este último apartado del capítulo, quiero decir algo acerca de la idea de que la *eudaimonía* es un objeto de deseo determinado por la razón o un fin que es dictado por la razón práctica.

En el mismo pasaje en el que Aristóteles afirma en la *Ética Nicomáquea* que el Bien supremo es la *eudaimonía* (1095a20), añade que lo que significa la felicidad es ampliamente discutido y no lo entienden del mismo modo el vulgo y los sabios. Aunque Aristóteles no discute que el Bien supremo es aquel que lleva el nombre de felicidad, esto es, comparte la idea de muchos sobre el significado intensional del Bien supremo, sí discute lo que significa tal cosa en el sentido extensional. Para la mayoría, comenta Aristóteles, la felicidad es una cosa obvia y

¹³ Hasta el momento, el lector podría ya intuir que, si se ha dicho que la relación entre el fin completo de la *eudaimonía* con los fines finales consiste en un vínculo de parte todo, y la *eudaimonía* entendida como límite es un todo compuesto por partes, entonces, las partes que integran a la *eudaimonía* son los fines finales. Esto lo veremos con más detalle en el capítulo siguiente.

simple, "como el placer, el honor o la riqueza". Además, el desacuerdo sobre el significado de lo que es la felicidad, entre la opinión popular, no se mantiene meramente en la esfera de identificarlo con un bien simple, sino que también se manifiesta en el hecho de que una misma persona puede cambiar de parecer respecto a lo que es la felicidad: pensará que es la salud cuando se encuentre enfrena o pensará también que es la riqueza cuando se encuentre en la pobreza.

En la sección inmediatamente posterior, Aristóteles vuelve a retomar la discusión sobre el significado de lo que es la felicidad, argumentando ahora que la idea común sobre lo que es la felicidad puede sintetizarse en tres diferentes acepciones que se juzgan a partir de los tres principales tipos de vida: la vida entregada al placer, la vida entregada al honor y la vida entregada a la contemplación. Aquellos que piensan que la felicidad es el placer porque su vida está dedicada a tal cosa, son, de acuerdo con Aristóteles, esclavos de sus gustos al preferir una vida que es más adecuada a las criaturas no racionales que racionales porque los animales no humanos sólo discriminan en términos de placer y de dolor.¹⁴

Por otro lado, aquellos que piensan que es el honor, ciertamente tienen un refinamiento un tanto más alto que aquellos que piensan que es el placer, pues justifican su pensamiento con la creencia de que el honor es el fin de la política. No obstante, argumenta el Estagirita, el honor no puede ser la felicidad porque, además de que el honor radica más en los que conceden los honores que en el honrado (1095b24) y "adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatarse", la mayoría de los hombres que persiguen los honores lo hacen "para persuadirse a sí mismos de que son buenos" aunque de hecho no lo sean. Después de esto, el Estagirita escribe que el análisis de lo que es la contemplación lo dejará para más adelante.¹⁵

Sin embargo, lo que tienen en común los diferentes significados extensionales de la palabra felicidad que Aristóteles refuta es algo más fuerte que aquello que los distingue. En efecto, aunque los más refinados creen que la felicidad consiste en un bien diferente al bien que suponen los que no son tan refinados, no se distinguen por mucho en el significado que le otorgan

¹⁴ Véase la nota 20 del capítulo primero.

¹⁵ Es hasta el libro diez de la *Ética Nicomáquea* en donde Aristóteles retomará este asunto. Lo que significa la contemplación será analizado también el próximo capítulo.

a la felicidad porque ambos, tanto los refinados como los menos, comparten la característica de que la felicidad consiste en el ejercicio de un único bien.¹⁶ Ciertamente, Aristóteles piensa que el modo como él entiende la *eudaimonía* es el ejercicio de un Bien, pero a diferencia de como lo piensan todos los demás, si la felicidad es el mejor bien de todos, no puede reducirse la actividad de ese Bien al ejercicio de un único bien.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la idea de que la *eudaimonía* aristotélica es un bien determinado por la razón? El hecho de que la felicidad para Aristóteles no pueda ser la actividad de un único bien responde la pregunta. La *eudaimonía* aristotélica es un fin determinado por la razón porque el modo como Aristóteles entiende la felicidad es el resultado de un análisis que sólo puede ser llevado a cabo por la razón.¹⁷ A lo que nos referimos aquí con análisis no es otra cosa más que lo siguiente. Si la suma de dos bienes particulares, 'x' y 'y', es mejor que la actividad del bien 'x' sin incluir la actividad del bien 'y' o viceversa, el mejor bien de todos será aquel que contenga la suma de todos los bienes particulares.¹⁸ La felicidad no puede consistir en un único bien porque afirmar tal cosa es contrario a decir, lo que manifiestamente también suponen los que piensan que la felicidad se reduce a una única actividad, que la felicidad es el mejor bien de todos. Es contradictorio afirmar que el mejor de todos los bienes es la actividad de un único bien porque por definición, para el caso de los bienes, un bien que es compuesto es mejor que un bien simple. Además, si es también un acuerdo común que la felicidad es vivir bien, y vivir bien es una actividad, no podrá vivirse bien si la actividad por la que se supone que se vive bien no perdura. Es contradictorio afirmar que se vive bien cuando la actividad, si es que se ejerce, no es constante o requiere de muchos sacrificios, y esto sucede cuando se da cuenta únicamente de un bien simple, como sucede con el honor, el placer o la riqueza, porque para obtener cada uno de estos bienes se puede pasar por un sinnúmero de males además de que, al ser simples, es muy difícil que perduren dadas las vicisitudes de la vida.

El concepto de *eudaimonía* de Aristóteles no cae en estas contradicciones porque el análisis de tal concepto se sigue de las proposiciones de que la felicidad es el mejor bien de todos y de que la felicidad es vivir bien. De este modo, por ser la *eudaimonía* aristotélica el resultado

¹⁶ Simplemente, lo que hace que los refinados se distingan de los que no son refinados, consiste en que los refinados son aquellos que consideran que la felicidad no es algo enteramente animal, o sea, los que piensan que la felicidad es algo distinto al placer.

¹⁷ Véase, J. L. Ackrill, "Aristotle on *Eudaimonía*", en Amelie Oksenberg Rorty (Ed), *Op Cit*, p.22

¹⁸ En este sentido, la *autarkeia* de la *eudaimonía* es algo que se sigue de tal análisis.

de un análisis conceptual, la *eudaimonía* es un Fin determinado por la razón y por ello es un deseo de la *boulesis*.

Sintetizando. Este segundo capítulo tenía por objetivo mostrar por qué Aristóteles piensa que existe un Bien supremo y por qué es legítimo que podamos decir que tal Bien, que es la *eudaimonía* y el objeto de la *boulesis*, es límite.

En la primera sección, vimos que, de manera contraria a como piensa Platón, el Bien *per se* no puede ser una mera Idea porque, de acuerdo con Aristóteles, el Bien supremo tiene que ser algo realizable. El argumento por el cual el Estagirita deduce la necesaria existencia de un Bien supremo como algo a realizar puede resumirse del siguiente modo. Aristóteles piensa que toda acción y elección se realiza en virtud de algún fin, pero los distintos fines por los que se realizan las artes, las acciones y las investigaciones están subordinados a su vez a otro fin. De acuerdo con el Estagirita, la subordinación de los fines a otros fines no sólo quiere decir que el fin superior incluye a los demás fines, sino también que ese fin superior le prescribe a los fines inferiores cómo deben de realizarse y qué es lo que deben de evitar. Sin embargo, Aristóteles cree que debe existir un Fin o Bien supremo porque si tal Bien no existiera se produciría un regreso al infinito que traería como consecuencia que los objetos de deseo fueran vanos y vacíos.

En la segunda sección, vimos que, dado que Aristóteles hace una relación de identidad entre objeto de deseo y fin, un deseo vano y vacío es un fin vano y vacío. De acuerdo con el Estagirita, aquellos fines que son vanos y vacíos en caso de no existir un bien que queramos por sí mismo y que sea lo mejor son dos tipos de objetos de deseo: los fines a secas, aquellos que siempre son deseados por algo más, y los fines finales, aquellos que siempre son deseados por sí mismos. Aristóteles coincide con muchos que el fin que es deseado por sí mismo y es el mejor de todos es la *eudaimonía*, lo que quiere decir que la *eudaimonía* evita que los fines a secas y los fines finales sean vanos y vacíos. Sin embargo, dado que un fin final es deseado por sí mismo y requiere de un fin más *teleios* para que no sea ni vano ni vacío, el fin mejor debe consistir en algo más que ser deseado por sí mismo. Esta característica por la cual el fin mejor es mejor consiste en que *nunca* es deseado por algo más. Así, tenemos que el fin que es deseado por sí mismo pero nunca por algo más, es el fin que evita que los objetos de deseo que siempre son queridos por algo más, como la riqueza, y los objetos que son deseados por sí mismos, como el honor o el placer, no sean ni vanos ni vacíos. Vimos también que la característica distintiva del fin mejor,

que nunca es deseado por algo más, es la que hace que tal fin evite el regreso al infinito porque en tanto que no hay nada por encima de él, es un fin que se limita a sí mismo. Además, al final de este apartado, explicamos que la relación que existe entre los fines a secas y los fines finales se puede poner en términos de medio-fin, en donde los medios son los fines a secas y los fines los fines finales. Pero la relación entre los fines finales y el fin mejor no puede ser de medio-fin porque los fines finales son deseados por sí mismos y por tal razón no son meramente instrumentales. De este modo, sugerimos que la relación entre los fines finales y el fin mejor es de parte-todo, en donde los fines finales son partes constitutivas del fin mejor.

En el tercer apartado, vimos que efectivamente la *eudaimonía* es el fin que evita el regreso al infinito porque cumple con las condiciones que se requieren para evitar el regreso: (i) que esté limitado, (ii) pero por sí mismo. Que es límite se sigue de que Aristóteles nos dice en la *Metafísica* que el concepto de límite es aquello en virtud de lo cual toda acción o movimiento se realiza, y dado que la *eudaimonía* es el fin de la acción, la *eudaimonía* es límite. A su vez, que la *eudaimonía* se autolimita se sigue de que la felicidad es autosuficiente, que de acuerdo con Aristóteles es algo limitado. Y así, dado que la autosuficiencia es una característica de la *eudaimonía* pero ella es el límite de las acciones, no puede haber nada más allá de ella, por lo que necesariamente se limita a sí misma. Además, en este mismo apartado vimos que la característica distintiva de los fines finales y los fines a secas por la cual requieren de un fin más *teleios* consiste en que tales fines carecen de límites propios, i.e., son en sí mismos indeterminados. Esto quiere decir que tales fines son vanos y vacíos si no existe un fin superior, el cual es la *eudaimonía*, que sirve para limitarlos o determinarlos. Es por esta razón por la que Aristóteles nos dice que los fines finales son deseados por sí mismos pero también por algo más, pues si sólo fueran deseados por sí mismos, entonces serían vanos y vacíos.

Por último, en la cuarta sección hemos dicho que Aristóteles entiende la *eudaimonía* como un fin determinado por la razón porque es el producto de un análisis intelectual. El Estagirita comparte la idea de muchos de que la *eudaimonía* es el mejor bien de todos y su ejercicio consiste en el bien vivir, pero justo por estas razones, no está de acuerdo con la opinión de muchos acerca de lo que significa ese bien en el sentido extensional. Aquí es donde encontramos la plena participación del intelecto práctico en la determinación de la *eudaimonía* aristotélica. En efecto, si la *eudaimonía* es el mejor bien de todos, no puede consistir en un bien simple porque Aristóteles piensa que por necesidad es preferible la suma de muchos bienes a un

Capítulo 2. La *Eudaimonía*: Fin Supremo y Límite.

solo bien; y si en efecto la realización de la *eudaimonía* consiste en el bien vivir, tal Bien no puede variar de tal modo que a veces se posea y a veces no, porque esto traería como consecuencia que tal Bien no se ejercita de manera constante durante la vida entera o que puede variar la de manera dramática, que es justamente lo contrario a el bien vivir. Estas dos cuestiones dan por resultado la idea de que la *eudaimonía* es un bien que incluye a todos los demás bienes y que autoregula y limita a cada uno de los bienes que incluye.

La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*

Introducción

En los capítulos precedentes hemos visto que la *eudaimonía* es un deseo de la razón práctica (*boulesis*), que es el Bien o Fin real de los seres humanos, es límite, es un Bien autosuficiente y por consiguiente por sí mismo limitado y que está constituido por partes. Restan sin embargo dos cuestiones sustanciales por aclarar. En primer lugar, se requiere saber cuáles son las partes que integran a la *eudaimonía*, y en segundo lugar, cómo es que se lleva a cabo su autoregulación para que se limite a sí misma. El propósito de este capítulo es analizar ambas cuestiones y señalar enfáticamente que el ejercicio de las acciones morales requiere que los deseos irracionales o apetitivos obedezcan la voz de la razón. Este aspecto es esencial para mostrar que la ética de Aristóteles supone el concepto de deber moral tal como lo entiende Kant.

Procederé como sigue. En la primera sección, veremos el tipo de partes o bienes que componen el Bien supremo de la *eudaimonía*. En la segunda sección, examinaré el argumento de la función (*ergon*) del hombre para aclarar en qué consisten los bienes del alma y la vida racional. La tercera sección estará dedicada a explicar la tipología de tres diferentes agentes que Aristóteles señala en virtud de las relaciones que pueden darse o no darse entre las partes que componen la vida racional, mientras que la cuarta, quinta y sexta secciones tienen como propósito analizar en qué consisten las excelencias de los bienes del alma y de la vida racional. Y por último, en la séptima sección, veremos la importancia capital de la excelencia de la razón práctica, la *phronesis*, para que la *eudaimonía* halle sus propios límites. Al final de este capítulo, espero haber mostrado suficientemente el papel esencial que desempeña la razón práctica para la realización de la *eudaimonía* porque solamente mediante ella es posible lograr la autosuficiencia del bien supremo debido a que mediante ella los bienes que lo integran hallan sus propios límites

y no se desbordan en el exceso o no se realizan de manera insatisfactoria.

I

***Eudaimonía*: Fin inclusivista y bienes dominantes**

Hemos visto ya que la *eudaimonía*, en tanto que es límite, está integrada por partes. Esta idea proviene de la explicación que Aristóteles nos brinda del concepto de límite en la *Metafísica*: un todo fuera de lo cual no es posible encontrar ninguna de las partes que le pertenecen. Pero, ¿cuáles son estas partes? De acuerdo con Aristóteles, estas partes son lo que hemos llamado fines finales en el capítulo anterior. Veámos ahora esta cuestión con más detenimiento.

En el libro primero de la *Retórica*, después de que Aristóteles ofrece varias definiciones de la *eudaimonía*, señala lo siguiente:

Por estas definiciones de la felicidad se sigue que sus partes constitutivas son: buen nacimiento, muchos amigos, buenos amigos, riqueza, buenos hijos, muchos hijos, una vejez feliz; así como también excelencias corporales tales como salud, belleza, fortaleza, poderes atléticos, y todo esto junto con fama, honor, buena suerte, y excelencia. Por todo esto una persona sería autosuficiente, pues le pertenecen tanto bienes internos como bienes externos, pues además de éstos no hay otros bienes. (Los bienes del alma y los bienes del cuerpo son internos. Buen nacimiento, amigos, dinero y honor son bienes externos). Además, decimos que debe poseer cierta fortuna para que su vida esté realmente asegurada (1360b18-30).

Este pasaje es seguido de una explicación de cada uno de estos bienes.

Sin embargo, Aristóteles no presenta en este pasaje su propia teoría acerca de lo que es la *eudaimonía*. Aunque incluye aquí los mismos bienes humanos de los que da cuenta en *Ética Nicomáquea* como las partes que componen a la *eudaimonía*, i.e., bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes externos (1098b12), no cuestiona la estructura interna de la felicidad en cuanto a la prioridad de cada una de sus partes.

Pero es en la *Política* en donde Aristóteles presenta su propio punto de vista respecto a la relación que guardan entre sí estos tres tipos de bienes. En 7.1, al discutir lo que es la vida más completa, nos dice lo siguiente:

Ciertamente, nadie pondrá en disputa la propiedad de la partición de los bienes que se separan en tres clases, los bienes externos, los bienes del alma y los bienes del cuerpo, así como tampoco nadie puede negar que el hombre feliz debe poseer los tres (...) Estas proposiciones son reconocidas casi universalmente tan pronto como son mencionadas, pero los hombres difieren sobre el grado o la relativa superioridad de este o ese bien. Algunos piensan que cierta cantidad de excelencia es suficiente, pero no establecen límite alguno a sus deseos de riqueza, poder, propiedad o reputación. A ellos debemos decirles que el hombre no adquiere la excelencia por la ayuda de bienes externos, sino los bienes externos por la excelencia, y de este modo, es más frecuente encontrar la felicidad en aquellos que tienen más cultivados sus bienes del alma y su carácter y se moderan en los bienes externos que entre aquellos que tienen muchos bienes externos pero que carecen de los bienes del alma. Pero además, esto no es únicamente una cuestión de experiencia, sino que está de acuerdo con la razón; porque los bienes externos tienen un límite y si se persiguen sin límite pueden causar mucho daño o en cualquier caso dejan de ser bienes (1323a24/1323b8).¹

Del mismo modo que en el pasaje de la *Retórica* Aristóteles asume que no hay controversia alguna en suponer, cuando se acepta que el mejor bien de todos es el que está compuesto por todos, que los bienes del alma, los bienes del cuerpo y los bienes externos son los bienes que integran el fin de la *eudaimonía*; pues aparte de estos bienes, no hay más. Pero a diferencia del pasaje de la *Retórica*, Aristóteles discute aquí la estructura jerárquica de las partes que la componen. En este inclusivismo de bienes Aristóteles no acepta que todos los bienes se encuentren en el mismo nivel: los bienes del alma son jerárquicamente superiores a los bienes del cuerpo y a los bienes externos, pues los bienes del cuerpo y los bienes externos son elegidos en virtud de los bienes del alma, y no viceversa.² Pero, ¿por qué Aristóteles tiene la idea de que los bienes del alma son superiores a los bienes corpóreos y externos?

En lo que toca a la supremacía de los bienes del alma sobre los bienes externos, Aristóteles afirma que no es verdad, como "algunos piensan", que los bienes externos carezcan de la necesidad de estar limitados y sólo cierta cantidad de bienes del alma sea "suficiente". Aristóteles encuentra objetable la versión popular de que el inclusivismo de bienes de la

¹ Nótese que Aristóteles explícitamente afirma aquí que todos los bienes externos necesitan de límites, y como es posible ejercerlos sin límite, ellos mismos, en tanto fines u objetos de acción, no contienen sus propios límites.

² Para Aristóteles, de este modo, no es suficiente que la *eudaimonía* sea un todo compuesto por partes. Aún incluso aquellos que podrían acercarse a su idea de que la felicidad es el mejor bien porque es la suma de todos los bienes, para que su representación de la *eudaimonía* sea verdadera requieren además suponer que estos bienes que la integran estén estructurados de una determinada manera, a saber, que los bienes del alma sean prioritarios a los bienes externos y a los bienes del cuerpo.

eudaimonía sugiere una persecución sin límite de bienes externos tales como el honor, la riqueza o el estatus. La objeción va en dos sentidos: en primer lugar, la experiencia muestra que los hombres verdaderamente felices son los que tienen más cultivados los bienes del alma que los bienes externos, y en segundo lugar, porque la razón muestra que los bienes externos son meramente instrumentos cuya persecución más allá de sus límites no hacen ningún bien y pueden producir mucho daño.³

Y en lo que respecta a la supremacía de los bienes del alma sobre los bienes del cuerpo, podemos citar el siguiente pasaje del *Protréptico*:

Una parte de nosotros es el alma y la otra parte el cuerpo; una manda y la otra es mandada, una utiliza a la otra que se presenta como instrumento. Y así, la utilidad de lo que es mandado y del instrumento siempre es relativa a lo que manda y a lo que utiliza. Del alma, una parte es la razón (la cual por naturaleza manda y emite juicios sobre nosotros), mientras que la otra parte, en cambio, es por naturaleza mandada; todo está bien ordenado de acuerdo con su propia excelencia –porque lograr la excelencia es lo mejor. Y efectivamente, cuando la más autoritativa y más honorable de las partes consigue su excelencia, entonces está bien ordenada. Ahora bien, la excelencia natural de aquello que por naturaleza es lo mejor, es lo mejor, y aquello que es por naturaleza lo más adecuado a gobernar es lo mejor, como el hombre lo es con relación a los otros animales; consecuentemente, el alma es mejor que el cuerpo (porque está hecha para gobernar), y del alma, aquella parte que posee razón y que piensa (*porque la razón es la que ordena y dice qué debe de hacerse o no hacerse*). La excelencia de esta parte es la que debe ser, para todos los seres en general y para nosotros, lo más deseable de todas las cosas, porque pienso que uno podría mantener que somos esta parte, sea ella misma o especialmente (B59-62).⁴

Como puede verse, Aristóteles piensa que el alma es mejor que el cuerpo porque el alma gobierna o manda al cuerpo. Los bienes del cuerpo no pueden ser superiores a los bienes del alma porque los primeros bienes son instrumentos que utiliza el alma, y de este modo, la opinión popular que consiste en suponer que los bienes del cuerpo pueden realizarse sin límite alguno no ha entendido que es contrario a la razón mantener que aquello que es meramente instrumento no puede carecer de límite. Pero además, en este pasaje el Estagirita añade que el mejor de los bienes del alma es la parte que posee razón y que piensa. En este sentido, la parte del alma que posee razón y que piensa es superior a los bienes corporales y externos.

³ Es cierto que la riqueza es para Aristóteles un bien instrumental, pero no es claro si la amistad, que Aristóteles considera como el mejor de los bienes externos, es también instrumental en el sentido de ser sólo medio.

⁴ Las cursivas son mías.

Ahora bien, si

- (1) entre los bienes que componen a la *eudaimonía*, los bienes del alma son jerárquicamente superiores a los demás bienes que la componen, y
- (2) dentro de los bienes del alma la parte que posee razón y que piensa es la mejor parte de todas las que integran el alma, se sigue que,
- (3) la parte del alma que posee razón y que piensa es el mejor bien de todos los que integran el bien de la *eudaimonía*.

Si añadimos a esto la idea de que son los bienes del alma los que regulan y limitan a los bienes del cuerpo y no al revés, entonces tenemos que algo constitutivo de la parte del alma que posee razón y que piensa funciona como un bien que regula y limita a todos los demás bienes que componen a la *eudaimonía*.

De este modo, las partes que componen a la *eudaimonía* son los bienes del alma, i.e., el ejercicio de la parte del alma que posee razón y que piensa, los bienes del cuerpo y los bienes externos, mismos que equivalen a lo que hemos llamado fines finales en el capítulo anterior.⁵ Como nos explica Ackrill, el hecho de que los ingredientes principales de la *eudaimonía* sean fines que se eligen por la *eudaimonía* no es incompatible con la idea de que esos bienes son fines en sí mismos, pues la *eudaimonía* está constituida por fines en sí mismos o fines finales.⁶ Pero a la vez, dado que los bienes del alma son jerárquicamente superiores a los otros dos tipos de bienes, los bienes representados por el ejercicio de la parte del alma que posee razón y que piensa son en estricto sentido la *eudaimonía*, pues cuando estos bienes se ejercitan, los demás bienes se realizan. En este sentido, la idea de Aristóteles es que la *eudaimonía* es un todo constituido por partes y una de esas partes, la *phronesis*, sirve para regular toda la estructura interna de bienes, además de que es en virtud de uno de los bienes del alma, la *theoría*, por el que los demás bienes se realizan.⁷ Pero para ver con más claridad esta cuestión, debemos empezar por analizar la función del hombre.

⁵ En efecto, por eso Aristóteles afirma que "los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud los deseamos por sí mismos pero también los deseamos a causa de la felicidad". Los honores y el placer son bienes externos y corporales respectivamente, mientras que las virtudes o excelencias morales, así como también las excelencias intelectuales, son bienes del alma. Y estos son fines finales porque son elegidos por sí mismos pero también a causa de la felicidad.

⁶ Véase, J.L. Ackrill, *Op.Cit.*, p19.

⁷ Como veremos, la excelencia de la razón práctica es aquella que regula todos los bienes que se requieren en virtud del fin de la contemplación. La *theoría* y la *phronesis* son las excelencias de los bienes del alma, y ambas son individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para la realización de la *eudaimonía* porque es por el fin de

II

El argumento del *ergon*

En la sección siete del libro primero de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles introduce el argumento de la función (*ergon*) del hombre para intentar aclarar qué es la *eudaimonía*. Aristóteles explica:

Decir que la felicidad es lo mejor parece algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se logra captar la función (*ergon*) del hombre (1097a21-25).

A continuación, Aristóteles desarrolla el argumento del *ergon*, el cual puede dividirse en tres partes.

La primera parte queda definida en 1097b25-28, en donde se explica que el caso de un flautista, un escultor y todo artesano -y en general de todos los que realizan alguna función o actividad-, revela que lo bueno y el bien están en la función.

La segunda parte queda definida en 1097b28-1098a7, en donde el Estagirita comenta que, así como en esos casos anteriores, el bien del hombre o lo bueno del hombre está en la función, "si es que hay alguna función que le es propia". Inmediatamente después, Aristóteles plantea lo siguiente:

¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio (*idion*). Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece también que ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, *obedece a la razón*, y por otra, *la posee y ejercita el*

hacer *theoría* por el que se realizan los bienes corpóreos y los bienes externos, pero estos fines no podrían determinarse ni realizarse en su justa medida si no es por la *phronesis*.

pensar. Y como esta vida racional tiene dos significados, hemos de afirmar que esta vida en el sentido de actividad es lo que queremos decir, porque este parece ser el sentido más apropiado del término.⁸

Como puede observarse, Aristóteles define el *ergon* del hombre utilizando un argumento que consiste básicamente en un razonamiento por eliminación. Dado que la función de cada cosa es algo que le es propia (*idion*) a esa cosa, esto es, algo que no comparte con ninguna otra cosa o criatura, la vida como una actividad de nutrición y crecimiento no puede ser la función característica del hombre porque comparte esas actividades con las plantas. Tampoco puede ser el *ergon* del hombre la vida sensitiva, porque este tipo de vida es también común a todo tipo de animal. Así, Aristóteles llega a la conclusión de que la función característica del hombre, algo que no comparte con ningún otro ser vivo, es la actividad de la razón. Este segundo argumento del *ergon* puede parafrasearse de la siguiente manera:

- (i) lo que no comparte el hombre con ningún otro ser vivo es la vida racional;
- (ii) pero la vida de la razón tiene dos partes: (a) la posesión de la razón y el ejercicio del pensamiento -que es la parte activa-, y (b) obedecer a la razón -que es la parte pasiva-;
- (iii) el *ergon* del hombre consiste en sentido estricto en la parte activa de la vida racional, por lo que
- (iv) el *ergon* del hombre consiste en la posesión de la razón y el ejercicio del pensamiento.

Finalmente, la tercera parte del argumento del *ergon* queda definida en el pasaje 1098a7-18, en donde Aristóteles explica:

Si, entonces, la función del hombre es una actividad del alma de acuerdo con, o no sin, el principio de la razón y si, por otra parte, decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute uno cualquiera o uno bueno, como es el mismo el acto del guitarrista y del buen guitarrista, y en general en todos los demás casos, *añadiéndose en cada uno la superioridad de la excelencia a la función* (pues es propio de un guitarrista tocar la guitarra y del buen guitarrista tocarla bien, y decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta vida es una actividad del alma y unas acciones que implican el principio de la razón, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y noblemente, y cada una se realiza bien según su propia excelencia); y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con su excelencia, y si las excelencias son varias, de acuerdo con la mejor y más completa, y además en una vida entera.⁹

⁸ Las cursivas son mías.

⁹ Las cursivas son mías.

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

Esta tercera parte del argumento puede resumirse así:

- (i) el *ergon* del hombre es una actividad del alma de acuerdo con, o no sin, el principio de la razón;
- (ii) lo que llamamos bien o bueno consiste en la ejecución del *ergon* de ese algo *más* su propia excelencia;
- (iii) el *ergon* de un hombre bueno consiste en las ejecuciones buenas y nobles, que no es más que decir que sus acciones se realizan en conformidad con la excelencia del principio de la razón; y por último,
- (iv) el bien humano (la *eudaimonía*) se traduce en ser una actividad del alma de acuerdo con la excelencia del principio de la razón, y si las excelencias (del principio de la razón) son varias, de acuerdo con la mejor y más completa.¹⁰

Las dos últimas partes del argumento del *ergon* son las más importantes para entender en qué consiste el bien supremo, pero requieren una explicación en algunos detalles. La primera cuestión que resalta es sobre la segunda parte del argumento, específicamente en la explicación que ofrece Aristóteles acerca de la parte racional del alma y que es justamente donde radica el *ergon* del hombre. Él explica que poseer la razón y pensar constituye en sentido estricto el *ergon* del hombre pero, antes de esto, establece que la vida racional tiene también otro sentido, a saber, obedecer a la razón. ¿Qué significa esto?

Y la segunda cuestión que resalta es que Aristóteles explica que la característica distintiva de un hombre bueno consiste en su actividad propia en tanto hombre, su *ergon*, más la excelencia de esa actividad, y si las excelencias son varias, de acuerdo con la mejor y más completa. Pero, ¿cuáles son estas excelencias y a que se refiere Aristóteles con la mejor y más completa excelencia? En lo que resta de este apartado analizaremos las partes que conforman la vida racional, esto es, veremos cuál es la parte del alma que escucha la voz de la razón y en qué

¹⁰ Sería un error pensar que la *eudaimonía* únicamente consiste en la actividad propia del hombre, i.e., la actividad del alma en conformidad con el principio de la razón. La actividad del alma de acuerdo con el principio de la razón es una condición necesaria pero no suficiente para la *eudaimonía*, pues además de esta actividad, requiere realizarse de manera excelente. De este modo, Aristóteles no cayó en la falacia naturalista de pasar de un hecho, la función característica del hombre, a algo que no es un hecho, la *eudaimonía*, pues este fin requiere de algo más que la mera actividad propia del hombre. Cfr. Alfonso Gomez-Lobo, "The Ergon Inference", en *Phronesis* Vol. XXXIV, n.2 1989. Es importante tener en mente que Aristóteles piensa que el bien humano es la excelencia más completa, y como veremos en el último apartado, tal excelencia incluye la *phronesis* y la *theoría*, pues siguiendo con el argumento de los bienes, es mejor y más completo un bien que sea la suma de dos bienes que uno u otro por separado. Además, por si esto no fuera suficiente, cada uno de esos bienes tiene por objeto cosas distintas, por lo que uno no presupone al otro.

consiste la vida activa de la razón, y dejaremos para los apartados V y VI la respuesta que versa sobre la excelencia de lo que en estricto sentido es el *ergon* del hombre, i.e., la parte activa de la vida racional.

Empecemos por analizar en qué consiste en sentido estricto el *ergon* del hombre, i.e., el ejercicio de la parte que posee la razón y que piensa. Esta cuestión ha quedado más o menos establecida en el primer capítulo de este trabajo, en donde vimos que lo propio del hombre consiste en la actividad del *nous*. El *nous*, de acuerdo con Aristóteles, se divide en práctico y teórico, y así tenemos que la parte activa de la vida racional consiste en la actividad teórica y práctica de la razón. No obstante, quisiera comentar una evidencia adicional que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* sobre esta división del *nous* y que apoya la lectura de que la actividad del alma de acuerdo con estas partes del *nous* es, estrictamente hablando, el *ergon* del hombre.

En el libro sexto, después de que Aristóteles comenta que en los libros anteriores ha tratado las excelencias morales, añade que ahora toca el turno de tratar las excelencias intelectuales. Pero antes de proceder a realizar esta examinación, nos dice que deben establecerse algunas notas preliminares sobre el alma, e inmediatamente después escribe lo siguiente:

Hemos dicho antes que son dos las partes del alma, aquella que posee la razón y aquella que es irracional; permítasenos ahora establecer una distinción similar dentro de la parte del alma que posee razón. Y permítasenos asumir que hay dos partes que poseen razón –una por la cual contemplamos el tipo de cosas cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra por la cual contemplamos cosas variables; *porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento*. A la primera vamos a llamarla científica y a la otra calculativa; porque ya que deliberar y calcular son la misma cosa, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta manera, la calculativa es una parte de la facultad que posee razón. Hemos de averiguar, por tanto, cual es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, porque esta es la excelencia de cada una (1139a3-16).¹¹

En este pasaje, Aristóteles claramente distingue aquello que es lo propio del hombre, su *ergon*, i.e., la parte del alma que ejercita y posee la razón, de aquello que es lo mejor o lo excelente del *ergon* del hombre. El *ergon* del hombre consiste en la parte del alma que posee razón, y esta parte se divide en razón científica y razón calculativa. A su vez, comenta

¹¹ Las cursivas son mías.

Aristóteles, ésta última puede también llamarse deliberadora. Aunque en este pasaje la división de la parte del alma que posee razón no queda expuesta en los mismos términos que en *De Anima*, i.e., *nous* práctico y teórico, sí apunta hacia aquella división. La razón que tengo para pensar en esto consiste en lo siguiente.

Como se ve, Aristóteles nos dice que la deliberación (*bouleusis*) y el calcular son lo mismo. En el libro tercero de la *Ética Nicomáquea*, el Estagirita explica que nadie delibera sobre las cosas que ocurren siempre de la misma manera, sea por necesidad o por naturaleza, así como tampoco nadie delibera sobre aquellas cosas que ocurren por azar; ya que el hombre es principio de las acciones, explica, "deliberamos únicamente sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer" (1112a31-34). Además, de acuerdo con Aristóteles, "el objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección (*prohairesis*), salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige" (1113a4-6). Así, vemos que la deliberación tiene que ver con la acción, y la *prohairesis*, el objeto de elección, es el objeto determinado por la deliberación y por ello es el mismo que el de la elección. Pero dado que la *prohairesis* es un deseo intelectual (como hemos visto en el capítulo primero), y sólo el intelecto práctico es el que puede desempeñar un rol importante en la determinación de la acción, la *prohairesis* es un deseo de la razón práctica. Y como la elección es el resultado de la deliberación, no puede darse el caso que la deliberación corresponda a una parte del alma distinta del *nous* práctico, pues sería incoherente suponer que el ejercicio de algo que no es racional o no práctico determine un objeto de deseo que es racional y práctico. Por ello, la deliberación es *nous* práctico.

En lo que respecta a la otra parte de la parte del alma que posee razón y que Aristóteles identifica con el intelecto científico, corresponde a aquella que recibe el nombre de *nous* teórico o razón especulativa en *De Anima*. En la *Metafísica* por ejemplo, Aristóteles señala que la ciencia natural es teórica (1026a6), y en la *Ética Eudemia* explica que el objeto del razonamiento teórico es la ciencia en general (1216b10-12). El objeto del *nous* teórico es la ciencia en general, y la razón científica es el *nous* teórico porque su actividad consiste en razonar sobre la base de principios que no pueden ser de otra manera, de aquello que es universal y necesario. De este modo, la razón teórica y la razón práctica son las dos partes de la facultad del alma que posee razón y que piensa, o dicho de otro modo, lo que constituye en estricto sentido el *ergon* del hombre.

Veamos ahora en qué consiste la otra parte de la vida racional, esto es, lo que significa obedecer a la razón. Por lo pronto, es claro que si la vida racional tiene dos acepciones, poseer la razón y obedecer a la razón son dos cosas distintas en el sentido de que no podemos decir que hay una parte que posee la razón y que piensa y otra parte que obedece a la razón si no estamos suponiendo que estamos tratando con cosas distintas, en este caso, partes del alma. Aplicando un método wittgensteiniano, no tendría sentido alguno decir que algo es obediente si no puede ser desobediente, y si decimos que algo o alguien desobedece u obedece tenemos por lo menos que asumir que hay algo que manda y hay otro algo que acata o no lo mandado. Esto es, sólo tienen sentido los conceptos de mandar u obedecer cuando se presupone que entre lo que es ordenado y lo que es acatado existen por lo menos dos cosas independientes, una que manda y otra que obedece, sin que esto quiera decir que no es posible que estas dos cosas independientes pertenezcan a un mismo tipo de clase. Así, no podríamos decir con algún sentido que la vida racional supone obedecer a la razón si la vida racional solo se compone de razón (¿cómo alguien podría obedecer o dejar de obedecer si lo que hace o no hace es necesario por sí mismo?), pero si podríamos decir que la vida racional supone obedecer a la razón si suponemos que la vida racional se compone de al menos dos cosas. Ya hemos visto que una de las partes de la vida racional supone la posesión y el ejercicio del *nous*; ¿cuál es el otro elemento faltante de la vida racional?

En *Ética Nicomáquea* 1.12, después de que Aristóteles señala que la facultad de nutrición y crecimiento no tiene ningún vínculo con la parte que posee razón y que piensa, señala lo siguiente:

Lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo en cuanto que la escucha y obedece; y así, cuando se trata del padre y de los amigos empleamos la expresión "tener en cuenta", pero no en el sentido de las matemáticas. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte participa de la razón, la parte racional también será doble: una primariamente y en sí misma; y la otra que puede obedecer a la razón del mismo modo como cuando obedecemos la voz del padre (1102b29-1103a3).

En este pasaje, además de que se reitera la idea de que la vida racional tiene dos partes, Aristóteles está afirmando que aquella parte que pertenece a la vida racional y sin embargo no es

en sí misma racionalmente activa pero participa de la actividad de la razón es la facultad desiderativa. Pero además, el Estagirita menciona que esta parte del alma que participa de la actividad de la razón es irracional. Tenemos entonces que lo irracional y lo desiderativo participan de la actividad de la razón. ¿Qué es lo que quiere decir esto? Que los deseos que se encuentran en la parte irracional del alma, el apetito y el impulso, participan de la vida activa de la razón en tanto que la escuchan y la obedecen. Recordemos que a pesar de que Aristóteles piensa que una clasificación de las partes que componen el alma debe incluir una parte que reúna a los deseos y sólo a ellos, también piensa que tanto en la parte racional como en la irracional hay deseos. El apetito y el impulso son deseos que pertenecen a la parte irracional del alma, y la elección y el anhelo son deseos que pertenecen a la razón. Así, lo que este pasaje nos está diciendo es que la parte del alma que pertenece a la vida racional pero no en sentido activo sino pasivo es aquella que tiene deseos irracionales, i.e., el apetito y los impulsos. Los apetitos y los impulsos pertenecen a la vida racional pero no porque ellos sean deseos racionales, sino porque cuando se posee razón y por tanto deseos racionales, los apetitos y los impulsos tienen que escuchar y obedecer la voz de la razón. Para Aristóteles, entonces, poseer razón en sentido activo significa que los deseos no racionales participen de la actividad de la razón, pero para una criatura que carezca de la posesión de la razón sus apetitos e impulsos no participarán en absoluto de la vida racional.

Ahora bien, lo que posibilita a Aristóteles decir que algo irracional es parte de la vida de la razón consiste justamente en que aquello que es irracional comparte una característica con la posesión y el ejercicio del pensamiento, a saber, los deseos voluntarios. Por decirlo de algún modo, el que los deseos voluntarios de la facultad desiderativa estén presentes tanto en la facultad racional como en la facultad irracional es como afirmar que ambas facultades hablan el lenguaje de los deseos voluntarios, y por ello, puede haber un tipo de comunicación entre ambas ¿Pero qué tipo de comunicación? Estrictamente normativa. El apetito no sólo escucha la voz de la razón en virtud de que, al hablar el lenguaje de los deseos voluntarios, puede mantener una charla con la razón porque ésta también habla el lenguaje de los deseos voluntarios. Lo que afirma Aristóteles es que el apetito *debe* obedecer la voz de la razón porque los deseos de la razón son *más* voluntarios que los deseos que se encuentran en la parte irracional del alma.

Aquí debe enfatizarse que cuando Aristóteles está hablando de la parte del alma que participa de la vida activa de la razón dice que la escucha y la obedece en el mismo sentido en

que empleamos la expresión "cuando se trata del padre y de los amigos." La parte desiderativa no racional del alma "tiene en cuenta" lo que la razón prescribe, y este "tener en cuenta" se usa en el mismo sentido en el que decimos que el hijo escucha al padre y en el que se escucha a un amigo. Además, continúa Aristóteles, para este caso la expresión "tomar en cuenta" no se utiliza en el mismo sentido que en las matemáticas, pues no estamos escuchando una verdad del razonamiento teórico, sino estamos escuchando una verdad del razonamiento práctico. En este sentido, seguir los preceptos de la razón práctica, y que nuestros deseos irracionales obedezcan a tales preceptos, es como seguir la voz de un padre que nos educa moralmente.

III

Agentes incontinentes, continentes y temperantes

Tenemos entonces que ejercitar una auténtica vida racional no sólo significa poseer *nous* práctico y *nous* teórico, sino también significa, en el ámbito práctico, que los deseos apetitivos del alma escuchen y obedezcan la voz de la razón. En este sentido, el ejercicio del *ergon* práctico presupone una participación de los deseos irracionales en tanto que sean gobernados por la parte que posee razón y que piensa. Debido a que esta cuestión es de suma importancia para los propósitos que persigue este trabajo -pues es dentro de este contexto en donde sostengo que la ética aristotélica puede ser también pensada como deontológica al igual que la kantiana-, a continuación quisiera mostrar, haciendo uso de la clasificación de tres diferentes agentes que Aristóteles identifica en su pensamiento práctico, que el pensamiento ético del Estagirita está construido sobre una base que consiste al menos en una división bipartita de la naturaleza humana (que se encuentra presente en el modo como Aristóteles divide la vida racional) que Kant comparte y sólo por la cual el concepto de deber tiene sentido en su ética, como veremos en el capítulo cuarto.

Aristóteles piensa, como vimos en el pasaje del *Protréptico*, que debido a que la razón es la mejor y más digna parte de nosotros, i.e., la parte de la vida racional que posee razón y que piensa, tenemos que seguir siempre sus preceptos sobre lo que ordena y prohíbe gobernando de este modo nuestra conducta, lo que quiere decir que los deseos apetitivos o irracionales del alma

participen de la actividad de la razón. Sin embargo, en su pensamiento práctico el Estagirita distingue varios tipos de comportamientos y agentes en virtud del modo como se relacionan la parte del alma que posee razón y que piensa y la parte del alma que es irracional pero que por naturaleza puede participar de la razón. Para que haya una auténtica vida racional, como hemos dicho, se requiere que la parte racional que posee razón y que piensa gobierne a la parte desiderativa irracional del alma, pero por un lado no siempre se da el caso de que la parte que posee razón y que piensa gobierne a la parte irracional (lo que implica que no hay, en el ámbito práctico por supuesto, un verdadero ejercicio del *ergon*, sin que esto quiera decir que el *ergon* deja de ser lo propio del hombre) y por otro lado existen diferentes matices en el modo como responde la parte irracional del alma cuando es gobernada por la parte que posee razón y que piensa, matices que dan lugar a diferentes tipos de agentes.

Teniendo en mente el pasaje arriba citado en el que Aristóteles afirma la existencia, en una parte de nuestra alma, de una facultad irracional que tiene que ser persuadida por la razón (se trata de esta parte que, al ser persuadida por la razón, forma parte de la auténtica vida racional), encontramos también en el libro primero de la *Ética Nicomáquea* el siguiente pasaje que da cuenta de los diferentes modos en que participan en la conducta, por un lado, la parte irracional del alma que tiene que participar de la parte que posee razón y que piensa para que haya auténtica vida racional y, por otro, la parte que posee razón y que piensa:

Elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre *continente* como en el *incontinente*, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues de la misma manera que los miembros paráliticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los apetitos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; *más, quizá, también en el alma debemos de considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste*. Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre *temperante* y varonil, pues en él todo concuerda con la razón (1102b13-27).¹²

Como puede observarse, Aristóteles nos habla aquí de al menos tres tipos de actitudes o comportamientos que dan lugar al menos a establecer una tipología de tres tipos diferentes de

¹² Las cursivas son más.

agentes, a saber, los continentes, los incontinentes y los temperantes, mismos que se distinguen entre sí por las posibles formas en que pueden manifestarse las relaciones de la parte del alma que posee razón y la parte desiderativa irracional del alma que tiene que escuchar y obedecer la voz de la razón para que la vida racional en el ámbito práctico sea auténtica.

Comencemos por analizar la característica de los agentes acráticos o incontinentes. Aunque Aristóteles afirma que los objetos de deseo que persigue el acrático son normalmente apetitivos debido a que tienen que ver con placeres corporales (como queda claro en *Ética Nicomáquea* 7.9 y en *Magna Moralia* 2.6) y son contrarios a los objetos de deseo de la parte que posee razón, el Estagirita distingue dos tipos muy distintos de *akrasía*. Un agente es acrático cuando, o bien hace cualquier cosa sin haber deliberado previamente sobre cómo debe comportarse, o bien ha deliberado previamente acerca de cómo tiene que comportarse y a pesar de que ha decidido tomar el curso de acción que ha sido determinado por su deliberación, realiza un movimiento local que va en contra de ella. Mientras que en el primer caso los incontinentes o débiles de voluntad son aquellos que actúan impulsivamente *no* realizando un ejercicio racional sobre cómo es que tienen que actuar (y tal ejercicio daría lugar a un principio de acción cuyo objeto sería contrario al del deseo apetitivo), en el segundo caso los incontinentes son aquellos que *si* han realizado un ejercicio racional que conlleva a la prescripción de un principio de acción cuyo objeto también es contrario al del deseo apetitivo, pero a pesar de que entienden la voz de la razón y saben lo que ella dice, sus apetitos no la obedecen. Esto provoca que, si la razón dice que debe alcanzarse A y no B, en donde A es un objeto de deseo de la razón y B un objeto de deseo del apetito, se perseguirá B y no A. La voz de la razón manda el movimiento en un sentido; pero como es más fuerte el apetito, el movimiento no se lleva a cabo por la dirección de la razón sino se lleva a cabo en dirección del objeto del apetito.¹³ El agente acrático representa el caso en el que los deseos apetitivos del alma no escuchan o desobedecen la voz de la razón, por lo que este caso manifiesta una rebelión absoluta de lo que tiene que ser gobernado, i.e., los deseos

¹³ No hay contradicción al decir que los deseos racionales son más voluntarios que los deseos irracionales y decir que a veces ocurre, como lo muestran los incontinentes, que el apetito sea más fuerte que los deseos racionales. La expresión 'más fuerte' tiene que entenderse no en el sentido de que los objetos del apetito a veces son más voluntarios que los objetos de los deseos de la razón, sino tiene que entenderse en el sentido de que tenemos tendencias por nuestra propia naturaleza que se resisten a seguir los preceptos de la razón, y estas tendencias son a veces más fuertes que la razón aunque sean menos voluntarias que los objetos de deseo de la razón.

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

irracional, hacia lo que, por ser lo mejor en nosotros, tiene el rol de gobernar, i.e., la razón. En la conducta del acrático, la parte irracional del alma que tiene que cooperar con la parte que posee razón y que piensa para lograr el ejercicio de una auténtica vida racional en sentido práctico, no mantiene ningún tipo de relación con la parte que posee razón y que piensa. Aunque tal agente delibere sobre lo que tiene que hacer, y deliberación supone el uso de la parte activa de la vida racional, en su comportamiento no hay ninguna participación de la razón en su sentido activo.

El segundo tipo de agente que Aristóteles distingue en el pasaje es el continente. En *Ética Nicomáquea* 7.8, Aristóteles explica que en contraposición del incontinente, existe otro tipo de agente que se atiene a sus convicciones racionales y no se deja llevar por sus deseos apetitivos, argumentando que mientras el estado del incontinente es malo, el del continente es bueno (1151^a25). Pero aunque el continente se distingue del incontinente en tanto que el primero no se deja llevar por objetos placenteros y el segundo sí, estos dos estados se parecen en tanto que en las almas de ambos agentes, tanto del continente como del incontinente, existen tendencias desiderativas apetitivas que van en contra de los deseos y principios de la parte activa de la vida racional. Aristóteles pone de manifiesto esta cuestión en *Ética Eudemia* 2.8, en donde argumenta que si bien tanto el continente como el incontinente actúan bajo tendencias internas conflictivas por ser mutuamente opuestas, sin embargo, el continente se resiste a sí mismo de los apetitos placenteros actuando conforme a lo que prescribe la parte activa de su razón y el incontinente se resiste a sí mismo de actuar conforme a lo que prescribe la parte activa de su razón realizando una conducta conforme a los deseos apetitivos (1224^a33). De este modo, el estado interno en el que se halla el continente al realizar su conducta es de lucha, porque a pesar de que la parte irracional que tiene que ser gobernada para el logro de una auténtica vida racional de hecho está gobernada, existe una resistencia de los deseos apetitivos por ser gobernados. Esto es, la parte pasiva de la vida racional es gobernada por la parte activa de la vida racional pero bajo resistencia, lo que supone que, puesto que los deseos apetitivos tienen por objeto lo placentero, el agente continente no siente ningún placer al actuar bajo el principio de la razón. Esta lucha genera ciertamente el conflicto interno, pero los deseos apetitivos no se rebelan como en el caso del incontinente. Aristóteles piensa que la conducta del continente es buena porque a final de cuentas, a pesar del conflicto interno que existe en su alma, lleva a cabo lo que la razón en su sentido activo prescribe. En tales circunstancias, la relación que se establece en el caso del continente entre los deseos apetitivos que tienen que cooperar con el ejercicio de la razón para la

realización de una auténtica vida racional y el ejercicio activo de la razón, es quizá muy parecida a la relación que existe entre un aparato legislativo que ordena el acatamiento de un tipo leyes y un grupo de civiles que saben que las leyes decretadas son buenas tanto para ellos como para el bien común, pero las siguen a regañadientas debido a que tales preceptos se contraponen a intereses no racionalizados. No está de más insistir que aunque el continente reprime sus deseos apetitivos al seguir los preceptos de la razón y el incontinente reprime la voz y el ejercicio de su razón al seguir sus deseos apetitivos, Aristóteles afirma que ambos agentes producen un movimiento local voluntario y no por compulsión, puesto que uno u otro de los elementos de la vida racional (la parte que posee razón y que piensa y la parte que tiene que escuchar y obedecer a la razón) producen tal movimiento y ambos se encuentran en nosotros por naturaleza (1224b29).

En lo que respecta al agente temperante, Aristóteles nos dice lo siguiente en *Ética Nicomáquea* 7.9:

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término continente se aplica análogicamente al hombre temperante. En efecto, tanto el continente como el temperante son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales, pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro, el continente, siente deseos apetitivos pero no se deja arrastrar por ellos (1151b35/1152^a4).

De acuerdo con este pasaje, el agente continente y el agente temperante se parecen en que ambos no hacen nada contrario a lo que la parte activa de la vida racional prescribe por causa de los deseos apetitivos, pero se distinguen en que el agente temperante no tiene malos deseos y el continente si los tiene. La distinción entre ambos agentes también puede ponerse, como lo hace Aristóteles en *Magna Moralia*, en términos de que mientras el agente temperante se autocontrola en su conducta por medio de la razón al igual que el agente continente, sin embargo, el autocontrol que manifiesta el agente continente en su conducta no lo hace ser temperante:

Por supuesto, el hombre temperante es el que se autocontrola. Pero el hombre que se autocontrola no es solamente aquel que, cuando se hallan deseos apetitivos en él, los reprime de acuerdo con la razón, sino también aquél que es de tipo tal que, aunque no tiene malos apetitos, los reprimiría si es que llegan a surgir. Pero es el temperante el que no tiene malos deseos, mientras que el que se autocontrola puede tener malos deseos. De este modo, el autocontrol

acompaña la moderación, y por eso decimos que el temperante es el que se autocontrola, pero el que se autocontrola no es por eso mismo temperante (1203b12-20).

Así pues, tenemos que el agente incontinente es aquel que, en su primera clasificación, se comporta de manera contraria a su razón cuando delibera o, en su segunda clasificación, se comporta de manera contraria a lo que diría su razón si deliberara, pues tanto el uno como el otro se dejan llevar por sus deseos apetitivos; el agente continente es el que, a pesar de que tiene deseos apetitivos, no se deja llevar por éstos porque se comporta de acuerdo con lo que su razón prescribe, y el agente temperante es aquel que, al igual que el continente, se autocontrola en su comportamiento por seguir los preceptos de su razón, pero a diferencia del continente, no tiene malos apetitos. En esta tipología de agentes, sólo el incontinente carecería de una auténtica vida racional.

Sin embargo, a pesar de que en el hombre temperante no existen deseos que se opongan a los deseos de la parte activa de la vida racional -como si existen en el caso del incontinente y del continente-, la tipología del hombre temperante no está excluida del mismo modelo bipartita de la vida racional, caracterizado por una parte que posee razón y que piensa y otra parte que tiene que cooperar con ella, que se manifiesta claramente en los casos del agente acrático y del agente continente. Esto es, a pesar de que el agente temperante no tiene malos deseos, ello no quiere decir que en la parte de su alma donde radica la vida racional no está dividida en una parte que posee la razón y que piensa y otra parte que tiene que cooperar con aquella y que son independientes y autónomas.¹⁴ La razón por la cual los agentes temperantes no padecen de la lucha interna que se lleva a cabo en los agentes continentes e incontinentes no se debe a que en la parte de su alma en donde se encuentra la vida racional no exista una parte desiderativa independiente y autónoma que puede oponer resistencia a lo que la parte activa de la vida

¹⁴ El hecho mismo de que en *De Anima* y en todo su *corpus* ético Aristóteles distinga entre deseos racionales y deseos irracionales pone de manifiesto que los objetos desiderativos de la parte irracional del alma son autónomos e independientes de los objetos desiderativos de la parte racional del alma. Además, teniendo en cuenta que los deseos apetitivos tienen normalmente por objetos el placer, y estos deseos son compartidos por animales no racionales, se sigue que tener capacidad racional no implica la posesión de deseos apetitivos, por lo que es fácil concluir que los deseos apetitivos son independientes de los deseos de la razón y autónomos. Para tener una idea muy esclarecedora de que Aristóteles se compromete efectivamente con la tesis de la división bipartita del alma en racional e irracional y que son autónomas e independientes entre sí, véase, Ricardo Salles, "Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la *akrasía*", en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 15, 1997. UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

racional prescribe, sino se debe a que las dos partes que conforman la vida racional se encuentran en armonía la una con la otra. Y esta armonía no es producto de que la naturaleza haya puesto en ciertos agentes deseos apetitivos que por casualidad tienen los mismos objetos que los deseos de la parte activa de la razón, sino esta armonía se debe a que el hombre temperante ha sido educado de tal modo que el gobierno que ejerce la parte activa de su razón sobre la parte pasiva ha generado que la parte pasiva no desee nada contrario a lo que establece la parte estrictamente racional. Así, el hecho de que el agente temperante no tenga malos deseos no quiere decir que la parte activa de la vida racional no gobierne a la parte pasiva, sino que la parte pasiva ni se rebela ni se opone ante los preceptos de la parte que posee razón y que piensa. Lo que tenemos que ver aquí es que aceptar una armonía entre dos partes del alma i.e., que lo irracional pueda armonizar con lo racional, es completamente independiente del hecho de que existan dos partes del alma que son independientes y autónomas y que, debido a que por naturaleza una de ellas se opone a la otra, lo racional tenga que gobernar a lo irracional y que lo irracional tenga que escuchar y obedecer a la razón. Ni siquiera la tipología del agente que posee sabiduría práctica carece de esta dualidad de la vida racional, y por tanto también en él la parte pasiva de la vida racional se halla gobernada por la parte activa de la vida racional.

IV

Las excelencias morales

En el libro segundo de la *Ética Eudemia*, Aristóteles afirma que las excelencias morales "pertenecen a aquella parte del alma que es irracional pero que obedece a la parte que posee razón" (1220a10), y en *Ética Nicomáquea* 2.2 añade que aunque la práctica de las excelencias morales no es competencia de la razón teórica, es claro que los actos en que se manifiestan van de acuerdo con la recta razón (*ortho logos*) práctica, que no es otra cosa sino, como Aristóteles nos dice en 6.13, la *phronesis* (o la prudencia).

Por otro lado, en *Ética Nicomáquea* 2.1, Aristóteles nos explica que "ninguna de las excelencias morales se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por hábito" (1103a20-23). No por naturaleza, ni en contra de la

naturaleza –comenta Aristóteles-, las excelencias morales se producen en nosotros; sino más bien, estamos adaptados por naturaleza para recibirlas y perfeccionarlas.¹⁵

Aristóteles distingue a las excelencias morales de las disposiciones naturales señalando que en el caso de éstas últimas "adquirimos primero la potencialidad y luego ejercemos la actividad", mientras que en el caso de las primeras las adquirimos ejercitándolas. Así, por ejemplo, para el caso de los sentidos, que es una disposición natural, nosotros no decimos que adquirimos la vista o el oído por haber visto muchas cosas o escuchado otras tantas, como si fuera por la actividad de ver o escuchar como adquirimos la vista o el oído. Más bien, las actividades de escuchar y de ver se ejercen porque tenemos los sentidos de la vista y del oído. En cambio, es practicando las excelencias morales como son adquiridas: así como nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara, nos dice el Estagirita, "de un modo semejante, practicando la justicia es como nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la valentía, valientes" (1103b1).

Pero, ¿por qué la excelencia moral, que requiere de hábito, pertenece a la parte no activa racional del alma pero que participa de ella? Porque los apetitos se han educado de tal modo que el gobierno de la parte activa de la razón sobre ellos ha generado que la disposición apetitiva que originalmente y de manera autónoma tenía por objeto algo indeterminado, tenga ahora por objeto lo que la razón autónomamente desea modificando, así el objeto indeterminado por uno determinado. En efecto, en *Ética Nicomáquea* 2.9, después de que escribe que dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil, y, en cambio, "darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil", el Estagirita escribe el siguiente pasaje en relación con la idea de que la excelencia moral es el ejercicio de una conducta contraria respecto al objeto natural del apetito:

¹⁵ En *Ética Nicomáquea* 6.13, Aristóteles hace una distinción entre excelencias morales y excelencias naturales. Como lo indica el término, las excelencias naturales son aquellas que cada uno tiene por naturaleza, y es por ello que decimos que "desde nacimiento somos justos, moderados valientes y todo lo demás"(1144b8). No obstante, Aristóteles afirma que aunque tales modos de ser incorporen cualidades morales, "buscamos algo más que sea lo bueno en estricto sentido, i.e., buscamos la presencia de esas cualidades de otra manera". Esto quiere decir que aunque se tenga una disposición natural hacia la valentía o la justicia, al no estar guiados tales comportamientos por la recta razón no son actos buenos en estricto sentido. Como veremos, Kant también piensa que si no hay una buena voluntad por detrás de las acciones, lo que no es otra cosa que decir sino que la acción no se realice por deber, por mucho que se tengan inclinaciones hacia lo que se llama el bien (lo que más o menos equivaldría a las excelencias naturales aristotélicas), éstas no son buenas en estricto sentido.

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más fácilmente llevados, pues unos los somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras. Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que aguardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad [...] Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio (1109b1-12).

Aristóteles afirma que para que la excelencia moral pueda ejecutarse, hay que aguardarse en todos los casos del sentimiento de placer y de dolor tirando en contra de él. Esto se debe a que por el placer y dolor que sentimos por nuestro modo natural de ser, tenemos tendencias naturales hacia la persecución de algunas cosas y hacia otras que rechazamos. Por tendencia natural o deseo apetitivo natural (lo que en lenguaje kantiano corresponde por analogía con las inclinaciones), una persona podría tender a considerar como doloroso el acto de valentía por ejemplo, pero si se ha habituado a tirar en el sentido contrario a tal tendencia en las circunstancias en las que la razón manda lo que la situación reclama de él, i.e., que sea valiente, entonces, llegará un momento en que la persona en cuestión ejercitará la excelencia moral de la valentía porque habrá logrado cambiar el objeto natural de su deseo apetitivo por otro. Así, la excelencia moral puede ponerse en términos de llevar a la práctica aquello que es contrario a los objetos que por tendencia natural, dado nuestro sentimiento de placer o de dolor, solemos perseguir o rechazar porque hacerlo es lo que la razón manda debido a su objeto de deseo, sin que esto quiera decir que se extirpa la facultad apetitiva misma. Simplemente quiere decir que su objeto se transforma al ser gobernada tal disposición desiderativa por la parte activa de la razón.

Este pasaje me permite pasar a explicar la idea aristotélica de que las excelencias morales son el justo medio, esto es, son acciones que no se realizan en exceso y tampoco se realizan defectuosamente. El siguiente pasaje deja en claro esta cuestión:

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de las cosas el destruirse por efecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud; así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, la virilidad y las demás excelencias: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; así mismo, el que disfruta de todos los placeres y no

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio (1104a11-26).

Yo creo que la idea de que las excelencias morales son acciones que se producen por el justo medio es el corolario de que las excelencias morales se pueden llevar a cabo sólo cuando hemos tirado en contra de nuestras tendencias naturales. Me explico. Si seguimos nuestra tendencia natural provocada por sentimiento de dolor (sentimiento que es provocado por la representación del acto valiente por ejemplo), tenderemos a no realizar el acto moral y el precepto de la razón se destruiría por defecto, mientras que si seguimos nuestra tendencia natural provocada por el sentimiento de placer (sentimiento que nos provoca la representación de ser valientes más de lo debido, i.e., ser temerarios), tampoco tenderemos a realizar el acto moral y el precepto de la razón se destruiría por exceso. Sin embargo, esto no quiere decir que se está suponiendo la tesis de que una persona puede tener la tendencia natural hacia el miedo y al mismo tiempo tener la tendencia natural hacia la persecución de actos temerarios, como si el justo medio para una persona consistiera en el balance de dos tendencias naturales opuestas que tiene. Más bien quiere decir que, para las personas que tienen una u otra de estas tendencias naturales provocadas por el sentimiento de placer o de dolor, sólo podrán ejercer las virtudes morales cuando hayan podido transformar, mediante el gobierno de la razón, el objeto de deseo placentero o el objeto de deseo doloroso por el objeto de deseo de la razón. Como por tendencia natural se tiende o al miedo o a los actos temerarios, la excelencia moral del acto de valentía no puede consistir en haber transformado también el objeto de deseo opuesto a la tendencia natural que de hecho se tenga, pues la existencia en una persona de una tendencia natural presupone la no existencia de la opuesta en la misma persona. Así, el ejercicio de la excelencia moral, aunque es el justo medio entre dos tipos de tendencias opuestas, no quiere decir que consiste en el equilibrio de dos tendencias naturales opuestas que existen en una persona, porque tales tendencias en una persona se excluyen mutuamente.

En 2.7, Aristóteles considera otros ejemplos de excelencias morales como el término medio entre el exceso y el defecto: en relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad; en cuanto al honor y al deshonor, el término medio es la magnanimidad (*megalopsuchia*). Además de estas acciones, Aristóteles comenta que hay otras tres disposiciones

intermedias que se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, i.e., la veracidad¹⁶, la gracia y la amabilidad. Y por último, señala que también hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto a ellas. El libro cuarto de la *Ética Nicomáquea* está dedicado a estudiar con cierta profundidad la mayoría de las excelencias morales que Aristóteles presentó en el libro segundo, y en el libro quinto introduce la excelencia moral de la justicia y desarrolla distintas concepciones que pueden tenerse de tal concepto. No obstante, no interesa para mis propósitos hablar de cada una de las excelencias morales que Aristóteles considera; mi interés más bien consiste, en lo que resta de este apartado, en señalar la importancia de la *prohairesis* para la ejecución de las excelencias morales.

En *Ética Nicomáquea* 2.4, el Estagirita amplía más la explicación de lo que son las excelencias morales. Después de señalar que uno podría preguntarse "cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados", Aristóteles introduce el siguiente pasaje:

Las acciones, de acuerdo con las excelencias, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, *si sabe lo que hace*; luego, *si las elige, y las elige por ellas mismas*; y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente (...) Así, las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados (1105a29-1105b9).¹⁷

Las excelencias morales lo son no sólo en virtud de que se realizan practicando el término medio; sino más importante aún, las excelencias morales consisten en que se eligen por sí mismas. Aristóteles piensa que para que una persona pueda considerarse como alguien que

¹⁶ La veracidad es también una acción moral en la ética de Kant, y al igual que ocurre con la magnanimidad, Aristóteles y Kant piensan que la veracidad es producto de hacer algo contrario a nuestros apetitos e inclinaciones.

¹⁷ Las cursivas son mías. Enfatizo este punto porque, como veremos, Kant piensa que una acción moral es aquella que es motivada por el deber (*Pflicht*) y que consiste en la realización de una acción por el principio de la razón misma. De este modo, si entendemos el concepto de deber no sólo dentro del contexto en el que no necesariamente se lleva a cabo una acción dictada por la razón (como Kant lo entiende bajo el infinitivo *sollen*), sino también dentro del contexto en el que se lleva a cabo una acción por el principio de la razón misma, la ética de Aristóteles no sólo es una ética que puede entenderse bajo el concepto de deber kantiano en relación con lo psicológico (*sollen*) sino también bajo el concepto de deber kantiano como razón para actuar en tanto que el Estagirita piensa que lo que le da valor moral a una acción es que sea *elegida* por ella misma. Estos usos que da Kant al concepto de deber se aclararán más adelante.

practica la justicia y las demás excelencias morales -y por tanto ejercer la excelencia de obedecer a la razón-, se requiere ante todo *prohairessthai*, i.e., elegir el acto de justicia. No es suficiente que se haga lo que un hombre virtuoso haría, sino que se requiere elegir la misma acción que un hombre virtuoso elegiría. Y en relación con lo que un hombre virtuoso elegiría, en 2.6 Aristóteles insiste que la excelencia moral "es un estado concerniente con la elección, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decide el hombre prudente"o que tiene sabiduría práctica (1107a1-3).

V

La *phronesis*

Pasemos ahora a analizar la excelencia del *ergon* del hombre, la parte del alma que posee razón y que piensa.

En *Ética Nicomáquea* 6.3, Aristóteles nos dice que las excelencias intelectuales consisten, además del arte (*téchne*), el conocimiento (*episteme*) y el entendimiento intuitivo (*noûs*), en la sabiduría práctica (*phronesis*) y en la sabiduría filosófica (*sophia*), y comenta que la *sophia* es una combinación de la *episteme* y del *noûs* (1141b1). Pero lo más importante de este pasaje para los propósitos de este trabajo es que Aristóteles identifica la sabiduría práctica con la excelencia del intelecto práctico y la sabiduría filosófica con la excelencia del intelecto teórico. Comencemos por examinar la excelencia del intelecto práctico, la *phronesis*.

En *Ética Nicomáquea* 6.10, Aristóteles explica que la sabiduría práctica es normativa porque su fin consiste en determinar lo que *debe* o no *debe* hacerse (1143a8). Por supuesto que la *phronesis* implica mucho más que la mera continencia porque ser sabio en sentido práctico supone necesariamente ser temperante, pero Aristóteles afirma reiteradamente en toda su obra *Ética* que el agente con sabiduría práctica jamás puede ser al mismo tiempo incontinente porque sus deseos irracionales son absolutamente gobernados por la razón práctica, y por ello es quien ejercita las excelencias morales. En 6.1 podemos encontrar esta última afirmación de manera implícita. Dentro del contexto en el que Aristóteles explica que debe de elegirse siempre el punto medio, escribe lo siguiente:

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

En todos los estados que hemos mencionado [las excelencias morales], como en todas las demás cosas, hay una marca a la que el hombre, quien posee razón, mira, y por la cual afloja o intensifica su actividad de acuerdo con ella, y hay un límite que determina el medio que decimos que es intermediario entre el exceso y el defecto, de acuerdo con la recta razón (*ortho logos*) (113820-25).

Por otro lado, en 6.5 Aristóteles explica quién puede ser llamado con toda propiedad sabio en sentido práctico de la siguiente manera:

La característica del hombre que posee sabiduría práctica consiste en que es capaz de deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no de manera parcial únicamente, como cuales son buenas para la salud o el vigor corporal, sino también sobre aquellas que lo son para el bien vivir en general (1140a25-28).

Lo primero que salta a la vista es que el hombre con sabiduría práctica o aquel que es prudente delibera bien. Ya que razón calculativa es deliberar, y razón calculativa es razón práctica, la excelencia de la razón práctica consiste en deliberar de manera excelente. Además, este pasaje pone de manifiesto que el hombre prudente delibera bien sobre las cosas provechosas para la vida no sólo en sentido parcial, sino también en sentido general. Justo porque el hombre prudente delibera excelentemente sobre lo bueno para la vida en sentido parcial y en sentido general, la *phronesis* significa deliberar excelentemente en sentido parcial y en sentido general:

El deliberar bien es pensado como una cosa buena; porque es este tipo de corrección de la deliberación lo que es la excelencia de la deliberación, aquello que tiende al logro de lo que es bueno (...) Más aún, es posible deliberar bien en un sentido absoluto o con referencia a un fin particular. La excelencia de la deliberación en su sentido absoluto es aquella que tiene éxito con referencia al fin supremo, mientras que la excelencia de la deliberación en un sentido particular es aquella que tiene éxito con relación a un fin particular (1142b20-32)

La excelente deliberación en sentido absoluto se distingue de la excelente deliberación en sentido particular en que para la primera el objeto por el cual se delibera es el bien supremo, mientras que para la segunda el objeto es un bien simple o un fin final. Ya que la deliberación supone la representación del fin que se quiere lograr con la acción deliberada (1112b15), se sigue que si el hombre prudente puede ejercer ambas excelencias de la deliberación, entonces, el hombre prudente sabe cuales son los fines particulares que son buenos para la vida porque sabe

cuál es y en qué consiste el fin perfecto. Quisiera enfatizar aquí el punto sobre la necesidad de que se tenga una representación de lo que es el fin para que la deliberación pueda ejercitarse. El hecho de que la deliberación sólo es sobre aquello que conduce a los fines y no sobre los fines (1112b12), no quiere decir que el objeto de la deliberación no es con relación a los fines, sino al contrario: presupone que se lleva a cabo en virtud de la representación previa de un fin. El médico no delibera sobre el fin de si debe de curar o no; delibera para saber cómo lograr el fin de la mejor manera, pero si no tuviera el fin de curar y no supiera que tal cosa consiste en atacar una enfermedad del cuerpo, no tendría sentido decir que delibera para saber lo que tiene que hacer. Simplemente, si se careciera de la representación de un fin, la deliberación no podría determinar el objeto que se elige porque todo objeto que se elige es por un fin, i.e., por el fin que nos representamos de cierta manera y por el cual se delibera. Esto significa que el hombre prudente, al deliberar, lo hace para alcanzar los fines que sabe que son buenos. Por esto, Aristóteles nos dice en 7.10 que el hombre prudente se distingue porque sabe y porque también actúa (1152a8), pero del modo como se debe de actuar en circunstancias particulares (6.7 1141b15).¹⁸

Ahora bien, justamente porque el hombre prudente sabe en qué consiste el fin supremo y actúa en conformidad con su conocimiento, sus acciones se distinguen de aquel que sólo percibe lo que tiene que hacer en circunstancias particulares por experiencia.¹⁹ En efecto, el hombre prudente realiza la acción particular de manera correcta no porque percibe, por medio del recuerdo de hechos similares, lo que tiene que hacer, sino porque lo hace bajo la representación del bien supremo y de lo que se requiere para realizarlo previa deliberación (1141b16-21). De este modo, así como la posición del blanco es de manera universal lo que determina cómo debe de estar la posición angular del arco y la fuerza que requiere la cuerda para que la flecha dé en la marca -independientemente de las circunstancias particulares en que se dispara intencionalmente una flecha-, de la misma forma, la acción particular del hombre prudente está determinada por el conocimiento de la *eudaimonía* (1094a23-24). Esta analogía con el arquero la vuelve a introducir

¹⁸ Aristóteles repetidamente insiste a lo largo de su obra ética que la acción tiene que ver con particulares. Esto puede resultar distinto a la idea kantiana de imperativo categórico, pero no quiere decir que la acción moral, aunque tenga que ver con particulares, no suponga de algún modo lo mismo que supone el imperativo categórico, a saber, el concepto de deber.

¹⁹ En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que por la memoria la experiencia se produce en los hombres (980b28) y que la experiencia es conocimiento de individuales (981a15).

Aristóteles cuando menciona, en 6.12, que aunque la sabiduría práctica no puede ser identificada con la habilidad, sin embargo no existe sin ella (1144a29). Por habilidad, el Estagirita entiende "la capacidad de hacer las cosas que tiendan hacia el blanco que hemos puesto ante nosotros y dar en él", y añade que la habilidad no puede formarse sin la ayuda de las excelencias morales, que implican, insisto, que los deseos de la parte irracional del alma sean gobernados por la razón.

Esto me permite pasar a otra característica distintiva y sustancial de la *phronesis*. Hemos visto que, de acuerdo con Aristóteles, el agente prudente o con sabiduría práctica es aquel que ejerce las excelencias morales. Pero además de esto, Aristóteles piensa que las excelencias morales siempre van juntas, por lo que cuando existe el ejercicio de la *phronesis* todas las excelencias morales están presentes (1145a2). Este argumento también puede presentarse del siguiente modo. En 6.12 Aristóteles afirma que la sabiduría práctica tiene por objeto lo noble (*to kalon*), y en *Ética Eudemia* 4.15, al hablar de las excelencias morales, añade que la nobleza es la perfecta excelencia porque es la combinación de todas ellas (1248b8). Así, si la *phronesis* tiene por objeto lo noble, y lo noble es la excelencia que resulta de todas las excelencias morales en tanto que los actos que las distinguen consisten en ser elegidos por sí mismos, el hombre prudente ejercita todas las excelencias morales. En otras palabras, el hombre prudente es el que obedece en todas las circunstancias la voz de la razón y no se deja llevar por sus apetitos (como Aristóteles ha dicho, el agente prudente nunca puede ser al mismo tiempo incontinente).

Pero, ¿qué es lo que quiere decir que el ejercicio de las excelencias morales está determinado por la sabiduría práctica? Que el acto de valentía por ejemplo, que es una virtud o excelencia moral, no significa enfrentar cualquier situación de peligro por cualquier razón, sino significa enfrentar la situación justa por la razón correcta. En efecto, después de que Aristóteles explica en 3.7 que lo que provoca miedo puede ser de algo que está más allá de las fuerzas humanas o de algo que esté dentro de las fuerzas humanas, añade lo siguiente:

El hombre valiente es el que menos teme, entre todos los hombres, de las cosas. Por ello, aunque él sienta temor sobre cosas que están en poder del hombre, las temerá como debe temer y como la razón lo dice, y se enfrentará a ellas por el fin de lo que es noble. Porque este es el fin de la excelencia. Pero es posible temerlas más o menos, así como también temer algo que no es tan terrible como parece serlo. De las faltas que se cometen unas consisten en temer lo que uno no debería, otras en temer como no deberíamos, otra en tener miedo cuando no deberíamos, y así. El hombre, entonces, que enfrenta las cosas correctas y tiene miedo ante las cosas correctas y con el correcto

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

propósito, de modo correcto y en el tiempo correcto, es valiente. Porque es el hombre que siente y actúa de acuerdo con los méritos del caso y en la dirección que la razón manda (1115b10-20).

El que la razón dicte qué debe temerse, cómo y en que momento, implica que se reconozca que eso que se teme, cómo y en que momento, es lo justo y lo viril, además de que debe ser todo eso en virtud del tipo de vida general que se tenga como fin. De este modo, no podemos saber qué situación requiere de valentía, qué grado de miedo debemos de sentir y en qué momento si, por no ser sabios en sentido práctico, no tenemos una visión global de lo que es la *eudaimonía*. Como nos explica Richard Sorabji, el hombre que sólo tiene experiencia y carece de la representación de lo que es el bien vivir en general logrará tan sólo un éxito limitado en ver la situación requerida de valentía o de cualquier otra actividad, y por lo tanto, no ejercitará las excelencias morales.²⁰

Para aclarar más esta explicación de lo que es la *phronesis* quisiera ilustrar su funcionamiento. Como vimos en el primer capítulo, Aristóteles piensa que la cadena del pensamiento práctico se manifiesta a manera de silogismo. En *Ética Nicomáquea* 6.12, el Estagirita comenta que la concepción del fin o bien mejor (*to ariston*) es representado por el prudente como premisa mayor (1144a32). Esto sugiere que el prudente se representa la felicidad como el mejor bien de todos porque es la suma de todos los bienes o fines finales. A su vez, el juicio "la justicia es un bien" por ejemplo, jugaría el rol de premisa menor porque tal bien es constitutivo del Bien supremo. No obstante, para que el acto de justicia se lleve a cabo, se requiere de otra premisa menor que establezca, por un tipo de conocimiento o percepción, qué es exactamente lo que se tiene que hacer para llevar a la práctica ese acto en circunstancias particulares. Este conocimiento es el que indica los medios para ser justos, por ejemplo, "se pagan 200 dólares por hora laboral". Por lo que la conclusión sería el dar a B lo que le corresponde por sus horas laborales. Dar la proporción exacta depende de un conocimiento sobre la relación que existe entre trabajo hecho por hora, pero este conocimiento debe estar determinado por la concepción de la *eudaimonía* porque no cualquier medio (fin a secas) es compatible con ella ni con el acto de justicia. El hombre prudente delibera de manera excelente cómo realizar el acto de justicia bajo la representación del fin de la justicia, y el fin de la justicia

²⁰ Cfr, Richard Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en Amelie Oksenberg Rorty (Ed) *Op. Cit.*, p.207.

es lo que se elige en virtud de saber cómo realizar la *eudaimonía* porque ha deliberado sobre lo que es constitutivo del Fin supremo. Así, la deliberación en sentido absoluto da como resultado elegir aquello que conduce a la realización de la representación del fin mejor, i.e., el conjunto de todos los bienes dentro del cual se halla el bien de la justicia, mientras que la deliberación en sentido particular da como resultado elegir aquello que conduce a la realización de la representación de un bien particular, como puede ser el fin de la justicia.

Pasemos ahora a analizar la excelencia de la otra parte del *ergon* del hombre, el intelecto teórico.

VI

Sophia y theoría

En *Ética Nicomáquea* 6.7, Aristóteles explica que los hombres que ejercitan la excelencia de la razón teórica no son precisamente los más consumados en cada arte, sino los que son sabios teóricamente en general, o sea, "no dentro de un campo determinado ni en ningún otro aspecto limitado"(1141a11). Pero, ¿en qué consiste el ejercicio de la excelencia del intelecto teórico? Aristóteles responde así:

Es claro que la sabiduría es, en rigor, la más acabada de las formas del conocimiento. De aquí se sigue que el hombre sabio debe saber no solamente lo que se sigue de los primeros principios, sino que también debe de poseer un conocimiento acerca de los primeros principios mismos. De esta manera, la sabiduría debe ser entendimiento intuitivo combinado con conocimiento –conocimiento de las cosas más altas y cabeza de todo saber (1144a16-20).

De acuerdo con este pasaje, la sabiduría filosófica consiste tanto en el conocimiento de los primeros principios como de lo que se sigue de ellos.

A diferencia de lo que sucede con la *phronesis*, Aristóteles no dedica muchas páginas en el libro sexto de la *Ética Nicomáquea* para explicar en qué consiste la *sophia* en relación con la *eudaimonía*. Por lo que se ha dicho de la *phronesis*, queda claro que esta excelencia es indispensable para la *eudaimonía* porque la sabiduría práctica consiste en saber cuál es el mejor

bien de todos y en actuar en consideración de él mediante el ejercicio de las excelencias morales. Al igual que sucede con la *phronesis*, uno esperaría que Aristóteles señalara las características esenciales de la *sophia* por las cuales él piensa que esta excelencia es indispensable para saber lo que es la *eudaimonía* y realizarla. Por supuesto, no podemos esperar que Aristóteles nos diga que la *sophia* tiene que ver con la producción de la acción porque en *De Anima* nos ha dicho que el objeto de la razón teórica no tiene nada que ver con la acción. A lo sumo, y bajo una situación un tanto forzada, uno podría esperar que nos dijera que la *sophia* tiene que ver con la *eudaimonía* en el aspecto teórico, esto es, que gracias a la sabiduría filosófica podemos teorizar acerca de lo que es la felicidad.

Sin embargo, en *Ética Nicomáquea* 6.12, cuando Aristóteles discute la utilidad de las excelencias intelectuales, afirma que la sabiduría filosófica no tiene como objeto la contemplación de ninguna de las cosas que pueden hacer a un hombre feliz (1143b19). Así, si la excelencia de la razón teórica no tiene por objeto lo que es la felicidad, ni tampoco es ella quien tiene el papel de decir lo que debe o no debe de hacerse en un sentido práctico porque no tiene nada que ver de manera directa con la acción, y mucho menos se relaciona con los apetitos y en general con los deseos irracionales, ¿cuál es la razón por la que Aristóteles piensa que la *sophia* es necesaria para la *eudaimonía*?

La respuesta a esta cuestión aparece en el último libro de la *Ética Nicomáquea*. En 10.7, encontramos el siguiente pasaje:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la excelencia, es razonable suponer que debe ser de acuerdo con la mejor excelencia; y ésta será la mejor cosa en nosotros. Ya sea el intelecto o algo diferente el elemento que es pensado que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y da noticia de las cosas nobles y divinas, ya sea eso mismo algo divino o el elemento más divino en nosotros, la actividad de esta parte de acuerdo con su propia excelencia será la felicidad completa. Y ya hemos dicho que esta actividad es contemplativa (1177a11-18).

De acuerdo con este pasaje, la actividad contemplativa es la excelencia más divina del alma²¹ y por ello el ejercicio de esta actividad será la felicidad perfecta. Y en un pasaje inmediato

²¹ Pero sorpresivamente para el caso de los seres humanos no es la más completa porque, como veremos, no es autosuficiente.

posterior, Aristóteles identifica a la actividad contemplativa con la sabiduría teórica y la filosofía (1177a24). Este pasaje sugiere que aunque la sabiduría filosófica no tiene por objeto a la felicidad, la felicidad consiste en su ejercicio mismo. Pero, ¿qué es lo que justifica a Aristóteles decir que la felicidad es también actividad contemplativa? El pasaje citado lo anuncia: es la actividad más divina en nosotros. Sin embargo, para que no exista un *gap* en la idea de que la felicidad es actividad contemplativa, no basta decir que la actividad contemplativa es lo más divino en nosotros; se requiere decir también que la divinidad es feliz porque contempla. Esta afirmación queda explícita en el siguiente pasaje, también en el libro diez:

Que la felicidad completa es actividad contemplativa resulta claro por las siguientes consideraciones. Se asume que los dioses son por encima de todo bienaventurados y felices; pero, ¿qué tipo de acciones debemos asignarles a ellos? ¿Acaso actos de justicia? ¿No parecería absurdo que los dioses hicieran contratos y regresaran depósitos? ¿Acaso actos de hombres valientes, en los que enfrentan peligros y toman riesgos porque es noble hacerlo? ¿O actos liberales? ¿A quién le darán ellos? Sería muy extraño pensar que tuvieran dinero o cualquier cosa de ese tipo. ¿Y cómo podrían darse entre ellos acciones temperantes? *¿Qué no es acaso impropio adjudicarles estas acciones puesto que no tienen malos apetitos?* Y si hubiéramos de recorrer todas las demás excelencias, veremos que todo cuanto atañe a ellas es mezquino e indigno de los dioses. Sin embargo, todos creen que ellos viven y por tanto que son activos y no duermen como Endimión. Ahora bien, si a un ser vivo se le quita la acción, y más aún, la producción, ¿qué es lo que queda si no es la contemplación? Así pues, la actividad de Dios, que sobrepasa en bienaventuranza todas las demás, no puede ser otra sino contemplar. Y por consiguiente, de las actividades humanas, la más parecida a esta será la más feliz (1178b8-23).²²

Dado que Dios no necesita de nada (*Ética Eudemia* 1249b15), y cualquier necesidad revela la imperfección de una cosa, Dios es perfecto. Ahora bien, ya que Dios vive, Dios ejercerá alguna actividad, y puesto que él es perfecto, la actividad que realizará es perfecta. La actividad que realiza Dios es contemplar, su *ergon* no consiste en nada más que eso, y así, la

²² Las cursivas y las negritas son mías. Nótese que Aristóteles está afirmando aquí que la divinidad, al contrario de los hombres, no tiene malos apetitos. Justo porque Aristóteles piensa que los hombres tienen malos deseos, en el sentido en que son contrarios a los deseos de la recta razón, hacer lo que la razón dicta puede entenderse, como veremos en el cuarto capítulo, bajo el concepto de deber (*sollen*) kantiano. Si los hombres no tuvieran malos deseos, entonces, no sería para ellos la excelencia de la razón práctica normativa. Kant piensa lo mismo: si la naturaleza humana no tuviera inclinaciones e incentivos no racionales para actuar, entonces, los principios de la razón práctica no serían imperativos, y en tal situación, su ética no sería deontológica en el sentido de deber moral.

contemplación es la actividad perfecta.²³ Y por último, ya que la felicidad consiste en una actividad, la actividad perfecta será la felicidad perfecta.

Así, por el hecho de que la *sophia* es lo más parecido a la actividad divina, su ejercicio es imprescindible para el bien vivir, pero esto no podría decirse si no es por la suposición de que el *ergon* de Dios consiste en contemplar, y en tanto ser perfecto, es perfectamente feliz. Simplemente, creo que si Dios no existiera o no se asumiera que su *ergon* consiste en contemplar, la *sophia* no jugaría el papel tan relevante que tiene en la ética de Aristóteles para saber lo que es la *eudaimonía*. En este sentido, una de las razones por las cuales la *sophia* es imprescindible para la *eudaimonía* consiste en la suposición de un paradigma de felicidad perfecta: la divinidad.²⁴

²³ En un ensayo titulado "Aristotle on *Eudaimonía*", Thomas Nagel afirma que no puede decirse con propiedad que la *eudaimonía* consista en la contemplación porque, ya que de acuerdo con Aristóteles para saber lo que es la *eudaimonía* se requiere saber la función (*ergon*) del hombre, y la función es lo propio de cada cosa, la contemplación es lo propio de Dios, por lo que la contemplación no es lo propio de los hombres. Cfr. *Phronesis* XVII (1972), p.252-259. Sin embargo, Nagel cae en el error de suponer que la *eudaimonía* es el ejercicio del *ergon* del hombre y no el ejercicio de la excelencia del *ergon* del hombre. Lo propio del hombre no es contemplar, sino ejercitar la razón; pero para parecerse a Dios en felicidad y beatitud, debe ejercitar su *ergon* de manera excelente, pues sólo así ejercerá una actividad parecida a la que es propia de Dios.

²⁴ Estos dos pasajes citados han provocado mucho debate entre los intérpretes por la afirmación de Aristóteles de que la *felicidad perfecta* consiste en la contemplación. En primer lugar, si Aristóteles está dando cuenta de una felicidad perfecta, ¿existe entonces algo así como una felicidad no perfecta? Y en segundo lugar, dado que Aristóteles parece afirmar en estos pasajes que la *sophia* es la actividad más excelente, ¿esto quiere decir que la felicidad consiste exclusivamente en un bien monolítico, a saber, la contemplación? La primera cuestión del debate puede plantearse también en los siguientes términos: ¿es la *eudaimonía* un bien que, agregándosele o adicionándosele bienes que no están incluidos en ella, la hacen ser más perfecta, o es la *eudaimonía* un bien en donde todos los bienes están incluidos en ella y por tanto es imposible hacerla más perfecta por la agregación de otros bienes? Y la segunda cuestión del debate puede plantearse también en los siguientes términos: ¿es la *eudaimonía* un bien monolítico, o un bien inclusivo? En "Nonaggregability in the *Nichomachean Ethics*" *Op. Cit.* Gavin Lawrence ha detallado muy bien estos dos problemas y la relación que guardan entre sí. Los intérpretes que mantienen la postura de la agregabilidad han puesto el énfasis en la idea de que existe una felicidad que es la mejor y perfecta en virtud de agregar un bien o ciertos bienes a un, podríamos llamarlo así, paquete de felicidad básica. En este sentido, la felicidad perfecta es aquella que es el resultado de agregar el bien de la contemplación al paquete de la felicidad básica. En cambio, los intérpretes que mantienen la postura de no-agregabilidad (entre ellos Lawrence) mantienen que la *eudaimonía* es un bien que en sí mismo contiene en términos generales todos los bienes que podrían desearse y por tanto es imposible que puedan agregársele más. De acuerdo con ellos, la característica misma de la *eudaimonía* en tanto un bien autosuficiente significa justamente lo implausible que resulta la idea de agregabilidad. En lo que concierne a la segunda cuestión, los intérpretes que mantienen una postura monolítica afirman que la *eudaimonía* sólo está constituida por un bien, i.e., la contemplación; y en contraposición con ellos, los intérpretes que mantienen una postura inclusivista (entre ellos también Lawrence) afirman que la *eudaimonía* es un bien que incluye muchos bienes, y no sólo la contemplación. Creo que no está de más señalar que este debate es el resultado tanto de la dificultad gramatical que a veces presenta el griego como de las aparentes posturas diferentes e incluso contradictorias que Aristóteles adopta a lo largo de su obra. En lo que respecta a mi postura, es claro por lo que he señalado que yo creo que la *eudaimonía* es un bien inclusivista, y dado que es un todo fuera de lo cual no es posible hallar ninguna de sus partes, es un bien no agregable: todos los bienes están incluidos en él. Pero dado que los bienes del alma son los más importantes, este inclusivismo tiene una jerarquía, en donde la *sophia* y la *phronesis* son los bienes más importantes porque son las excelencias de los mejores bienes del alma.

VII

Phronesis, theoría, bienes externos y corpóreos

Hemos visto entonces que la contemplación es necesaria para realizar la *eudaimonía* porque Dios representa el tipo de felicidad perfecta y su *ergon* consiste en contemplar. Lo más parecido a la actividad divina en los hombres es el ejercicio de la excelencia de la razón teórica, y por esto es que al ejercitarla, somos felices. Por otro lado, hemos visto también que la *phronesis* es indispensable para la *eudaimonía* porque sólo mediante la posesión de la sabiduría práctica puede saberse lo que ella es y actuar en conformidad con tal conocimiento. Sin embargo, resta una cuestión muy importante por aclarar. Como vimos en el argumento del *ergon*, Aristóteles sostiene que el bien del hombre "es una actividad del alma de acuerdo con su excelencia, y si las excelencias son varias, de acuerdo con la mejor y más completa". Si la *phronesis* y la *theoría* son las dos excelencias de la mejor parte de nuestra alma, entonces parecería que alguna de esas dos es mejor y más completa que la otra, pero ¿cuál? Resolver este asunto es crucial porque sólo sabiendo cuál es la mejor excelencia podremos saber qué es la *eudaimonía*. Lo que quisiera mostrar aquí es que la mejor y más completa excelencia es la suma de *phronesis* y *theoría* porque, a pesar de que la contemplación es un bien superior al de la *phronesis* por el objeto del que trata, sólo haciendo uso de la excelencia de la razón práctica podemos arreglar nuestra vida del modo adecuado para poder ponerla en la disposición apropiada para contemplar. Esto no es más que decir que sólo mediante la *phronesis* se produce la autosuficiencia por la cual puede hacerse *theoría* para el caso de los seres humanos. Al final, espero haber mostrado más cabalmente cómo funciona la excelencia de la razón práctica para la realización de la *eudaimonía*.

Es muy importante tener en mente que a lo que se refiere Aristóteles en *Ética Nicomáquea* 6.1 cuando da cuenta de la diferencia entre razón teórica y práctica (pasaje que ya he citado más arriba) consiste sobre todo en relación con los objetos de cada una de ellas. Esto es lo que quiere decir con la idea de que "correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género de objetos, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece

su conocimiento". Si la distinción entre razón práctica y razón teórica consiste en el género de cosas que le corresponde a cada una de ellas, la distinción entre cada una de estas dos excelencias consiste en los objetos que le corresponden a cada una de ellas. La excelencia de la razón teórica tiene como objeto los primeros principios y lo que se sigue de ellos, mientras que la excelencia de la razón práctica tiene como objeto la acción y el fin de la *eudaimonía*. Pero, ¿a qué viene haber hecho esta aclaración?

Inmediatamente después de que Aristóteles señala en *Ética Nicomáquea* que la sabiduría filosófica consiste en tener un conocimiento de los primeros principios y lo que se sigue de ellos, señala que resultaría muy "extraño pensar que el arte de la política o la sabiduría práctica fuera el mejor conocimiento, y ello porque el hombre no es lo mejor en el mundo" (1141a20). El Estagirita explica que puesto que lo que es sano y bueno es diferente para los hombres y para los peces y en cambio lo que es recto es igual para todos, el objeto de la *phronesis* tiene un valor menor –porque da cuenta de particulares– que la *theoría* porque esta última da cuenta de universales. Y un poco más adelante, explica que aunque pensemos que el hombre es el mejor de los animales, ello no hace diferencia alguna en que la *phronesis* no sea lo más excelente "porque hay cosas mucho más divinas en su naturaleza que el hombre, como por ejemplo, los cuerpos que constituyen la estructura de los cielos" (1141a35). En estos pasajes Aristóteles acepta que la *phronesis* no es lo más excelente porque sólo trata con *bienes humanos*, y por otro lado, la *phronesis* tampoco es lo mejor si se asume que el hombre es el mejor de todos los animales porque *el hombre* no es lo mejor del cosmos. He querido enfatizar 'bienes humanos' y 'hombre' porque aquí Aristóteles de algún modo está reconociendo que la *phronesis* es una actividad exclusivamente humana.²⁵

En *Ética Nicomáquea* 10.8, Aristóteles afirma que las excelencias morales son meramente humanas y reitera la misma idea respecto a la *phronesis*. Después de afirmar que la sabiduría filosófica es la felicidad perfecta, nos dice lo siguiente:

Pero en un grado secundario la vida de acuerdo con el otro tipo de excelencia es feliz; porque las actividades de acuerdo con ella son en beneficio de nuestro estado humano. En efecto, la justicia, la valentía y las demás

²⁵ Por ello, resulta muy extraño que él mismo nos diga que los animales inferiores también poseen razón práctica (1141b29), y es extraño porque de acuerdo con *De Anima* y el argumento del *ergon*, lo que distingue a los hombres de todos los demás animales es la razón. Si la *phronesis* es la excelencia de la razón práctica, ¿cómo puede decir que los animales inferiores tienen *phronesis*?

excelencias las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que es conveniente con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la excelencia moral está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la sabiduría práctica está ligada a la excelencia moral y ésta a la sabiduría práctica, puesto que los principios de la sabiduría práctica están en acuerdo con las excelencias morales y el ejercicio de las excelencias morales están en acuerdo con la sabiduría práctica (1178a9-19).

Y unas pocas líneas más adelante, Aristóteles afirma que la excelencia del intelecto teórico es una cosa aparte, i.e., la contemplación es algo mucho más elevado que el ejercicio de la *phronesis* y por consiguiente de las excelencias morales. Este pasaje precede al que ya he citado en el que el Estagirita afirma que el *ergon* de Dios consiste en contemplar, y ya que es un ser perfecto en contraposición de los seres humanos, la *theoría* es superior a la *phronesis* y a las excelencias morales. Si entiendo bien, Aristóteles cree que la *phronesis* es una excelencia inferior a la contemplación porque la prudencia sólo tiene que ver con cosas humanas y contingentes, mientras que la contemplación en cambio tiene que ver con cosas divinas y eternas.

Si uno da cuenta de este pasaje y el que explica que la mejor actividad es la contemplación de manera aislada, sería algo absurdo no llegar a la conclusión de que la *phronesis* no es tan relevante para la realización de la felicidad, o al menos no del mismo modo como si lo es la *theoría*. Pero el hecho de que la *phronesis* y por consiguiente las excelencias morales sean inferiores a la *theoría* porque las excelencias prácticas tratan meramente con asuntos humanos, no quiere decir que podamos mantener una vida entera dedicada a la contemplación y asemejarnos en felicidad a Dios sin el ejercicio de la *phronesis*. Lo único que dice Aristóteles es que la contemplación es superior a la *phronesis* y a las excelencias morales en razón de su objeto, y no que para que los seres humanos permanezcamos en el estado más apropiado que nos permita tener un conocimiento de los primeros principios y lo que se sigue de ellos no necesitemos de la *phronesis*. Necesitamos de la *phronesis* porque el objeto de esta excelencia es la felicidad, lo que quiere decir que su objeto consiste en el conocimiento de que la *theoría* debe practicarse. Pero precisamente porque cada una de estas excelencias se distinguen por sus objetos, la *phronesis* por sí misma no nos hace sabios en el sentido filosófico ni la sabiduría filosófica nos hace prudentes, pero al tener como objeto el bien vivir en general, la *phronesis* tiene como objeto hacer que nuestras acciones efectivamente se realicen por el fin de hacer *theoría*. No hay problema alguno en decir que sólo conociendo los primeros principios y lo que se sigue de ellos podemos ser en

estricto sentido felices como la divinidad y que, sin embargo, para estar en la disposición adecuada que nos permita poder conocer los primeros principios y lo que se sigue de ellos, es decir, lograr la felicidad más parecida a la divinidad, necesitamos de *phronesis*, aunque Dios no necesita de *phronesis* para poder contemplar.

Este asunto compagina muy bien con la jerarquía que existe entre los bienes que integran la *eudaimonía*. Hemos visto que, de acuerdo con Aristóteles, no son los bienes del alma los que se eligen en virtud de los bienes externos o los bienes del cuerpo, sino son los bienes externos y corpóreos los que se eligen en virtud de los bienes del alma. En esta jerarquización de bienes no son los bienes externos y corpóreos los que determinan el límite de los bienes del alma, sino son los bienes del alma los que determinan el límite de los otros dos tipos de bienes. Pero, ¿cómo es que manifiesta más acabadamente esta jerarquía de bienes? Creo que de la siguiente manera: ejercitando la *phronesis* (y con ella, las excelencias morales), los bienes corpóreos y externos quedan limitados de manera acertada para que nos conduzcan hacia el estado apropiado que nos permita contemplar. Esta idea aparece tanto en *Ética Nicomáquea* como en *Ética Eudemia*. En el libro diez de *Ética Nicomáquea*, después de que Aristóteles nos explica que la contemplación es la actividad de Dios, añade el siguiente pasaje:

Sin embargo, siendo hombre, uno necesita también de prosperidad externa; *porque nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación*, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Pero por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos únicamente porque pensamos que no puede ser bienaventurado sin ellos; porque la autosuficiencia y la acción no dependen del exceso, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles (1178b32-1179a4).²⁶

Aristóteles reitera la idea de que ni la acción ni la autosuficiencia consisten en el exceso, y señala que puesto que nuestra naturaleza no es autosuficiente para la pura actividad contemplativa, a diferencia de la naturaleza divina, se requieren de bienes corporales y externos para poder lograr la actividad contemplativa.²⁷ Pero el ejercicio de los bienes corporales y externos necesarios para la contemplación no se realizarán de manera ilimitada, sino de manera

²⁶ Las cursivas son mías.

²⁷ Como dice Gavin Lawrence, "aparentemente, la contemplación no requiere "por su propia naturaleza" de ningún bien externo. Pero a pesar de ello, para que los humanos sean capaces de involucrarse en esa actividad, muchas cosas son necesarias –no meramente bienes físicos, sino también una sociedad asentada o un ambiente social adecuado que provea educación y asegure la libertad, u oportunidad, para contemplar" *Op.cit*, p. 44. ¿Y que no es la razón práctica, que por supuesto involucra a la política, la que hace posible que todas estas cosas puedan darse?

limitada y en la justa medida. Y sólo el hombre que es prudente sabrá la justa medida de los bienes corporales y externos para que cada uno de estos bienes se realicen no de manera excesiva ni defectuosamente y sólo él sabrá cómo llevar a cabo estos bienes en conjunto para que adquiera la autosuficiencia requerida para la contemplación. Creo que por el simple hecho de que en este pasaje Aristóteles acepta que el hombre por naturaleza no posee la autosuficiencia requerida para la contemplación, y la *eudaimonía* es el bien humano, la *eudaimonía* no puede consistir exclusivamente en la contemplación porque la felicidad humana es autosuficiente y el bien humano de la contemplación no lo es.

La misma idea de que los bienes externos y corporales se realizan en virtud de la contemplación, y la prudencia es la actividad que establece la medida y los límites de los bienes corpóreos y externos para poder llegar al estado requerido para contemplar, aparece también en *Ética Eudemia*. En 4.15, después de que el Estagirita nos explicó que lo noble es la excelencia más completa porque es la combinación de todas las excelencias morales, comenta lo siguiente:

Qué elección, entonces, o posesión de los bienes naturales –sean bienes corporales, riqueza, amistad u otras cosas– producirán en mayor medida la contemplación de Dios, esa elección o posesión de bienes es la mejor; esto es el estandarte de lo más noble, pero cualquier bien que se lleve a cabo excesivamente o deficientemente y le impida a uno contemplar y servir a Dios es malo. El mejor estandarte para el alma es percibir la parte irracional del alma lo menos posible (1249b16-22).

En este pasaje, claramente se señala que la elección y posesión de bienes será la mejor cuando por ellos se produce la contemplación, y es así como la *phronesis* tiene la tarea de determinar los bienes que conduzcan al estado contemplativo y limitarlos. Las actividades que se ejercitan y no obstante no nos llevan al estado apropiado para poder contemplar, o el ejercicio de ciertas actividades que resulten ser obstáculos y que impidan la contemplación (como las que son el resultado de dejarnos llevar por los deseos de la parte irracional del alma), son actividades que se ejercitan, respectivamente, deficientemente y en exceso y por lo tanto dejan de ser bienes. Pero esto es algo que no pasa en el hombre noble: su estandarte consiste en elegir las acciones necesarias y ejercitar en su medida correcta los bienes indispensables para que pueda contemplar, y con ello, no realizará tales objetos de manera deficiente o excesivamente porque nunca se dejará arrastrar por sus apetitos.

No obstante, por el hecho de que los bienes corporales y externos estén regulados por el hombre noble en virtud de que la realización de cada uno de ellos dé cabida a la realización de otros, y en virtud de que todos ellos en conjunto posibiliten la autosuficiencia requerida para contemplar, ¿se sigue que la contemplación no es regulada a su vez por los otros bienes? Creo que no. En *Ética Nicomáquea* 7.12, Aristóteles comenta que en algunos casos la contemplación puede ser nociva para la salud (1153a20).²⁸ Si es verdad que el hombre noble y bueno regulará los bienes externos y corpóreos para que a partir de tal regulación lleve a cabo la actividad contemplativa, esto no quiere decir que la actividad contemplativa se lleve hasta el grado tal de dañar la salud o que impida que otros fines finales se realicen. El hombre noble fomentará el bien de la salud, ciertamente, para poder contemplar; pero la actividad contemplativa no puede llevarse hasta el grado de dañar su salud. En primer lugar, porque realizar la actividad contemplativa hasta ese nivel supone que en algún momento la mala salud impedirá seguir contemplando, y en este sentido, el fin de la contemplación impediría llevar a cabo satisfactoriamente el fin por el cual puede realizarse adecuadamente la contemplación, esto es, la salud. Y en segundo lugar, porque al ser la salud un bien, el hombre noble y bueno la reconocerá como tal, como algo que tiene valor también en sí mismo y por lo tanto como algo que requiere ejercitarse.

La idea de que los bienes corpóreos y externos se eligen en virtud de la contemplación, incluye la idea de que la *phronesis* establece qué bienes externos y corpóreos son los que se necesitan para poder contemplar y, al mismo tiempo, los límites de los bienes corpóreos y externos quedan establecidos por la *phronesis* para que produzcan la autosuficiencia requerida para la contemplación. Pero a la vez, el fin de la contemplación es regulado por el noble, que es prudente y que gobierna sus deseos apetitivos, para que tal fin no impida la realización de otros

²⁸ Es muy interesante notar que en el libro 30 de los *Problemas*, en donde se discuten problemas conectados con la sabiduría práctica, la inteligencia y la sabiduría teórica, se explica que aquellos que poseen sabiduría práctica y sabiduría filosófica son menos irritables y melancólicos que aquellos que poseen sabiduría filosófica pero no poseen sabiduría práctica. De acuerdo con el texto, gracias a la sabiduría práctica puede controlarse el calor del temperamento que da por resultado la ausencia de desordenes estomacales y de bilis negra (!). Esto sugiere que los que son prudentes y sabios en sentido filosófico no sufren de malestares corporales que aparecen casi de manera necesaria en aquellos que son solo sabios en sentido filosófico. A pesar de que este libro no es considerado como un texto legítimamente aristotélico, me parece que tiene sentido citarlo porque tiene relación directa con la idea de la *Ética Nicomáquea* de que la actividad teórica puede perjudicar la salud. Pero esto es algo que no sucederá con el prudente.

fines que justamente se requieren para poder contemplar y para que esos bienes se realicen como fines en sí mismos. Como nos explica Henry Richardson,

la virtud, el honor, el placer y la contemplación son fines finales; y cada uno de ellos son deseados por el fin de la *eudaimonía*. Esto es, la virtud, el honor y el placer son reconocidos como bienes intrínsecos, pero cada uno de ellos regulado en grado y manera por el requisito de soporte mutuo (por el noble) y por su contribución a la contemplación. La contemplación, sin embargo, será a su vez regulada por referencia a la *eudaimonía* como un todo.²⁹

Al ser prudente, el hombre noble regula y realiza cada uno de estos bienes en su justa medida. Por poseer sabiduría práctica, el hombre noble lleva a cabo los fines que son humanos en su justa medida para poder asemejarse a Dios en felicidad y beatitud; y también por la *phronesis*, el hombre noble contempla en su medida justa para realizar los bienes humanos que son indispensables para ser feliz humanamente y para que el ejercicio de estos fines le permitan seguir contemplando.

Así, si todo este análisis es correcto, tenemos que sin *phronesis* es imposible lograr el fin de la *eudaimonía*, y si ser sabios en sentido práctico implica el gobierno de los deseos apetitivos, se tiene que es imposible ser feliz, lograr el objeto de la ética Aristotélica, si los deseos apetitivos o irracionales no son gobernados por la razón práctica. La ética de Aristóteles, al ser razón práctica, implica normatividad por el hecho de que en la naturaleza humana se encuentran tendencias (apetitos e impulsos, los llama Aristóteles) que se oponen al fin de la *eudaimonía* y que requieren ser controlados y guiados por la razón práctica. Esto es lo que Aristóteles va a compartir con Kant, y si Kant le llama deber moral a esta normatividad, ¿qué es lo que nos impide pensar que la ética aristotélica puede entenderse bajo el concepto de deber moral? Aquí culmino con la parte aristotélica de este trabajo. Los capítulos siguientes estarán dedicados a explicar el concepto de deber moral en Kant y a mostrar que la ética kantiana es también una ética de fines y de virtud en el mismo sentido general en que lo es la aristotélica.

Sintetizando. Este capítulo tenía como propósito analizar dos cuestiones que surgen en virtud de haber señalado que la *eudaimonía*, al ser límite, debe ser un todo constituido por partes

²⁹ Henry Richardson, "Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle", *Op. Cit.*, p 349-50

y que por ser el fin último tiene que ser un fin que se limite a sí mismo. Estas dos cuestiones consistían en saber cuales son las partes que integran el fin mejor de la *eudaimonía* y especificar cómo es que se lleva a cabo su regulación interna.

En lo que concierne a la primera cuestión, vimos que la *eudaimonía* es un Bien constituido por tres tipos de bienes o partes, a saber, los bienes del alma, los bienes del cuerpo y los bienes externos, y todos estos bienes son fines finales. Los fines finales tienen una relación con el Bien supremo a modo de parte/todo, en donde la suma de las partes constituye la totalidad misma. Sin embargo, y aquí es donde se empieza a contestar la segunda cuestión, estos tres tipos de bienes no se hallan en el mismo nivel, pues de acuerdo con Aristóteles, los bienes del alma son los más importantes porque los bienes del cuerpo y los bienes externos se eligen en virtud de los bienes del alma y no viceversa. Tenemos así que, si la *eudaimonía* es un Bien que a sí mismo se autoregula por ser autosuficiente, y este Bien está constituido por tres tipos de bienes entre los cuales los bienes del alma son los mejores, los bienes del alma son los que desempeñan el papel de limitar a la *eudaimonía* porque para Aristóteles el que un bien sea mejor que otro implica que el bien inferior es limitado y regulado por el bien que es mejor.

Pero, ¿cuál es el bien del alma que regula y limita a los demás tipos de bienes? Vimos que el mejor bien del alma es la parte que posee razón y que piensa, y esta parte del alma es lo que en estricto sentido explica la función del hombre. Esta parte del alma es doble: razón práctica y razón teórica, y así, el *nous* práctico y el *nous* teórico constituyen el *ergon* del hombre. Sin embargo, junto a la parte del alma que posee razón y que piensa se halla también la parte irracional del alma que escucha y obedece a la razón.

Pero de acuerdo con Aristóteles, aunque el análisis de la función del hombre es una condición necesaria para saber qué es la *eudaimonía*, no es una condición suficiente, y ésta se satisface al saber cuál es la excelencia del *ergon*. Y ya que la parte activa de la vida racional no presupone necesariamente la participación de la parte irracional que comparte con la racional la capacidad de tener deseos voluntarios (*epythumia* y *thumos*) dado que existen casos de *akrasía* o incontinencia, Aristóteles piensa que el análisis de la excelencia del *ergon* del hombre debe incluir el análisis de la excelencia de la parte irracional del alma que escucha y obedece a la razón. Vimos que las excelencias morales constituyen la excelencia de la parte irracional del alma, y consisten en el justo medio y en que sean acciones elegidas por sí mismas. No obstante, como solamente de entre las partes que conforman la parte activa de la vida racional es la práctica

y no la teórica quien puede explicar la acción, y no hay acción sin *prohairesis*, es a la excelencia de la parte práctica de la razón a quien obedece la parte irracional del alma para que pueda haber acción con valor moral, y de este modo, las excelencias morales se ejercitan por la posesión de la sabiduría práctica.

Aristóteles piensa que cuando se posee *phronesis* todas las excelencias morales se ejercitan porque ella tiene por fin lo noble, y por ella se delibera de manera excelente, tanto en lo que toca a los bienes particulares como en lo que toca al Bien supremo. Además, Aristóteles explica que el hombre que posee sabiduría práctica se distingue del hombre que hace lo que tiene que hacer en casos particulares meramente por experiencia porque los actos del prudente están determinados por un conocimiento del Bien supremo. Así, la corrección de los actos particulares son tales en virtud de que ellos apuntan a la marca de la *eudaimonía* porque el hombre que posee sabiduría práctica sabe cuál es el fin mejor y actúa bajo la representación de este fin.

Después de examinar la *phronesis*, explicamos en qué consiste la excelencia de la parte teórica del *ergon* del hombre, la *sophia* y la *theoria*. Como vimos, Aristóteles piensa que el ejercicio de esta excelencia es lo más parecido en los hombres a la actividad propia de Dios, y como Dios es un ser perfecto, la contemplación es la actividad más perfecta en nosotros. Sin embargo, a diferencia de la *phronesis*, Aristóteles afirma que la excelencia de la razón teórica no tiene por objeto nada de lo que hace a un hombre feliz, por lo que la *theoría* es un bien necesario para la felicidad en razón de un modelo paradigmático de felicidad perfecta: la divinidad.

Por último, vimos que aunque la *sophia*, y con ella la *theoría*, sea una actividad más perfecta que la *phronesis* en razón de que el objeto de la *phronesis* se limita al bien humano, ello no quiere decir que para poder asemejarnos a Dios en felicidad y beatitud no necesitemos de la *phronesis*. Esto se debe a que, si bien la contemplación en la divinidad es autosuficiente, no lo es para el caso de los seres humanos. Para que los seres humanos puedan ejercitar de manera constante el bien de la contemplación y por consiguiente adquieran la autosuficiencia necesaria para hacerlo requieren de la *phronesis*. Sin ella, los seres humanos no podríamos arreglar nuestra vida para ponerla en el estado apropiado que permita la contemplación, y este estado apropiado no puede desarrollarse sin bienes externos y bienes corpóreos. Así, la *theoría* es el bien por el cual se poseen bienes externos y bienes corpóreos, pero sólo el hombre que tiene sabiduría práctica sabrá cuáles son los límites de estos bienes, y mediante el ejercicio de las excelencias morales (que implica obedecer un principio de la razón práctica), actuará de la manera apropiada

Capítulo 3. La Estructura de la *Eudaimonía* y la Importancia de la *Phronesis*.

para que no se ejerciten de manera excesiva o insuficientemente e impidan el ejercicio contemplativo. No obstante, dado que el hombre prudente también reconoce el valor intrínseco de los bienes corporales y los bienes externos, no ejercitará el bien de la *theoría* hasta el grado de que su ejercicio dificulte la realización de los demás fines finales. Y así, por el bien de la *phronesis*, que es un bien de la parte mejor del alma, la *eudaimonía* se autoregula y se hace autosuficiente.

Así pues, tenemos que la razón práctica desempeña un papel esencial en la teoría ética de Aristóteles porque la felicidad es el objeto de deseo de la razón práctica y porque mediante el ejercicio de la *phronesis* se logra realizar ese objeto de deseo.

Racionalidad Pura Práctica y Moralidad en Kant

Introducción

Hasta aquí llevamos la mitad de esta investigación cuyo propósito es, repito, mostrar que Aristóteles y Kant comparten en sus teorías éticas dos características esenciales, a saber, la idea de que la razón es práctica y de que existen fines éticos. Como ha quedado de manifiesto en la Introducción General, este trabajo debe entenderse como una objeción a aquellos filósofos que clasifican a la ética kantiana como deontológica sin ser de fines y a la aristotélica como teleológica sin ser deontológica. Por deontologismo, se ha entendido un tipo de ética que está centrada en la noción de deber moral, y por teleologismo, se ha entendido un tipo de ética que está centrada en bienes y fines. Es claro que no se requiere mucho argumento para probar el teleologismo de la ética de Aristóteles, y en este sentido, es cierto que su teoría moral puede ser entendida como una ética de fines. Pero ¿qué es aquello que la hace ser también deontológica?

Mi argumento principal consiste en que, si se ha entendido la ética de Kant como deontológica porque es una ética de deber, y el concepto de deber moral (como veremos) consiste en que aquello que Kant llama inclinaciones e influjos empíricos de la voluntad- mismos que son incentivos para actuar pero son no racionales en sentido estricto-, sean gobernados por un principio de la razón práctica para la producción de la conducta moral, entonces, la ética de Aristóteles también es deontológica en ese sentido porque la acción moral se lleva a cabo por un principio de la razón que gobierna disposiciones no racionales de conducta. Aunque quizá es cierto que no encontramos en la ética de Aristóteles el concepto explícito de deber moral, como nos ha dicho G.E.M Anscombe, el hecho de que los deseos irracionales tengan que obedecer a la voz de la razón para que la acción sea buena o tenga valor moral supone que su ética pueda ser pensada como deontológica (aunque no sea una ética de leyes en sentido kantiano). Para

Aristóteles, el hombre que posee sabiduría práctica (y el que es en estricto sentido bueno) es aquel que ejercita todas las excelencias morales, y como estas excelencias pertenecen a la parte irracional del alma que escucha y obedece la voz de la razón, las acciones del hombre que es sabio en sentido práctico se caracterizan por estar determinadas por un principio de la razón. En este sentido, no es necesario que en la ética de Aristóteles no aparezca el concepto de deber moral de manera textual para que no sea catalogada como deontológica, pues el concepto de deber moral en Kant, ética caracterizada como deontológica por suponer dicho concepto, se explica dentro del contexto en el que lo racional tiene que gobernar a lo que es no racional pero que puede determinar la conducta.

No está de más decir aquí que aunque Aristóteles y Kant comparten al menos una división bipartita de la psicología humana y además están de acuerdo que una de estas partes tiene que gobernar a la otra para la ejecución de actos morales -la división aristotélica a la que me refiero se encuentra en los elementos que componen la vida racional, i.e., deseos racionales y deseos irracionales, y la división kantiana a la que me refiero se encuentra en la distinción entre facultad superior de desear y facultad inferior de desear-, ello no quiere decir que Kant y Aristóteles comparten una teoría similar sobre las posibles relaciones que se pueden llevar a cabo entre estas partes en que dividen la psicología humana. De hecho, Kant y Aristóteles difieren al menos en una cuestión importante: mientras que para Kant es imposible en la vida que la parte de la psicología humana que tiene que ser gobernada por la razón para que exista una acción moral llegue a armonizar en algún momento dado, a través del hábito y la educación, con los preceptos de la razón, para Aristóteles, tal cosa si es posible. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con la normatividad de la razón práctica ni con el valor de la acción moral, sino tiene que ver con las tesis que Kant y Aristóteles sostienen con respecto a las relaciones que pueden llevarse a cabo entre las dos distintas facultades psicológicas que comparten como distintivas de la naturaleza humana. En efecto, a pesar de que el agente virtuoso kantiano a lo mucho llega a parecerse al agente continente aristotélico¹, tanto los actos virtuosos del agente kantiano como los actos

¹ En efecto, por hacer mención de un solo pasaje pero que da cuenta muy bien de este asunto, en el capítulo tercero de la "Analítica de la razón pura práctica" de la segunda *Crítica*, que lleva como subtítulo "En torno a los móviles de la razón pura práctica", Kant escribe que la sumisión a la ley moral, que es el principio de la razón pura práctica, "no entraña ningún placer sino más bien un displacer por la acción en sí" (A143). De acuerdo con Kant, nunca podrá suceder que seres racionales finitos como los humanos, al actuar regidos por la ley moral (y actuar regidos por tal principio es lo que los hace ser virtuosos, como veremos en el capítulo sexto), lo hagan sintiendo placer al mismo tiempo. Y como veremos en la primera sección de este capítulo, puesto que Kant piensa que las inclinaciones o los

virtuosos del agente aristotélico (el agente prudente) consisten básicamente en que están determinados por un precepto de la razón práctica, por lo que puede decirse que Aristóteles y Kant comparten una idea similar en lo que respecta al valor moral de las acciones: que ellas son tales en virtud de que se llevan a cabo bajo un precepto de la razón. Pero con todo, y he aquí otra similitud, para Aristóteles, la acción virtuosa no sólo presupone *nous* práctico y la capacidad de deliberar, sino requiere de *phronesis*, esto es, de la excelencia del ejercicio de la razón práctica y de la excelencia de la deliberación. Y del mismo modo para Kant, la acción virtuosa no solamente requiere la posibilidad de que la voluntad se halle determinada por un principio de acción (que es lo que él llama razón práctica), sino se requiere que la voluntad sea buena, lo que sólo se logra por algo más que la mera determinación de la voluntad: se requiere de razón pura práctica.²

Es justamente en lo que toca a la distinción entre los modos que Kant entiende la razón práctica por donde quisiera empezar el primer capítulo de la segunda parte de esta investigación, que consta también de tres capítulos, y dejaré los dos últimos capítulos para mostrar que la ética kantiana es también una ética de fines y también una ética de virtud en el mismo sentido general en que se entiende la virtud moral aristotélica: la determinación racional de la conducta.

En la "Introducción" a la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant explica que la diferencia entre la razón teórica y la práctica consiste en que mientras la primera se refiere a la facultad pura del conocimiento, la segunda se refiere a los fundamentos de determinación de la voluntad. A su vez, en lo que toca a la razón práctica, también en la "Introducción" a la segunda *Crítica*, Kant distingue dos formas: la empírica, que es la determinación de la voluntad empíricamente condicionada, esto es, por principios que dependen de la experiencia, y la a priori, que es la determinación de la voluntad por la razón pura, sin influjo empírico alguno. De acuerdo con Kant, la determinación de la voluntad en ambas formas de la razón práctica se lleva a cabo por

objetos de la parte inferior de desear tienen como móvil lo placentero, es imposible que las inclinaciones, o las disposiciones volitivas de la parte inferior de desear, lleguen en algún momento en la vida a armonizar con el principio de la razón pura práctica o con el principio de la facultad superior de desear en el sentido en que se pueda sentir placer por el acto moral. Como podemos recordar, Aristóteles piensa que el agente continente es aquel que al reprimir sus deseos apetitivos por seguir el principio de la razón práctica, no siente placer alguno por hacer lo que la razón dicta sino más bien displacer, en contraposición del agente temperante, que si siente placer al actuar por el principio de la razón.

² Con esto no quiero sugerir que la *phronesis* y la razón pura práctica sean lo mismo, pues ni los principios de la *phronesis* aristotélica son a priori ni la razón pura práctica kantiana contiene la idea de que el bien supremo es la contemplación filosófica.

principios prácticos, que quedan definidos por "proposiciones que encierran una determinación de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas" (A 35). En cuanto a la razón práctica en su forma pura, Kant sostiene que ella afirma como realidad objetiva aquello que el conocimiento teórico sólo podía pensar más no conocer: la libertad. La afirmación de Kant en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* de que "una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo" (447-7), es el corolario del pensamiento kantiano de que la ley moral es constitutiva de la razón pura práctica.³

El propósito de este cuarto capítulo consiste en explicar en qué consisten y cuáles son las diferencias de los principios de acción que determinan a una voluntad para actuar, así como señalar en qué consiste el concepto de deber (que es así como se traduce dos conceptos esenciales en la filosofía práctica de Kant, *Sollen* y *Pflicht*) en la ética de Kant, concepto por el cual su ética es reconocida como deontológica. Procederé como sigue. En la primera sección, explicaré el significado del concepto kantiano de inclinación y también veremos en qué consisten los principios prácticos subjetivos o máximas; en la segunda sección, veremos en qué consiste el imperativo hipotético y comenzaremos a analizar el concepto de deber; y finalmente, en la tercera sección, veremos en qué consiste el principio de la moralidad o imperativo categórico para seres humanos y cómo es que Kant lo deduce.

I

Inclinaciones y máximas de acción

En el capítulo primero de la "Analítica de la razón pura práctica" en la segunda *Crítica*, Kant define las máximas como principios prácticos subjetivos, y en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* señala que un principio subjetivo es aquel por el cual de hecho actuamos y tiene que diferenciarse de un principio objetivo, i.e., un principio por el cual debemos de actuar (421-4). Asimismo, Kant señala que la máxima está frecuentemente condicionada por la

³ Con el término razón pura práctica Kant destaca el aspecto característicamente intelectual de la moralidad, pues el concepto "puro" implica la ausencia, en la esfera intelectual, de cualesquiera elementos empíricos o sensibles. De este modo, el concepto "puro" se refiere a lo absolutamente a priori.

ignorancia o las inclinaciones, y por inclinación (*Neigungen*), Kant entiende aquí la "dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones", mientras que en la nota a pié de página número nueve de *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*, Kant explica que la inclinación hacia algo es producida cuando la propensión, que es "la *predisposición* a apetecer un goce", se ha experimentado y convertido en hábito. Es muy importante entender que para Kant las inclinaciones son disposiciones para actuar y se desarrollan en nosotros por medio de nuestra facultad inferior de desear o facultad apetitiva, facultad que pertenece a nuestra naturaleza sensible y que se contraponen a nuestra facultad superior de desear o a nuestra facultad racional pura. Esta idea queda explícita en la "Analítica de la razón pura práctica" en la segunda *Crítica*. Refiriéndose a la idea de la felicidad epicúrea, Kant explica lo siguiente:

El principio de la felicidad propia, por mucho que apliquen a él tanto el entendimiento como la razón, no comprendera pese a ello ningún otro fundamento para determinar la voluntad que los correspondientes a la capacidad desiderativa *inferior* y, en tal caso, o bien no existe ninguna capacidad desiderativa superior, o bien la *razón pura* ha de ser práctica por sí sola, es decir que sin presuponer sentimiento alguno- y por ende sin presuponer tampoco las representaciones de la grato e ingrato- como esa materia de la capacidad desiderativa que siempre constituye una condición empírica para los principios, tiene que poder determinar la voluntad mediante la simple forma de la regla práctica. Sólo entonces la razón, en cuanto determina la voluntad por sí misma (y no está al servicio de las inclinaciones), supone una capacidad desiderativa genuinamente *superior*, a la cual se subordina la capacidad *desiderativa patológicamente determinable*, y, en efecto, se diferencia *específicamente* de ésta, hasta el punto de que la más mínima mescolanza con los impulsos aportados por ella perjudican seriamente su fortaleza y primacía, tal como el menor dato empírico puesto como condición en una demostración matemática viene a envilecer su dignidad y anular su eficacia (45).

En este pasaje, Kant está identificando el principio de la felicidad y el objeto de las inclinaciones como pertenecientes a la facultad inferior de desear, mientras que está identificando a la razón pura práctica como perteneciente a la facultad superior de desear. Para Kant, a diferencia de Aristóteles, la felicidad no consiste en un fin que sólo la razón práctica puede determinar y que es completamente opuesta a la realización absoluta de los objetos placenteros, pues para Kant, la felicidad es un fin que no se encuentra determinada por la razón práctica en el sentido de que no es un fin que la razón práctica por sí misma propone y es un fin que consiste básicamente en la realización consistente de objetos placenteros. De ahí que Kant nos diga, en el "Canon de la Razón Pura" en la primera *Crítica*, que la "felicidad es la satisfacción de todas

nuestras inclinaciones” (A806/B834). Como puede observarse, al igual que ocurre con los deseos no racionales aristotélicos, las inclinaciones kantianas tienen como objeto lo placentero, y al igual que Aristóteles, Kant nos dirá que la acción moral requiere que aquella parte de nosotros que tiende hacia lo placentero obedezca la voz de la razón. Así, aunque Kant y Aristóteles tienen ideas muy distintas de lo que es la felicidad, lo que los hace acercarse en sus teorías éticas es que ambos comparten la idea de que los objetos de deseo placenteros sólo pueden tener cabida en el ámbito de la moralidad cuando están guiadas por un principio de la razón.⁴

Kant piensa que las máximas son principios de acción que tienen dos partes constitutivas: una de ellas señala qué es lo que hacemos (el acto), y la otra parte señala el motivo o el fin por el cual hacemos lo que hacemos (que puede provenir tanto de la razón pura, de las inclinaciones o la ignorancia). Considérense tan sólo los siguientes ejemplos de máximas que Kant utiliza, en donde las proposiciones de los primeros corchetes señalan los motivos o fines que una persona tiene para explicar su acción y las proposiciones de los segundos corchetes señalan el acto mismo:

- (i)"[en orden de tener una buena reputación en mi negocio], [mantendré un precio fijo universal para todo el mundo en mis mercancías]";
- (ii)"[por amor propio, si la vida me amenaza a largo plazo con más mal que agrado], [me suicido]";
- (iii)"[cuando crea estar apurado de dinero], [tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca]".

⁴ Pero aunque Kant piensa que la moralidad no puede fundamentarse en el principio de la felicidad, eso no quiere decir, como veremos más adelante, que Kant se desentiende de la necesidad humana de ser felices. Su ética da cabida a esta necesidad, como lo atestigua el siguiente pasaje de la segunda *Crítica*: “El ser humano es un ente menesteroso en cuanto perteneciente al mundo sensible y, en esa medida, su razón tiene un cometido indeclinable con respecto a la sensibilidad, cual es el velar por sus intereses otorgándose máximas prácticas también con vistas a la felicidad en esta vida e igualmente para una posible vida futura” (A108). Por otro lado, aquí me parece oportuno hacer otra consideración. Más arriba he dicho que la diferencia psicológica entre Aristóteles y Kant estriba en que, mientras para Kant es imposible que lo racional y lo irracional armonicen (entiéndase racional e irracional en el sentido restringido de la conducta intencional), para Aristóteles esto sí es posible por medio de la educación. No obstante, a pesar de que Kant piensa que tal cosa es imposible en la vida humana, sí lo es en un mundo más allá de este, y de ahí la necesidad de la religión. De hecho, el ideal del bien supremo kantiano radica en que la felicidad pueda armonizar con los principios de la eticidad, pero tal cosa solamente puede ocurrir en otro mundo. De este modo, lo más adecuado sería decir que Kant no comparte la idea aristotélica de que el principio del placer pueda armonizar con los

En términos formales (estructurales), una máxima es entonces un principio de acción que incorpora tanto el acto como los motivos o fines que una persona tiene para actuar de ese determinado modo, y así, no es legítimo suponer que las máximas sólo revelan actos y no dan cuenta de los motivos o fines. Los motivos o fines juegan un papel esencial dentro de la máxima porque son ellos quienes explican la acción.⁵

Sin embargo, el acto de una máxima en muchos casos ocupa el lugar de ser fin en otra máxima. Por ejemplo, considérese la máxima (ii). De acuerdo con este principio subjetivo de acción, el acto del suicidio es por el fin de evitar un mal en el futuro, pero una máxima derivada de ésta podría expresar el acto en términos de un fin:

(ii)"[en orden de lograr el fin del suicidio], [conseguiré una pistola]".

A su vez, el acto de conseguir una pistola sería el fin por el cual hago una determinada acción, i.e., dirigirme a la tienda de armas o ir a la casa de Juan, amigo mío que es cazador, para que me preste una pistola. Si suponemos que toda acción tiene una máxima, un gran número de las acciones que realizamos se expresan mediante principios que se encuentran subordinados, digámoslo así, a máximas generales. Creo que aunque resulte muy difícil enumerar las máximas generales que tenemos en nuestra vida, no resulta tan difícil pensar que tenemos muchos principios de acción que se encuentran subordinados a lo que sería una máxima general. Las máximas generales serían algo así como la "filosofía práctica" de las personas, aquello que resulta ser más o menos una guía en sus vidas. No obstante, esto no quiere decir que las máximas sean principios determinados de por vida, aunque pueden serlo. Jorge puede tener la máxima en un momento particular de su vida de que si el futuro le depara grandes infortunios se suicida, pero puede desechar esa máxima en otro momento por diversas razones.

Por otro lado, aunque en muchos casos los actos de las máximas son meramente instrumentales en relación con el fin, el fin de la máxima puede realizarse en el acto mismo de la máxima. Por ejemplo, considérese la siguiente máxima:

principios de la razón en la vida de los seres humanos, pero si comparte esa tesis aristotélica bajo la proyección de otro mundo.

⁵ Este aspecto es esencial, como veremos en el quinto capítulo, para entender por qué la ley moral requiere de un fin.

(iv) "[con el fin de no aburrirme los fines de semana], [veo todas las películas que pasan por el cable los sábados y los domingos]"

En este caso, el fin de no aburrirme no se logra como efecto de ver las películas del cable, como si mientras viera las películas no he logrado el no aburrirme y sólo después de haber visto todas las películas puedo decir que por fin he logrado no aburrirme. El acto de ver las películas realiza en sí mismo mi fin de no aburrirme.

Sin embargo, los principios o máximas auxiliares que surgen en virtud de una máxima general son independientes de la relación que guarda el acto con el fin de la máxima en general en el sentido de que los principios auxiliares se derivan sea o no el caso de que en el acto de la máxima en general se realiza el fin de la máxima general. La máxima (iv), aunque el acto en sí mismo realiza el fin, requiere de máximas auxiliares como la siguiente:

(iv)' "[en orden del fin de ver películas por cable], [pago siempre a tiempo el recibo de la compañía de cable]"

Así, aunque el fin de la máxima (iv) se realiza en el acto de la máxima misma, ese acto es el fin que se realiza como consecuencia del acto de la máxima (iv)'.

Es muy importante enfatizar que en la filosofía moral de Kant las máximas no se encuentran en el mismo nivel que los principios objetivos. Los principios por los que debemos de actuar tienen que gobernar a las máximas, sean estas generales o auxiliares. Veamos ahora en que consisten estos principios objetivos comenzando por el imperativo hipotético.

II

El imperativo hipotético

De acuerdo con Kant, como ya lo he indicado más arriba, existen dos clases de principios prácticos, a saber, aquellos por los que de hecho actuamos y aquellos por los que debemos de

actuar, o puesto en otros términos, los principios subjetivos y los principios objetivos respectivamente. Quiero insistir que los dos tipos de principios no se encuentran en el mismo nivel, pues en la filosofía práctica de Kant los principios objetivos tienen que gobernar a los principios subjetivos. De este modo, Kant piensa que los principios por los cuales debemos de actuar tienen que regular a los principios por los cuales de hecho actuamos.

Kant explica en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* "que la representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para la voluntad se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mandato se llama imperativo" (413-9), e inmediatamente después añade que los principios objetivos, o los imperativos, son expresados por un *deber* (*Sollen*). Kant nos dice que los imperativos son fórmulas que expresan principios de acción en relación con la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional, como la voluntad humana por ejemplo. Para una voluntad puramente racional o divina, explica Kant, no valen los imperativos porque al ser su voluntad determinada absolutamente por los principios de la razón no hay principio alguno que la constriña; en cambio, nos dice Kant en la segunda *Crítica*,

para un ser que no cuenta enteramente con la razón como único fundamento determinante de su voluntad dicha regla supone un imperativo, o sea, una regla designada por un "deber hacerse" que expresa el apremio objetivo de la acción y denota que, si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendría lugar inexorablemente conforme a esa regla. Los imperativos, por tanto, tienen una validez objetiva y son totalmente distintos de las máximas o principios subjetivos (A 37).⁶

Kant señala aquí que para un ser que no tenga solamente a la razón como fundamento determinante de su voluntad, los principios de la razón se vuelven para él mandatos, esto es, principios que suponen el concepto de deber. Si la razón determinase por completo a la voluntad, nos dice Kant, sus principios no se expresarían en términos de deber. Este primer acercamiento al concepto de deber (que sin embargo no tiene nada que ver todavía con la moralidad) pone de manifiesto que tal concepto sólo tiene sentido cuando se está tratando con una naturaleza, como la humana por ejemplo, que no tiene solamente a la razón como fundamento determinante de la conducta. Pero dentro de los principios objetivos o imperativos, Kant distingue entre el

⁶ Las negritas son mías.

imperativo hipotético y el imperativo categórico, y en esta sección nos detendremos a estudiar el imperativo hipotético.

En la misma *Fundamentación*, Kant señala que el imperativo hipotético es aquél que representa "la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiera (o es posible que se quiera)" (414-13). Y en la segunda *Crítica*, escribe que el imperativo es hipotético cuando el principio de acción es condicionado, esto es, cuando el principio de acción surge "en consideración de un objeto apetecido". El imperativo hipotético, de acuerdo con estos pasajes, es un principio de acción que enuncia cómo es que debemos actuar para lograr un objeto que se quiere o se desea, y por ello, es que es un principio instrumental en el sentido de que sirve para la realización de un fin.

Ahora bien, Kant piensa que el imperativo hipotético se puede presentar de dos formas. También en la *Fundamentación*, estas dos formas de presentarse se señalan a partir de dos tipos de propósitos que puede perseguir la acción, a saber, un propósito posible o uno real. Kant explica que cuando el propósito es posible, se trata de un principio problemático-práctico mientras que cuando el propósito es real, se trata de un principio asertórico-práctico (415). En lo que concierne al principio problemático-práctico, Kant señala lo siguiente:

Se puede pensar lo que sólo es posible por fuerzas de algún ser racional también como propósito posible para alguna voluntad, y de ahí que los principios de la acción, en tanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible que efectuar a través de ella, sean en realidad infinitos en número. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consta de problemas consistentes en que algún fin sea posible para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado. De ahí que estos puedan llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo (415/6-15)

Y en lo que respecta al asertórico-práctico, Kant lo explica en los siguientes términos:

Hay un fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino

del que se puede presuponer con seguridad que todos los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y este es el propósito de la felicidad (415/27-34).⁷

Como el nombre de "propósito posible" lo indica, un principio problemático práctico es aquel que prescribe el modo por el cuál debemos de actuar para lograr un fin que *podiera* tenerse. Por ejemplo, si yo quisiera el fin de tener televisión por cable en mi casa, lo que el principio problemático-práctico prescribiría es el medio por el cual obtengo mi fin, que en este caso consistiría en el principio de acción de suscribirme a una compañía de televisión por cable. En cambio, un principio asertórico-práctico es aquel que representa una acción para la realización de un fin que *de hecho* toda naturaleza humana o seres racionales dependientes tienen, o sea, la felicidad. Kant explica que los principios asertórico-prácticos pueden también recibir el nombre de principios de prudencia, puesto que este concepto prescribe cómo puede procurarse el mejor provecho para uno mismo. Tanto el principio asertórico como el problemático son dos formas de imperativo hipotético porque cada uno de ellos prescribe un tipo de acción para la realización de un fin; lo que los diferencia es que, para el primer tipo de principios, la acción se prescribe para un fin que no necesariamente es un objeto de deseo para toda voluntad humana, mientras que para el segundo tipo de principios la acción se prescribe para un fin que es un objeto de deseo para toda voluntad humana.⁸

Una vez que Kant señala las dos formas que tiene el imperativo hipotético, dedica unos cuantos párrafos, también en la *Fundamentación*, para explicar cómo son posibles en el sentido de ser normativos o vinculantes para la voluntad. De acuerdo con él, la posibilidad del imperativo hipotético estriba en que es una proposición analítica:

pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin (417/9-15).

⁷ De nuevo, no está de más decir que el concepto de felicidad en Kant (*Glückseligkeit*) no tiene nada que ver con la *eudaimonía* aristotélica. Se caería en un grave error si se pensara que son conceptos equivalentes. Véase nota 14 de la Introducción general de este trabajo.

⁸ Digo voluntad humana y no voluntad racional porque no puede ser cierto, si Kant es consecuente, que toda naturaleza racional debe actuar por lo que el imperativo prescribe. Voluntad racional es un concepto más amplio que voluntad humana. Él ha dicho que para voluntades completamente racionales los imperativos no valen como principios coercitivos.

En la primera *Crítica* Kant establece, siguiendo a Leibniz, la diferencia entre juicios sintéticos y juicios analíticos. Los juicios analíticos son aquellos en donde el predicado está contenido en el sujeto. Por ejemplo, 'el triángulo tiene tres lados' es un juicio analítico porque el predicado 'tres lados' está contenido en el sujeto o concepto 'triángulo'. Los juicios sintéticos, en cambio, son aquellos en donde el predicado no está contenido en el sujeto. Por ejemplo, 'el gato es juguetero' es un juicio sintético porque el predicado 'juguetero' no está contenido en el concepto o sujeto 'gato' de manera necesaria. Pues bien, de la misma forma como ocurre con los juicios de la razón teórica, Kant piensa que la razón práctica o la voluntad tiene principios analíticos y sintéticos. El imperativo hipotético es un principio analítico porque el fin (el efecto que se espera) tiene una relación necesaria, "en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre la voluntad", con la acción o con los medios (que es lo que prescribe el principio de acción).

La cláusula que Kant añade "en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre la voluntad" es de suma importancia para entender por qué el principio de acción hipotético es analítico y a su vez mandato (imperativo). Podría pensarse que, si el imperativo hipotético es analítico, resulta conceptualmente imposible no querer los medios para los fines, y en este sentido, el principio deja de ser un mandato. En efecto, ¿por qué sería un mandato hacer las acciones necesarias que conducen a la realización de un fin si al querer el fin se quieren los medios, i.e., las acciones mismas?. Simplemente, un caso en donde se quiera el fin y no se quieran los medios sería teóricamente imposible.

A esto hay que decir que aunque la proposición "quien quiere el fin quiere los medios" es una verdad teórica analítica (es una imposibilidad *lógica* querer el fin y no querer los medios), en términos prácticos es posible querer el fin y no querer los medios, y en tal circunstancia, no estamos tratando con algo que es lógicamente imposible sino con una actitud práctica irracional.⁹ De acuerdo con Kant, como solamente es posible decir que el principio hipotético es analítico cuando se añade la cláusula "en tanto que la razón tiene influjo decisivo", el principio hipotético es normativo porque no siempre la razón tiene un influjo sobre la voluntad, es decir, no siempre se quieren llevar a la práctica los medios (debido presumiblemente a inclinaciones contrarias) cuando se quiere el fin. En una palabra, analiticidad práctica implica necesariamente

⁹ Aunque Kant no trata el tema de la *akrasía* o la debilidad de la voluntad como sí lo hace Aristóteles, ambos comparten la idea de que, justamente por la imperfección de la naturaleza humana (que para Kant se manifiesta en

normatividad.¹⁰ Como dice Thomas Hill, el imperativo hipotético no es solamente una explicación de lo que significa querer un fin, sino es ante todo un principio de conducta racional.¹¹

No obstante, aunque el imperativo hipotético es analítico, la formulación de imperativos hipotéticos particulares requiere necesariamente de proposiciones sintéticas. Kant escribe en la *Fundamentación* que "para determinar los medios mismos para un propósito que nos hemos marcado hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que atañen no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto" (417/15-18). Si no me equivoco, Kant está distinguiendo aquí entre la posibilidad del imperativo hipotético, i.e., querer el fin significa que la voluntad quiera los medios siempre y cuando la razón tenga influjo decisivo sobre la voluntad, y la posibilidad de enunciar la expresión de un imperativo hipotético particular en relación con un fin particular, i.e., cuáles son los medios que hacen real el objeto o fin que se quiere. Estas dos cuestiones son independientes en el sentido de que "querer el fin significa querer los medios" no dice nada sobre los medios específicos particulares que deben tomarse para realizar un fin particular, pues para esto se requiere, además, de principios sintéticos. Pero no son independientes en el sentido de que saber qué medios tomar en relación con un fin particular presupone, si la razón tiene influjo decisivo, el principio analítico práctico de que al querer el fin se quieren los medios.¹²

Que la posibilidad de imperativos hipotéticos particulares descansa en proposiciones sintéticas no es más que decir que para realizar un fin que mi voluntad se propone hace falta necesariamente un conocimiento del mundo y de lo que las cosas son, al menos en lo que atañe con relación a lo que quiero. Por ejemplo, puedo querer reducir el colesterol de mi sangre y no obstante no saber nada sobre el tipo de alimento que debo evitar y cuál debo consumir para que mi propósito se cumpla. De este modo, aunque quiera el fin no puedo hacerlo real porque no sé

las inclinaciones y para Aristóteles en "deseos malos" o deseos voluntarios irracionales), se puede hacer algo contrario al principio de la razón. Por eso es que para ambos filósofos el principio de la razón es normativo.

¹⁰ Pero como veremos en el caso del imperativo categórico, normatividad no implica analiticidad.

¹¹ Cfr, "The Hypothetical Imperative", en *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, N.Y, Cornell Univ.Press, 1992.

¹² Así, los imprativos hipotéticos particulares se formulan siguiendo el enunciado general analítico del imperativo hipotético, a saber, querer el fin significa querer los medios, y siguiendo un enunciado sintético, esto es, teniendo una información de lo que significan los medios específicos para el logro de un fin particular.

cuáles son los medios mismos que el imperativo particular prescribiría. En tales circunstancias no hay imperativo hipotético particular alguno, pero esto no quiere decir, si la razón tiene un influjo decisivo sobre la voluntad, que dejo de querer los medios. No se cumple con el imperativo no porque *no se quiere* el medio, sino porque no se *conoce* el imperativo hipotético particular.

Pero hay otro caso en donde, al igual que la ignorancia sobre los medios que da por resultado la imposibilidad de formular un imperativo hipotético particular, tampoco hay irracionalidad y sin embargo sí existe un conocimiento sobre los medios. Me refiero al caso en el que se renuncia a un fin. Por ejemplo, supongamos que Juan tiene el fin de ser filósofo de profesión y sabe que lo que tiene que hacer para realizar su propósito consiste en matricularse en la Facultad de Filosofía. Si damos por hecho que ser filósofo de profesión se consigue por estudiar en la Facultad de Filosofía y sólo ahí, entonces Juan tendría la máxima siguiente:

"[en orden de conseguir mi propósito de ser filósofo de profesión],[voy a matricularme en la Facultad de Filosofía]"

Puesto que los principios subjetivos deben estar gobernados por los principios objetivos, Juan tendría esa máxima porque si quiere el fin de ser filósofo, el principio objetivo hipotético particular en relación con el fin que él quiere manda esa acción particular, i.e., matricularse en la Facultad de Filosofía. Al tener esta máxima y seguirla, Juan está actuando de manera racional porque de hecho toma los medios necesarios para la realización del fin, esto es, lo que el acto de la máxima dice. No obstante, supongamos ahora que Juan cambia de opinión respecto a su propósito de ser filósofo. Bajo esta suposición, ya no es un mandato para él estudiar filosofía en la Facultad de Filosofía porque el fin ya no vale más para él. Como vimos, la posibilidad del imperativo hipotético consiste en que si se quiere el fin se quieren los medios, lo que quiere decir que si se deja de querer el fin, se dejan de querer los medios, esto es, el acto mandado. Juan no tiene una actitud irracional si cambia su fin; la tendría si quiere el fin y sabe los medios pero no quiere tomarlos, y ello supondría que su máxima jamás podría ser enunciada como lo hicimos.

El cambio de parecer respecto al fin puede ocurrir ya sea porque Juan cambia su objeto de deseo original por otro, o porque el fin original, cuando detenidamente es considerado por él, requiere para su realización de ciertos medios que no está en *poder* de Juan llevarlos a la práctica. Juan puede darse cuenta una vez que llega a la Facultad de Filosofía a matricularse en la carrera

de filosofía que no está en su poder estudiar filosofía porque se cerraron las convocatorias de inscripción. Aunque el cambio de opinión respecto al fin en este caso tiene que ver con los medios, no es irracional no tomarlos porque Juan se ha dado cuenta de que no puede hacer nada para ser filósofo: no está en su poder inscribirse ahí si ya han cerrado las convocatorias de inscripción. Juan no hace lo que el imperativo particular le dice lo que debe de hacer no porque no quiera o no sepa cuáles son los medios necesarios, sino porque no puede hacer nada para tomarlos.

Es interesante destacar que Kant señala que la proposición analítica del imperativo hipotético vale cuando se está tratando de un imperativo de la habilidad o problemático-práctico, pero cuando se trata del principio asertórico-práctico, ya no puede decirse que vale. Esto se debe, de acuerdo con Kant, a que la felicidad es un fin difícil de precisar:

los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían de igual forma analíticos con sólo que fuese igual de fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin (en conformidad con la razón necesariamente) quiere los únicos medios para el mismo que están en su poder. Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente (417/26-418/5).

Kant explica que es imposible determinar segura y universalmente qué acción de un ser racional no perfecto (pues para Kant un ser racional perfecto no desea ser feliz) fomentará su felicidad, y por ello, resulta imposible prescribir un imperativo hipotético particular que mandase lo que debe de hacerse para el logro de dicho propósito. Ello se debe, como el pasaje claramente lo indica, a que el fin de la felicidad es indeterminado, y según Kant, esto ocurre porque el concepto de felicidad es producto no de la razón sino de la imaginación.

De cualquier modo, es muy extraño que Kant diga que el principio-asertórico práctico no es analítico. En primer lugar, si tal principio no fuera analítico, no podría ser una forma de imperativo hipotético como Kant ha dicho, pues la posibilidad de tal imperativo radica justamente en su analiticidad. Y en relación con esto, del hecho de que el concepto de felicidad para Kant es indeterminado y de la imposibilidad de que una persona en tanto ser finito "se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí", no se sigue que la idea de felicidad no sea más un fin que no se quiera.

Además, aunque estemos de acuerdo con Kant en que la idea de felicidad es imposible de definir y por ello no es posible determinar de una vez y para siempre lo que debe de hacerse para serlo, ello no quiere decir que cada persona no podrá formar sus propios imperativos hipotéticos en relación con lo que se imagina que es la felicidad. Incluso, resultaría muy dudoso decir que para el caso de fines que fundamentan principios problemático-prácticos los medios están determinados de una vez y para siempre, así como también resultaría dudoso decir que los fines que dan lugar a dichos imperativos son siempre precisos y bien definidos. Juan no se equivocaría en creer que el medio que lo va a llevar a ser filósofo profesional es matricularse en la Facultad de Filosofía, pero puede estudiar filosofía por cuenta propia, asistir de oyente a clases de filosofía y comprar una cédula y un título profesional en Tepito. (Claro que esto no sería una acción de impecable pulcritud moral, pero como principio problemático-práctico es posible); o también, Juan puede tener el fin de ser filósofo y sin embargo no tener bien definido lo que la filosofía o el quehacer filosófico significa.¹³

Antes de terminar con esta sección, me gustaría decir algo en torno a la idea de la heteronomía que se halla detrás del imperativo hipotético. En la última parte de la segunda sección de la *Fundamentación*, Kant señala que

cuando la voluntad busca principios que debe determinarla, en algún otro lugar que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto, cuando sale de sí misma a buscar ese principio en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma el principio de acción, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta el principio a seguir. Esta relación, ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posible más que imperativos hipotéticos: "debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*" (441/7)

Por otro lado, de acuerdo con la segunda *Crítica*, cuando los principios prácticos suponen un objeto que no es dado por la voluntad moralmente legisladora sino es dado empíricamente,

¹³ Además, como veremos más adelante, Kant piensa que uno de los deberes que surgen por el mandato de tratar a la humanidad como fin en sí mismo es el fomento de la felicidad ajena. Si efectivamente el fin de la felicidad fuera indeterminado, ¿cómo podría decirse coherentemente que tenemos el deber de fomentar algo que es indeterminado? Podríamos muy fácil lavarnos las manos para no ayudar a fomentar la felicidad de otros diciendo: "perdóname; pero no puedo ayudarte a conseguir tu propósito porque, ya que eres un ser finito, no puedes estar seguro que tal cosa te traerá felicidad, ya que este concepto es indeterminado. Busca ayuda a Dios o en otra parte fuera de este mundo".

son todos ellos empíricos (A.38). Así, si unimos estas dos ideas, tenemos que la razón práctica empírica consiste en determinar a la voluntad a actuar por imperativos hipotéticos porque los fines de dichos imperativos tienen una relación con la experiencia. De acuerdo con la *Fundamentación*, en estos casos, la voluntad no se da un principio de acción enteramente por sí misma, sino que lo hace con relación a un objeto de la sensibilidad (441/9-12). Sin embargo, aunque la razón práctica empíricamente condicionada sólo puede determinar imperativos hipotéticos particulares, esto no quiere decir que los preceptos instrumentales sólo tienen relación con fines no morales. Como veremos en el último capítulo de este trabajo, el deber de realizar la propia perfección consiste en un fin a priori, pero como la especificación particular de este fin depende de las circunstancias características de cada cual, tal fin requiere de principios instrumentales que se hallan fundados en la experiencia. De este modo, es ilegítimo decir que sólo porque el imperativo hipotético depende de fines fundamentados en la experiencia, no puede dar cuenta de imperativos hipotéticos particulares que tienen un contenido moral.

III

El imperativo categórico

Existe un tercer tipo de principio práctico que se diferencia de las máximas por ser un imperativo pero que se distingue del imperativo hipotético a su vez en tanto que, por un lado, determina a la voluntad independientemente de objetos que se quieren o desean como efectos de la acción y que son determinados empíricamente, y por otro lado, es propiamente una ley y como tal tiene que gobernar tanto a las máximas como a los imperativos hipotéticos particulares. A tal principio lo denomina Kant imperativo categórico o imperativo de la moralidad. Veamos en qué consiste y cómo es que Kant lo deduce.

Kant señala al inicio de la primera sección de la *Fundamentación* que "no hay nada en el mundo ni tampoco fuera de él que pueda ser tenido sin restricción por bueno a no ser únicamente una buena voluntad" (393/5), y en pasajes inmediatamente posteriores señala que la buena voluntad es lo único con valor absoluto (*absoluten Werte*) (394/32), es "el bien sumo (*das höchste Gut*) y la condición para todo el bien restante" (396/25). Sin embargo, Kant explica que

para desenvolver el concepto de una buena voluntad tiene que tratarse el concepto de deber (*Pflicht*), ya que este concepto contiene el de una voluntad buena actuando bajo obstáculos subjetivos.

Kant procede a explicar el concepto de deber mediante algunos ejemplos. En ellos, Kant trata acciones que son *conformes* al deber y en donde existe una inclinación inmediata hacia él y acciones que son hechas *por* deber, esto es, acciones cuyo motivo es el deber (*Pflicht*). El primer ejemplo que trata Kant es la conservación de la vida. Conservar la propia vida es un deber, nos dice, y aunque de acuerdo con él todo mundo tiene una inmediata inclinación hacia ello, el cuidado que la mayor parte de los hombres pone en tal cosa no tiene valor interior ni la máxima que guía las acciones en el cuidado de la vida tiene valor moral. Esto sucede porque la mayoría de los hombres preservan su vida conformemente al deber pero no por deber: lo hacen por una mera inclinación. En cambio, nos dice Kant,

si las contrariedades y una congoja sin esperanza han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima contenido moral (398/2-6).

Es interesante observar que en este ejemplo Kant explica la diferencia entre la acción de cuidar la vida por deber y en conformidad con el deber mediante situaciones distintas. Para mostrar el caso de alguien que cuida su vida *por deber* dibuja la situación en la que una persona ha perdido todo gusto por la vida y desea la muerte, mientras que para mostrar el caso en donde la mayoría cuida la vida por inclinación inmediata y en *conformidad con el deber* pero no *por* deber, la situación que Kant dibuja no es nada dramática. Sin embargo, Kant no tiene el propósito de esbozar estas dos situaciones tan distintas para decirnos que sólo cuando una persona pierde todo interés por la vida y no obstante la sigue conservando actúa por deber. Una persona muy bien puede conservar su vida por deber aún cuando no tiene ningún deseo por morir. Más bien, puesto que de acuerdo con la *Fundamentación* es absolutamente imposible señalar con completa certeza un solo caso en que la máxima de una acción haya descansado por completo en fundamentos morales (407), es más fácil pronosticar que una acción está hecha por deber en casos extremos que en casos normales.

El segundo ejemplo es el deber de ayudar a otras personas. Kant nos dice que ser benéfico cuando se puede es un deber, pero hay almas tan predispuestas a la compasión que, "incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer en su interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra" (398/10-13). Kant explícitamente dice que las almas predispuestas a la compasión, esto es, que no ayudan a los demás por deber sino por inclinación, no lo hacen por egoísmo o provecho propio. Sienten una satisfacción interior cuando ayudan a los demás, pero esta satisfacción es el resultado de difundir alegría a su alrededor y no de haber conseguido un propósito personal para satisfacer el ego.

Kant explica que aunque una acción como ésta sea conforme al deber, no tiene sin embargo verdadero valor moral. En cambio,

suponiendo que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya, y, sin embargo, ahora que no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y sólo entonces tiene ésta genuino valor moral (398/20-27).

Al igual que sucede con en el ejemplo anterior, Kant dramatiza la situación no con el propósito de mostrar que sólo en situaciones de esta naturaleza las acciones tienen genuino valor moral, sino porque en estos casos es más fácil pronosticar que la acción está hecha por deber.

Ahora bien, ¿por qué de acuerdo con Kant las acciones que son conformes al deber pero que no se realizan por deber no tienen genuino valor moral? Después de explicar mediante los ejemplos mencionados la diferencia entre actuar por deber y en conformidad con el deber, encontramos el siguiente pasaje en referencia a la acción del filántropo en un momento de su vida en el que no se encuentra acongojado que nos brinda una respuesta a esta pregunta:

Yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual, cuando *afortunadamente* da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto, digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima (*Hochschätzung*), pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino *por deber* (398/13-20).

De acuerdo con Kant, las acciones que son conformes al deber pero que tienen por origen o fundamento una *inclinación* implica que tales acciones sean meramente accidentales en tanto que coinciden con el deber. Las inclinaciones, como ya he dicho, expresan ciertas cualidades disposicionales de las personas pero no se forman a través de un estímulo estrictamente racional. Para Kant, el hecho de que sean disposiciones no racionales para actuar significa que no necesariamente todas las personas tengan las mismas inclinaciones. Kant piensa que es una cuestión meramente casual y afortunada que alguien pueda tener inclinaciones (exceptuando quizá el cuidado de la vida, que todo mundo las tiene de acuerdo con él) que sean conformes al deber, pero como la posibilidad de fundamentar una moral universal, que es el propósito de Kant, no puede descansar en algo condicionado por las manos de la fortuna y de las tendencias naturales de cada cual, en las inclinaciones no puede fundarse lo moral. Pero además, aunque una persona tenga afortunadamente la disposición natural de ayudar a otras personas o de cuidar en todo momento su vida, los actos motivados por estas disposiciones no tienen "estima moral"(398/18) porque no son realizados por deber.¹⁴

Una vez que Kant explica la diferencia entre actuar por deber y en conformidad con el deber mediante ejemplos, concluye en términos formales en qué radica tal diferencia. Esto aparece en lo que queda definido como la "segunda proposición" en la misma *Fundamentación*:

una acción por deber (*eine Handlung aus Pflicht*) tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cuál ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines e incentivos de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral (399/35-400/5).¹⁵

¹⁴ Haciendo una analogía con la terminología aristotélica, las inclinaciones kantianas que son conformes con el deber vendrían a ser lo que Aristóteles llama excelencias naturales. Como vimos, aunque Aristóteles cree que muchas personas nacen con una tendencia natural de desear los actos justos o liberales, tales motivos para actuar, al no ser derivados por la razón, no son estrictamente buenos. Kant piensa lo mismo respecto a los actos que son hechos por inclinación y en conformidad con el deber pero no por deber. Es cierto que Kant no reconoce la existencia de virtudes naturales como sí lo hace Aristóteles, pero el punto es que tanto las virtudes naturales aristotélicas como las inclinaciones kantianas en conformidad con el deber no fundamentan el valor moral de los actos, lo que quiere decir que la acción moral no se fundamenta, para ambos autores, en tendencias naturales no racionales. Véase nota 15 del tercer capítulo.

¹⁵ Así, Kant piensa que una acción realizada por deber es aquella que, al ser realizada por el principio mismo, tiene un valor en sí misma, y en este sentido, al decirnos Aristóteles que una acción moral es aquella que se elige por sí

En el caso de la persona que no se quita la vida por deber y el de la persona que no lo hace por inclinación se encuentra el mismo propósito: conservar la vida, así como también se encuentra el mismo objeto o propósito en la persona que es benéfica por deber y en el filántropo que actúa por inclinación: ayudar a los demás. Pero si hemos dicho que el fin de la máxima es indispensable para entender el acto de la máxima, ¿que no el hecho de que se encuentre el mismo propósito en la acción hecha por deber y la que se realiza por una inclinación implica que se encuentre el mismo acto? ¿Cuál sería diferencia entre las siguientes máximas? (en donde MD significa máxima por deber y MI máxima por inclinación):

MD "[con el fin de mantener mi vida], [no me suicidaré]

MI "[con el fin de mantener mi vida],[no me suicidaré]

Si tomamos la frase "en la máxima según la que ha sido decidida" por sí sola y entendemos por ella la afirmación de que la diferencia entre una acción hecha por deber y una en conformidad con el deber radica en la máxima, entonces, Kant no está diciéndonos nada todavía acerca de esta diferencia porque en ambas acciones encontramos la misma máxima. La persona que actúa por deber y la que lo hace por inclinación comparten el mismo propósito: mantener su vida, y por ser ese su fin, comparten el mismo acto: no se suicidan. No obstante, si entendemos la frase "en la máxima según la que ha sido decidida" en relación con "sin tener en cuenta *objeto* alguno de la *facultad de desear*", entonces, la diferencia entre la máxima por deber y la que sólo es en conformidad con el deber estriba que en la primera el fin de la máxima es producto de la razón pura, mientras que en la segunda, es producto de las inclinaciones.

Un poco después de que Kant explica la "segunda proposición", escribe una tercera. Reza así: "*el deber (Pflicht) es la necesidad de una acción por respeto a la ley*" (400/19). Esta tercera proposición se sigue de la segunda en tanto que, para Kant, cuando se hace una acción por deber se presupone algún principio de acción que es normativo y por el que, no obstante, se siente respeto, lo cual da lugar a la suposición kantiana de que seres perfectamente racionales, al no tener inclinaciones o influjos empíricos por los cuales puedan transgredir la ley moral, i.e., el

misma, la ética de Aristóteles puede ser entendida bajo este concepto de deber kantiano. Véase nota 17 del tercer capítulo.

principio de la razón pura práctica, tales seres no actúan por el motivo del deber porque carecen de sensibilidad (lo cual no quiere decir que no actúan moralmente).¹⁶

Kant explica que hacia el objeto que se espera que la acción realice puede tenerse inclinación pero nunca respeto, ya que el respeto supone la actividad de una voluntad. Sólo lo que está conectado con la voluntad meramente como fundamento, escribe Kant, lo que significa la exclusión de las inclinaciones en la elección, puede ser un objeto del respeto. En nota a pie de página en la *Fundamentación*, a propósito del concepto de respeto (*Achtung*), Kant comenta que, aún cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo uno de tipo recibido a través de las inclinaciones, sino que es uno autoproducido por un concepto de la razón.¹⁷ Y de acuerdo con él, el único objeto de respeto posible para un agente es exclusivamente la ley, "y por cierto la que nos imponemos a nosotros mismos" (401/33).

Ahora bien, ya que el concepto de deber contiene el de una buena voluntad y actuar por deber consiste en la necesidad de una acción por respeto a la ley, una buena voluntad es aquella que guía su conducta por una ley. Puesto en términos del concepto de respeto, esto quiere decir que una voluntad es buena cuando actúa en consideración de un principio que ella misma, en tanto actividad y como razón práctica, sin influjo de las inclinaciones o la facultad inferior de desear, determina. Pero, ¿qué ley será aquella que determina a la voluntad para que pueda llamarse buena en absoluto? Kant responde así:

Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*. Aquí es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como fundamento ley

¹⁶ En efecto, en la segunda *Crítica* Kant escribe que "conviene observar que tal como el respeto es un efecto sobre el sentimiento y, por lo tanto, incide sobre la sensibilidad de un ente racional, dicho respeto presupone esa sensibilidad y, por ende, también la finitud de los seres a quienes la ley moral impone respeto, *así como que no cabe atribuir ese respeto por la ley a un ser excelso o libre de toda sensibilidad, para la cual ésta no puede suponer obstáculo alguno para la razón práctica*" (A135) (Las cursivas son mías). De nueva cuenta, sólo porque hay seres que no necesariamente siguen los principios de la razón debido a que están constituidos por una facultad que naturalmente opone resistencia a los preceptos de la razón, tiene sentido el concepto de deber kantiano.

¹⁷ Por ello es que también Kant nos dice en la segunda *Crítica*, al explicarnos que puesto que el deber, "que encierra un apremio práctico", consiste en la acción que es objetivamente práctica según la ley y que se lleva a cabo con exclusión de cualquier fundamento determinante basado en la inclinación, que "el sentimiento que brota de la consciencia de tal apremio no es patológico, cual sí lo sería el producido por un objeto de los sentidos, sino únicamente práctico, esto es, posible mediante una previa (objetiva) determinación de la voluntad y una causalidad de la razón" (A143).

alguna determinada a ciertas acciones) la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico; con ello concuerda perfectamente la razón humana ordinaria en su enjuiciamiento práctico y siempre tiene a la vista el citado principio (402/4-16).

Es importante hacer aquí un par de observaciones. En primer lugar, en la primera sección de la *Fundamentación*, que es donde Kant señala cuál es la ley moral, no dice nada todavía acerca de la existencia de esta ley moral. Kant explica que en caso de haber una ley moral ésta sería expresada en términos de que nuestras máximas puedan convertirse en leyes universales, y es hasta la tercera parte de la obra en donde Kant deduce la existencia de la ley moral. En segundo lugar, Kant identifica, en la segunda sección de la *Fundamentación*, (que es también la parte en donde deriva deberes a partir de la ley moral) al imperativo categórico con ley moral, pero no es nada certero decir que son conceptos recíprocos. La ley moral se expresa en términos de imperativo categórico para la naturaleza humana, pero ley moral no implica imperativo categórico de manera necesaria. Esto es por la razón de que una naturaleza racional perfecta actuaría en todo momento por la representación de la ley moral y por ello no sería para ella un imperativo. Una naturaleza perfectamente racional no tendría el deber de actuar bajo el precepto de la ley moral simplemente porque carecería de inclinaciones o, puesto en términos aristotélicos más o menos equivalentes, de deseos irracionales. (Recuérdese que hemos dicho que los imperativos sólo valen para naturalezas racionales imperfectas, como la voluntad humana por ejemplo). Kant expresa esta idea tanto en la segunda *Crítica* como en la *Fundamentación* de la siguiente manera:

El principio de la moralidad no se ciñe únicamente al género humano, sino que alcanza a todo ente finito que posea razón y voluntad e incluso abarca al ser infinito en cuanto inteligencia suprema. Ahora bien, en el primer caso la ley tiene la forma de un *imperativo*, habida cuenta de que, aún cuando quepa presumir en él como ente racional una voluntad pura, en tanto que se ve afectado por las menesterosidades y las motivaciones sensibles no cabe atribuirle voluntad *santa* (...) Así pues, para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categóricamente, al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad con esa ley constituye una dependencia denominada “obligación”, lo cual denota un apremio hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se ve canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de *deber* (*sollen*), porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse a menudo al fundamento de determinación puramente objetivo,

precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de coacción interna, si bien es intelectual (A 57).

Y en la *Fundamentación*:

Una voluntad perfectamente buena estaría, así pues, de igual forma bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* a acciones conforme a ley, porque de suyo, según su constitución subjetiva, sólo puede ser determinada por la representación del bien. De ahí que para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el *deber* (*das Sollen*) está aquí en un lugar inapropiado, porque la voluntad ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana (414/1-10).

Es justamente porque la naturaleza humana no es enteramente razón pura por lo que la ley moral se expresa para ella en términos de imperativo categórico, principio que encierra en sí mismo el concepto de deber (*sollen*). Ciertamente que Kant piensa que la naturaleza humana, como toda naturaleza racional, puede presumir la posesión de una voluntad pura; pero los seres humanos además tenemos una naturaleza conformada “por un albedrío patológicamente afectado” (o inclinaciones) emanado de la facultad inferior de desear y de causas subjetivas (empíricas) que dan por resultado que dicho principio surgido de la voluntad pura denote el apremio hacia una acción “que recibe el nombre de deber”. Quiero seguir enfatizando que es en esta división de la psicología humana (voluntad patológicamente afectada/voluntad pura o, también, como Kant lo pone en la misma segunda *Crítica*, facultad superior de desear/facultad inferior de desear) en donde radica el origen del concepto de deber kantiano, división psicológica que también encontramos en Aristóteles (deseos racionales/deseos irracionales) y por la cual decimos, en tanto que la ética aristotélica es derivada de la parte racional del alma que formula principios de acción que tienen que gobernar a la parte desiderativa de la parte irracional del alma que por *naturaleza* opone resistencia a los preceptos de la razón, que su ética puede entenderse bajo el concepto de deber kantiano.

Por ahora, no tengo como propósito analizar ninguna de las cuestiones que se siguen del principio moral, como puede ser el análisis de los diferentes ejemplos que Kant utiliza para mostrar cómo aplicar el imperativo categórico tal como queda expresado en esta formulación de

universalidad para la prueba de las máximas. Mi interés únicamente radica en mostrar cómo Kant deriva la ley moral de la razón pura práctica, y es hacia ese punto al que centraré mi atención en el resto de este apartado.¹⁸

Kant comienza con la deducción de que la ley moral es normativa o vinculante para la voluntad, en el tercer capítulo de la *Fundamentación*¹⁹, a partir del concepto de voluntad:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas (446/6-12).

Según este pasaje, la voluntad es un tipo de causalidad de los seres racionales y la libertad es la propiedad de esa causalidad.

¹⁸ Los deberes que Kant deriva a partir de la ley moral serán tratados en el último capítulo de este trabajo. Sin embargo, sí quisiera hacer aquí una observación respecto a la aplicabilidad de la ley moral puesta en términos de querer que mi máxima se convierta en una ley universal. Kant piensa que toda máxima tiene que ser evaluada a la luz de la ley moral, y cuando la máxima no pasa la prueba de la ley moral, esto es, cuando la máxima no puede quererse como ley universal, entonces tal máxima es reprochable moralmente. De acuerdo con Kant, el criterio según el cual la máxima pasa la prueba de universalización consiste en que la universalización de la máxima no se contradiga. En términos generales, podemos distinguir dos tipos de contradicciones: (i) la contradicción en el pensamiento, y (ii) la contradicción de la voluntad. La primera consiste en que no podemos concebir actuar según nuestra máxima en un mundo en que ésta máxima sea una ley universal. A su vez, la contradicción en el pensamiento ha tenido tres interpretaciones. La primera es la interpretación lógica. De acuerdo con esta interpretación, la máxima que no pasa la prueba de universalización consiste en que la máxima es lógicamente imposible cuando se convierte en ley universal. La segunda es la interpretación teleológica. De acuerdo con esta interpretación, la acción contradice un propósito natural. Y por último, se encuentra la interpretación práctica, según la cual, la acción se vuelve ineficaz para el propósito del agente cuando la máxima se convierte en ley universal. La contradicción en la voluntad, por su parte, consiste en que, aunque podamos concebir actuar según la máxima en un mundo en que la máxima es una ley universal, no podemos querer que la máxima sea una ley universal.

¹⁹ Lo que Kant intenta mostrar en el "último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica" es el siguiente argumento:

- 1) La voluntad racional es libre
- 2) Una voluntad libre actúa por una ley
- 3) Por tanto, la voluntad racional actúa por una ley.

Es sumamente importante dar cuenta que el concepto de ley en Kant deviene de su idea de lo que significa un ser racional en sentido práctico, por lo que la moral kantiana y la aristotélica son semejantes (razón práctica) aunque Aristóteles no de cuenta en su ética de leyes morales, cosa que se debe a que entiende la razón práctica de otra manera. Por ello, aunque no existan leyes morales en la filosofía moral de Aristóteles, no se sigue, como han pensado Anscombe y Muirhead, que en su ética haya una carencia del espíritu significativo del concepto de deber kantiano, pues el deber en Kant tiene más que ver con disposiciones subjetivas que nos ponen obstáculos para cumplir con la acción que la razón pura práctica determina (disposiciones que equivalen, como ya lo he dicho, a los deseos irracionales aristotélicos), y no tanto con la existencia de una ley, pues puede haber ley sin que exista deber (como es el caso del Dios kantiano). Así, aunque en Kant deber moral supone ley moral, lo importante es entender que la ley moral en Kant significa un principio de la razón práctica por el cual no actuamos de manera necesaria.

Pero la explicación que Kant ofrece aquí sobre el concepto de libertad como propiedad de la voluntad es negativa porque sólo queda definida en términos de que no se halla condicionada por causas ajenas. Por ello, Kant piensa que, para poder suponer la existencia de la ley moral se requiere un concepto positivo de libertad, el cual consiste en que la voluntad es una causalidad que se dá a sí misma sus leyes.²⁰ Es este concepto positivo de libertad lo que brinda la clave sobre la posibilidad de la ley moral como principio sintético práctico a priori, a diferencia del hipotético, que es analítico práctico: en efecto, la voluntad racional y la ley moral se enlazan por la conexión de un tercer concepto, que es el concepto positivo de la libertad.

Kant tiene que mostrar que la voluntad es libre porque, ya que la ley moral es un principio de acción válido para todo ser racional, y dado que "la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto" (447/8), en todo ser racional se tiene que presuponer la libertad de la voluntad. Kant presenta esta idea en el siguiente pasaje:

Pues como la moralidad sirve de ley para nosotros meramente como *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como tiene que ser derivada exclusivamente de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada también la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales, y no basta mostrarla a partir de ciertas supuestas experiencias de la naturaleza humana (447/30-35).

Así, Kant comenta que la libertad entendida como concepto positivo tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales si es que se asume que la ley moral efectivamente nos motiva.

Ahora bien, Kant muestra en la *Fundamentación* que la voluntad es libre en sentido práctico mediante la distinción de los dos puntos de vista: cuando nos pensamos a nosotros

²⁰ Por influencia newtoniana, Kant supone que toda causalidad opera necesariamente según leyes, y de esta manera considera que, si la voluntad es un tipo de causalidad, entonces ella misma debe operar de acuerdo con leyes. Por ello, es que Kant escribe que una voluntad libre sin ley sería un absurdo. Pero es muy importante entender que Kant llega a suponer que la razón pura práctica opera bajo principios que son leyes porque ante todo Kant suponía que la razón pura práctica puede determinar principios de manera espontánea, y al asumir esta causalidad de la razón, por las influencias científicas de su época da el paso hacia la idea de ley. De este modo, la cuestión de la ley moral en Kant tiene que ver con un asunto histórico-científico en relación con el concepto de causalidad, mientras que el concepto de deber kantiano tiene que ver con la idea de que no necesariamente se sigue el principio de acción que la razón, al poder generar por cuenta propia esos cursos de acción, enuncia. Así, basta con que Aristóteles entienda a la razón práctica en términos de una facultad que genera por cuenta propia sus propios objetos y principios de acción al ser una facultad autónoma e independiente (esto es, que no se halla determinada por los apetitos desiderativos) y sin embargo no se sigan dichos principios de manera necesaria, para que su ética pueda ser entendida como deontológica (aunque no sea una ética de leyes).

mismos como agentes libres, adoptamos un punto de vista distinto a como cuando nos vemos a nosotros mismos meramente como sujetos que percibimos los efectos de nuestras acciones. De acuerdo con Kant, cuando nos pensamos a nosotros mismos como agentes libres nos pensamos como *noúmenos*, esto es, como cosas en sí mismas, y por esta forma de pensarnos a nosotros mismos, nos situamos en un ámbito distinto de aquél en el que nos vemos a nosotros mismos como *fenómenos*, esto es, como seres que nos representamos los efectos de nuestras acciones y que percibimos mediante los sentidos. El pensarnos a nosotros mismos como noúmenos y como fenómenos, nos lleva, según Kant, a establecer una distinción entre el mundo de la razón pura y el mundo de los sentidos, entre los cuales el segundo puede ser muy variado de acuerdo a las diferencias sensibles que existen entre los espectadores de los efectos, mientras que el primero, "que les sirve de *fundamento*, permanece siempre el mismo" (451/20). Kant explica que la posibilidad de pensarse la naturaleza racional a sí misma como perteneciente a un mundo inteligible es posible en tanto que en ella se encuentra una facultad que lo distingue de todas las demás cosas, a saber, la razón práctica en su forma pura. Esta facultad queda definida en términos de "autoactividad pura", y como tal, tiene la posibilidad de fundar u originar representaciones que la sensibilidad no puede darle.

En la primera *Crítica*, Kant intentó mostrar que sólo podemos conocer fenómenos, esto es, sólo podemos acceder al conocimiento de objetos cuando nos son dados empíricamente. En este sentido, la naturaleza humana, dadas sus propias capacidades y limitaciones desde el punto de vista epistémico, jamás podrá tener acceso al conocimiento de las cosas tal y como son en sí mismas. No obstante, el hecho de que no podamos tener un *conocimiento* de noúmenos, no impide la posibilidad de *pensarnos* a nosotros mismos como agentes que generan las apariencias de las acciones que nos son dadas en la sensibilidad. En la *Fundamentación*, Kant desarrolla esta idea en los siguientes términos:

Ni siquiera a sí mismo, y por cierto según el conocimiento que tiene de sí mediante la sensación interior, puede el hombre lícitamente pretender conocerse como es en sí mismo. Pues como, por decirlo de algún modo, no se crea a sí mismo y no recibe su concepto a priori, sino empíricamente, es natural que pueda recabar conocimientos incluso de sí a través del sentido interior y, consiguientemente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y la manera en que su conciencia es afectada, aunque, sin embargo, necesariamente tiene que suponer, además de esta constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, otra cosa que le sirva de fundamento, a saber, su yo tal como pueda estar constituido en sí, y se tiene por tanto que contar, con respecto a la mera percepción y receptividad de las

sensaciones, como perteneciente al *mundo de los sentidos*, pero, en lo que respecta a lo que en él pueda ser actividad pura (con respecto a lo que no llega a la conciencia en modo alguno por afección de los sentidos, sino inmediatamente), como perteneciente al *mundo intelectual*, del que, sin embargo, no conoce nada más (451/23-36).

Así, no es solamente que la razón se diferencia de los sentidos porque puede generar por actividad propia sus propias representaciones; sino además, es el yo o la autoactividad pura de la razón lo que sirve de fundamento a los efectos de las acciones que se perciben por medio de la sensibilidad. La tercera antinomia, en la *Crítica de la Razón Pura*, establece que la libertad únicamente es posible en el mundo inteligible o nouménico, ya que la ley del determinismo rige en el mundo de los fenómenos. De este modo, si bien la razón especulativa no puede probar la libertad porque la razón teórica humana no puede tener acceso a objetos que vayan más allá de lo que le es dado al espíritu empíricamente, la razón práctica requiere de la idea de pensar a los seres racionales como agentes libres y por tanto que forman parte de un mundo inteligible para poder mostrar "con base en qué obliga la ley moral" o por qué nos motiva.

Con la distinción de los dos puntos de vista, Kant se encuentra ya en la posibilidad de explicar la existencia de la ley moral y por qué ésta obliga. El argumento que ofrece Kant a favor de esta idea está estructurado en cuatro partes. La primera es la siguiente:

El ser racional se incluye, como inteligencia, en el mundo del entendimiento, y denomina *voluntad* a su causalidad meramente como una causa eficiente perteneciente a ese mundo.

Al pensarse el ser racional a sí mismo como miembro del mundo inteligible, que no es otra cosa que pensarse a sí mismo como ser libre, la voluntad es aquella facultad que le permite ser agente causal. Pero como la voluntad es razón práctica, se tiene que la posibilidad de ser agente causal está condicionada por la idea de pensarse a sí mismo como autoactividad pura en términos prácticos. La segunda parte del argumento es como sigue:

Pero, por otro lado, es consciente de sí mismo también como parte del mundo de los sentidos, en el que encontramos sus acciones como meros fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida a partir de esa causalidad, que no conocemos, sino que en vez de eso aquellas acciones tienen que ser comprendidas, como pertenecientes al mundo de los sentidos, como determinadas por otros fenómenos, a saber: apetitos e inclinaciones.

Dados los dos puntos de vista, los seres racionales no solamente dan cuenta de sus acciones de acuerdo con el punto de vista inteligible, el cuál está caracterizado por la autoactividad de la razón pura práctica o la libertad; sino también dan cuenta de sus acciones desde el punto de vista de los sentidos, o el mundo en donde la voluntad se encuentra empíricamente condicionada por los apetitos y las inclinaciones. Cuando la naturaleza racional humana se ve a sí misma desde el punto de vista fenoménico, sus acciones se explican como el resultado de ser determinadas por algo que pertenece a ese mundo fenoménico, esto es, los apetitos y las inclinaciones. La tercera parte del argumento reza así:

Como mero miembro del mundo del entendimiento, todas mis acciones serían así pues perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como mera parte del mundo de los sentidos, tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, y por tanto, con la heteronomía de la naturaleza. (Las primeras descansarían en el principio supremo de la moralidad; las segundas, de la felicidad).

Cuando la naturaleza racional humana se ve a sí misma meramente como parte del mundo del entendimiento, todas sus acciones tendrían que estar en conformidad con la ley moral o el principio de autonomía; y, por otro lado, cuando la naturaleza racional humana se ve a sí misma meramente como parte del mundo de los sentidos, todas sus acciones están guiadas por el principio del amor propio o de la felicidad. Así, esta tercera parte del argumento deja en claro una cuestión importante: el principio por el que se rige la naturaleza racional humana desde el punto de vista inteligible es el principio de la autonomía o la ley moral. En cambio, el principio por el que se rige esta misma naturaleza desde el punto de vista de los sentidos es el de la felicidad y las inclinaciones. Por último, la cuarta parte del argumento:

Pero dado que el *mundo del entendimiento* contiene el fundamento del mundo de los sentidos, y por tanto también de las leyes del mismo, y es así pues inmediatamente legislador en lo que respecta a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo del entendimiento) y tiene así pues también que ser pensado como tal, tendrá, como inteligencia, aunque por otra parte como un ser perteneciente al mundo de los sentidos, sin embargo que reconocerme sometido a la ley del primero, esto es, a la razón, que en la idea de la libertad contiene la ley del mismo, y así pues a la autonomía de la voluntad; por consiguiente, tendré que ver las leyes del mundo del entendimiento para mí como imperativos, y las acciones conforme a este principio como deberes (*Pflichten*) (453/17-454/5).

Este último argumento no es más que un corolario de la idea kantiana de que “detrás” de los fenómenos, de los objetos que se nos aparecen mediante la sensibilidad, se encuentran los noumenos, las cosas como son en sí mismas. Puesta esta idea en el ámbito de los puntos de vista desde los que se conciben los seres humanos, es el agente pensado como causa pura, como ser libre, el que debe gobernar las acciones del punto de vista fenoménico. O sea, aunque los objetos de la sensibilidad y las inclinaciones se explican en términos del mundo fenoménico, tales objetos deben estar bajo la jurisdicción del punto de vista nouménico para que las acciones producidas por tales objetos tengan contenido moral o al menos no sean inmorales. De este modo, todos los principios de acción que tengan relación alguna con la sensibilidad tienen que someterse a la ley moral, y por ello, esta queda puesta en términos de imperativo categórico. Si la naturaleza humana sólo concibiera su existencia desde el punto de vista nouménico entonces no sería un deber para ella actuar en conformidad con la ley moral porque no habría deber alguno: todos sus actos de hecho se realizarían bajo la representación de la ley moral. Pero como la naturaleza humana se ve a sí misma también desde el punto de vista fenoménico, punto de vista constituido por las inclinaciones y los influjos empíricos (lo que, como ya he mencionado, se puede traducir en un lenguaje de la psicología aristotélica en términos de deseos no racionales), actuar en conformidad con la representación de la ley moral supone el concepto de deber. Como ya lo he dicho, precisamente porque la naturaleza humana tiene inclinaciones y apetitos, la acción moral supone el concepto de deber. Así, se actúa por deber cuando el principio característico del punto de vista fenoménico producido por las inclinaciones y los influjos empíricos, i.e., la felicidad, se halla gobernado por el principio característico del punto de vista nouménico o libre, i.e., la ley moral.

A manera de conclusión y en relación con el capítulo anterior, podemos decir que a pesar de que en la ética de Aristóteles no encontramos para nada los postulados metafísicos kantianos, tales como los puntos de vista nouménico y fenoménico, ni la idea de ley moral, si podemos hallar en la obra ética del Estagirita supuestos psicológicos que hallan una correspondencia con los postulados prácticos kantianos, y esto es suficiente para mostrar que la ética de Aristóteles es también una ética en la que se encuentra implícita el concepto de deber tal como lo entiende Kant. El paralelismo es el siguiente: los deseos que Aristóteles identifica en la parte irracional del

alma tienen una similitud con lo que para Kant es característico del punto de vista fenoménico, i.e., las inclinaciones y los apetitos, mientras que los deseos que Aristóteles identifica en la parte racional del alma, tienen una similitud con lo que para Kant es característico del punto de vista nouménico. En efecto, los deseos irracionales aristotélicos y las inclinaciones kantianas tienen en común el hecho de que generalmente tienen por objeto el placer, mientras que el punto de vista nouménico kantiano y los deseos racionales aristotélicos tienen en común el hecho de que tienen por objeto lo característico de las acciones morales. Y justamente porque ambos piensan que los principios de la razón tienen que gobernar a la otra parte de nuestra naturaleza que tiene por objeto lo placentero (gobierno del que jamás se podría hablar si se asumiera que la naturaleza humana carece de deseos apetitivos), y Kant le llama a esta necesidad deber, es legítimo decir que la ética aristotélica puede ser entendida en términos deontológicos.

Aquí finalizo con la demostración de uno de mis dos objetivos de esta tesis, a saber, que la ética aristotélica puede ser entendida en términos deontológicos al igual que la kantiana. Los últimos dos capítulos que restan estarán dedicados a mostrar el segundo objetivo que persigue este trabajo, i.e., que la ética kantiana, al igual que la ética aristotélica, puede ser entendida en términos de fines.

Sintetizando. El propósito de este capítulo tenía por objetivo mostrar el papel de la razón práctica en la ética de Kant, explicar en qué consisten y cuáles son las diferencias entre los principios que determinan a una voluntad para actuar y señalar en qué consiste el concepto de deber moral. Este último punto es esencial para mostrar uno de los objetivos de este trabajo: que la ética de Aristóteles puede entenderse también como una ética de deber.

Kant piensa que existen dos tipos de principios prácticos que determinan a la voluntad para actuar: los subjetivos o máximas, y los objetivos o imperativos. Las máximas son principios subjetivos porque son los principios por los cuales de hecho actuamos, y Kant piensa que generalmente nuestras máximas están determinadas por las inclinaciones, i.e., disposiciones para actuar que no están en sentido estricto racionalizadas. Estos principios de acción tienen dos partes, una que especifica el acto y otra parte que especifica el fin o el motivo por el cual se hace lo que se hace. Sin embargo, el acto de una máxima puede ser el fin de otra máxima, y la relación que el principio de acción de la máxima tiene con el fin o el motivo de esa misma máxima puede ser pensada en términos de medio fin -en donde el medio es el principio de acción de la máxima

que sirve como instrumento para la realización del fin-, o en términos de parte todo -en donde la acción en sí misma realiza el fin de la máxima. Además, aunque las máximas son principios de acción que pueden tener vigencia durante la vida entera de un sujeto, no necesariamente esto tiene que ser así.

En lo que respecta a los principios objetivos, esto es, los principios por los cuales debemos de actuar, Kant piensa que tienen una jerarquía superior a las máximas en el sentido de que tales principios objetivos tienen que gobernar a las máximas porque tales principios si tienen una determinación racional. Pero el filósofo de Königsberg distingue dos clases de principios objetivos: el imperativo hipotético y el imperativo categórico. De acuerdo con Kant, los principios objetivos por los cuales tiene que obrar la naturaleza humana quedan expresados en términos de imperativo porque la naturaleza de los seres humanos está constituida por una facultad inferior de desear (en la que se encuentran las inclinaciones y los apetitos) que por naturaleza opone resistencia a los principios de la razón o de la facultad superior de desear. En efecto, Kant explica que los imperativos sólo valen para una voluntad imperfecta, como la humana, porque su naturaleza está constituida por una facultad sensible por la cual no siempre sigue los preceptos de la razón; en cambio, para una voluntad racional perfecta los imperativos no valen porque tal voluntad carece de manera natural de influjos empíricos que oponen resistencia a los principios de la razón

En lo que concierne al imperativo hipotético, éste consiste en seguir un principio de acción que sirve para la realización de un fin. Kant piensa que tal imperativo es analítico porque querer el fin implica querer los medios o lo que la razón establece para lograr lo que se quiere, siempre y cuando la razón tenga influjo decisivo sobre la voluntad. Esta cláusula es sumamente importante porque sólo mediante ella puede entenderse cómo es posible que los principios hipotéticos sean analíticos a la vez que mandatos. Kant distingue dos clases de imperativos hipotéticos: el problemático-práctico y el asertórico-práctico. La diferencia entre ellos consiste en que el primero establece un principio de acción para lograr un propósito posible, mientras que el segundo consiste en establecer un principio para realizar un propósito que toda naturaleza humana tiene, a saber, la felicidad. Kant afirma que el asertórico-práctico no es en realidad un principio analítico porque la felicidad es un concepto indeterminado y por tanto un fin que nadie sabe certeramente en qué consiste, pero vimos que suponer esto implica aceptar que el principio asertórico-práctico no es en realidad un imperativo hipotético. Tal vez Kant tenga razón al

decimos que la felicidad no es un concepto preciso de definir, pero esto no impide que se siga deseando. Además, también hay circunstancias que requieren de un principio problemático-práctico y sin embargo no estamos seguros de lo que verdaderamente queremos, por lo que entonces algunos principios problemático-prácticos tampoco serían analíticos y por tanto no serían imperativos hipotéticos. Y por último, también dijimos que no es preciso hacer una distinción tan tajante entre estas dos clases de imperativos hipotéticos porque muchas veces los fines que realizan principios problemático-prácticos son fines que suponemos o pensamos como constitutivos de nuestra idea de felicidad.

Por su parte, el segundo tipo de principio objetivo, el principio de la moralidad, es el más alto de todos los principios de acción kantianos en el sentido de que es propiamente una ley y por tanto tiene que regular tanto a los imperativos hipotéticos particuales como a las máximas. En la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, Kant comienza a explicarnos en qué consiste este imperativo mediante el concepto de buena voluntad, que es la condición suprema de todo bien y es el bien con valor absoluto. Pero para desenvolver con mayor precisión este concepto, Kant analiza el concepto de deber moral mediante ejemplos en los que una acción es realizada conforme al deber o por deber, llegando a la conclusión de que una máxima por deber es aquella que se realiza independientemente de cualquier fin particular, determinado por las inclinaciones o por la facultad inferior de desear, que se quiera lograr. De este modo, el imperativo categórico se parece al imperativo hipotético en tanto que ambos principios, como ya lo he dicho, suponen el concepto de deber, esto es, una coerción de la voluntad por estar la naturaleza humana conformada por influjos que oponen resistencia a los dictados de la razón, pero se diferencia del hipotético en tanto que la acción depende absolutamente del principio del querer sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad inferior de desear. Kant afirma en la misma "segunda proposición" que por esta razón "los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines e incentivos de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral".

Una vez que Kant especifica en qué consiste una máxima moralmente exigida, añade una "tercera proposición", que reza así: "*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*", y explica que aunque el respeto es un sentimiento, éste tiene su origen enteramente en la razón. La ley que tiene que determinar a la voluntad para que ésta pueda en absoluto y sin restricción

llamarse buena queda formulada por el principio según el cual "nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*".

Sin embargo, aunque hasta aquí Kant nos ha dicho cuál sería el principio que tiene que determinar a una voluntad para que sea buena en absoluto, no ha explicado cómo es posible que dicha ley moral efectivamente sea el principio por el cual los seres racionales guían su conducta. Para llegar ahí, Kant explica que la voluntad es un tipo de causalidad y la libertad es la propiedad de esa causalidad. Pero el concepto de libertad aquí está entendido en términos negativos, esto es, se refiere a una causalidad que se halla libre de fuerzas ajenas que la determinen. El siguiente paso que da Kant es explicar la necesidad de la existencia del concepto positivo de libertad, el cual consiste en que la voluntad es una causalidad que se dá a sí misma un tipo de ley. Así, Kant explica que el concepto positivo de libertad tiene que ser presupuesto en todos los seres racionales si es que se asume el valor universal del principio de la moralidad, y es este concepto positivo de libertad lo que brinda la clave sobre la posibilidad de la ley moral como principio sintético práctico a priori, a diferencia del hipotético, que es analítico práctico. En efecto, la voluntad racional y la ley moral se enlazan por la conexión de un tercer concepto, que es el concepto positivo de la libertad. Sin embargo, Kant tiene que mostrar que la voluntad es libre en sentido práctico, y para ello, recurre al argumento de los dos puntos de vista: el nouménico y el fenoménico. Mediante esta distinción, Kant se encuentra en la posibilidad de mostrar la existencia de la ley moral y por qué ésta es vinculante para nosotros.

El punto de vista nouménico corresponde al mundo del entendimiento, mientras que el punto de vista fenoménico corresponde al mundo de los sentidos. Pero como Kant piensa que el punto de vista nouménico es lo que debe servir de fundamento al punto de vista fenoménico (fundamento en el sentido de jurisdicción), el punto de vista del entendimiento, que queda definido en términos de autoactividad de la razón práctica pura, tiene que gobernar al punto de vista fenoménico. Para Kant, vuelvo a repetir, si todas las naturalezas racionales concibieran su existencia únicamente en términos del punto de vista nouménico, el principio de la moralidad no tendría que ser expresado en términos de imperativo, pues justamente un principio de acción se vuelve un mandato (que implica el concepto de deber moral) cuando se tiene la posibilidad de actuar de manera contraria a dicho principio, cosa que sucede cuando nuestras acciones se fundamentan tan sólo desde el punto de vista fenoménico.

Ahora bien, a pesar de que en la ética de Aristóteles no encontramos para nada los postulados metafísicos kantianos ni una idea similar respecto a lo que Kant entiende por razón pura práctica, si podemos hallar en la obra ética del Estagirita supuestos psicológicos que hallan una correspondencia con los supuestos kantianos, y esto permite mostrar que la ética de Aristóteles es también una ética que puede entenderse en términos del concepto de deber de Kant. Así, lo importante es entender que tanto Aristóteles y Kant piensan que en la naturaleza humana hay facultades que de manera natural oponen resistencia a los preceptos que la razón práctica establece, y por ello, es que Aristóteles piensa que la *phronesis* es normativa y Kant piensa que el punto de vista nouménico obliga. En este sentido, puesto que ambos pensadores comparten la idea de que la naturaleza de la acción moral exige que una parte de nosotros que representa obstáculos para el cumplimiento de lo que la razón práctica establece (lo que Kant llama inclinaciones y Aristóteles deseos no racionales) esté gobernada por la voz de la razón, y para Kant tal idea se captura por el concepto de deber, la ética de Aristóteles también puede ser pensada como deontológica porque supone este significado de deber.

El Fin de la Humanidad en la Ética de Kant

Introducción

En el capítulo anterior hemos visto que la ley moral es constitutiva de la razón pura práctica. De acuerdo con Kant, cuando a la razón práctica se le quitan todos sus influjos empíricos y queda en su forma pura, el principio de acción que encontramos en ella y que tiene que determinar a la voluntad para actuar es la ley moral, i.e., obrar de tal modo que las máximas, esto es, los principios por los que de hecho actuamos, puedan quererse como leyes universales. Esta formulación de la ley moral puede denominarse la Fórmula de la Ley Universal (FLU).

Además, también vimos que es un deber para los seres humanos actuar en conformidad con la ley moral porque la naturaleza humana está dotada de inclinaciones e influjos empíricos que oponen resistencia a lo que la razón pura práctica dicta, lo que en lenguaje aristotélico se podría traducir en términos de que en la naturaleza humana hay deseos no racionales. Pero ya que la acción moral en la teoría aristotélica significa que una parte no racional del alma obedezca a un principio de acción de la razón y se encuentre gobernada por ésta, la acción moral en la teoría de Aristóteles puede entenderse en términos del concepto de deber kantiano. No importa que en la ética de Aristóteles no encontremos la idea de que una regla universal tiene que dirigir la conducta para que la acción tenga contenido moral, así como tampoco importa que Kant no discuta mucho, en toda su teoría moral crítica, la importancia de principios particulares que se requieren para resolver situaciones concretas y específicas¹; lo importante es que, al igual que

¹ Sin embargo, en tiempos recientes, se ha destacado la importancia, por parte de muchos estudiosos de la filosofía kantiana, del juicio reflexionante. En la "Introducción" a la *Crítica del Juicio*, Kant especifica que la facultad de juzgar consiste en "la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido en lo universal", pero existen dos tipos de juicios que llevan a cabo esta tarea: el juicio determinante, que subsume bajo lo universal lo particular, y el juicio

Kant, Aristóteles piensa que hay una parte constitutiva de los seres humanos que tiene que estar dirigida y guiada por lo que la razón determina, y en este sentido, la ética de Aristóteles también puede ser entendida como una ética deontológica.

Pero Kant también presenta en la *Fundamentación*, aparte de la FLU, otras dos formulaciones de la ley moral y explica que cada uno de estos tres principios no son, en el fondo, más que distintas expresiones de una única ley moral, y añade que hay entre ellas una diferencia que "es más bien subjetivamente que objetivamente práctica" y que consiste en acercar una idea de la razón a la intuición y al sentimiento (436/12). La segunda formulación queda expresada en los siguientes términos: "*obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin y nunca meramente como medio*" (429/10-13). Esta segunda formulación del imperativo categórico puede denominarse Fórmula de la Humanidad (FH). Inmediatamente después de que hace explícita esta formulación, Kant vuelve a tratar los mismos cuatro ejemplos que utilizó para mostrar la aplicabilidad práctica de la FLU, i.e., la prohibición del suicidio, la prohibición de hacer promesas falsas, el deber de cultivar los talentos y el de ayudar a otras personas para el logro de su idea de felicidad.² Una vez que Kant explica la aplicabilidad de la FH en estos ejemplos, propone la tercera formulación del imperativo categórico: el principio de la Autonomía o la Fórmula del Reino de los Fines (FRF). Por Reino de Fines, Kant entiende "el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes", en donde cada uno de ellos se encuentra bajo la ley de tratar a los otros, y a sí mismos, como fines y nunca como medios.

En este capítulo quiero empezar a mostrar que la ética kantiana, al igual que la aristotélica, es una ética de fines. Procederé como sigue. En la primera sección, veremos la idea kantiana de que la ley moral no sólo consiste en prescribir una acción que se quiera como ley universal, sino también requiere de una condición material, o sea, que tenga un contenido o fin.

reflexionante, que al ser dado lo particular, debe encontrar lo universal. De este modo, vemos que el juicio reflexionante es el que puede dar cuenta de situaciones concretas y particulares, y a partir de tales situaciones, enunciar principios que busquen lo universal. Y así, el juicio reflexionante, aplicado en el ámbito de la moralidad, significaría la posibilidad de dar cabida a la enunciación de principios concretos y específicos de acción. Aunque en este trabajo no desarrollaré este asunto, al menos me parece posible decir que si pensamos a la ética kantiana bajo la idea del juicio reflexionante, la ética de Kant tendría un paralelismo con la idea de la *phronesis* aristotélica en el sentido de reconocer la importancia de situaciones particulares que demandan principios particulares y específicos de acción.

² Estos ejemplos los trataremos en el sexto capítulo de este trabajo.

En la segunda sección, haremos un análisis de los distintos tipos de fines del pensamiento kantiano, y por último, en la tercera sección, veremos qué significa para Kant el concepto naturaleza humana y analizaremos el argumento a favor del valor incondicional de esta naturaleza y de toda naturaleza racional en general por el cual Kant deriva la Fórmula de la Humanidad.

I

Imperativo categórico y fin

Al igual que Aristóteles, Kant piensa que toda acción humana tiene un fin. Así, dado que las acciones de los seres racionales se expresan mediante principios y toda acción contiene un fin, todo principio de acción contiene un fin, y en este sentido, no sólo el imperativo hipotético y las máximas contienen fines, sino también la ley moral (o imperativo categórico para naturalezas racionales imperfectas, como la humana).

En la parte dedicada a la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant explica dos veces lo que es un fin. Un fin es: (i) "un objeto del arbitrio (*Willkür*) (de un ser racional) por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto" (381), y (ii) "un objeto del libre arbitrio (*freien Willkür*), cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto)" (385). Estas dos explicaciones afirman que un fin es un objeto del libre arbitrio de un ser racional³ y señalan que **un fin es la representación de un objeto que determina a la voluntad a la acción.**⁴

Aunque es cierto que en la primera sección de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* Kant insiste que la acción que la ley moral prescribe debe tener un valor en sí misma sin consideración a ningún tipo de fin, sin embargo, el tipo de fin al que se refiere Kant que no puede ser el contenido del imperativo categórico es a aquél que se realiza por medio de la acción

³ Como veremos más adelante, Kant piensa que sólo puede hablarse de fines como objetos de la voluntad cuando hay un uso de la razón.

⁴ Pero como se verá, no todo fin que es determinado por el libre arbitrio es un objeto que se *produce* mediante la acción. El fin que le corresponde a la ley moral es un objeto determinado libremente pero que existe en sí mismo, a diferencia del fin de la felicidad aristotélica que es un fin a realizar. Sin embargo, esta diferencia no implica que el fin que le corresponde a la ley moral no sea legítimamente un fin (en contraposición de la *eudaimonía* aristotélica que si lo es) porque un fin es para Kant, como también lo es para Aristóteles (ver nota 21 del primer capítulo), un objeto representado por el cual se lleva a cabo una acción.

y que se fundamenta en las inclinaciones, o como es puesto en la segunda *Crítica*, en la facultad inferior de desear. Por ello, en el mismo párrafo en donde Kant explica la segunda definición de fin en la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres*, afirma que el fin de la ley moral no se fundamenta en objetos que la naturaleza humana se propone realizar atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza. Así, es claro que el fin que contiene el imperativo categórico debe ser uno del tipo determinado exclusivamente por la razón pura práctica porque la ley moral es el principio de la razón pura práctica, esto es, es un fin que es deber.

Quisiera insistir en que para Kant es sustancial la idea de que la ley moral de cuenta de un fin porque sólo de ese modo puede suceder que efectivamente tal ley gobierne a los imperativos hipotéticos particulares y a las máximas. En efecto, para que la ley moral pueda gobernar a los otros dos tipos de principios de acción no basta decir que eso debe ser así en virtud de que la ley moral es el principio de la razón práctica pura, sino también debe establecerse un tipo de correspondencia en lo que respecta a la estructura interna de los principios de acción mismos que gobierna. Esta correspondencia, en cuanto a la estructura de los principios, se establece al afirmar que todos ellos dan cuenta no sólo de un acto sino también de un fin. De nuevo en la "Doctrina de la Virtud", Kant explica la idea de que el imperativo categórico tenga un fin para que sea posible efectivamente como mandato en los siguientes términos:

puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).-Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico* (385).

Como puede verse en este pasaje, Kant piensa que existen fines que sólo sirven de medios para la realización de otros fines y de que debe existir un fin que ya no sea medio de nada más porque si no la moralidad sería imposible. En este sentido, es un fin que ya no es medio de nada más el que explica la posibilidad de la ética de Kant y Aristóteles, independientemente de las diferencias que existen entre el fin que cada uno de ellos concibe (como veremos) e independientemente de que la ética de Kant queda formulada en términos de ley moral y la de Aristóteles en términos del ejercicio de las excelencias de la parte racional del alma. Pero además, ambos pensadores comparten la idea de que aquello que es fin absoluto y corresponde a

la ley moral (Kant) y fin supremo (Aristóteles) es lo que funciona como límite para la realización de todos los demás fines. Así como en Aristóteles la *eudaimonía* pone límites a los bienes corpóreos y externos y a todo fin en general para que sean fines buenos, el fin de toda naturaleza racional como un fin que existe en sí mismo es para Kant lo que pone límites a todos los demás fines que nos proponemos para que éstos puedan ser llamados buenos (o al menos no sean inmorales).

II

La tipología de los fines en el pensamiento ético de Kant

Hemos visto entonces que el imperativo categórico está condicionado por la existencia de un fin. Ya que toda acción tiene un fin, y la ley moral nos exige ciertas acciones, ésta debe contener un fin. Pero este fin que debe tener el imperativo categórico en virtud de ser un principio de acción tiene que estar derivado de la razón pura práctica para que efectivamente le corresponda a dicho principio, es decir, debe tratarse de un fin que es determinado por la razón práctica a priori, independientemente de influjos empíricos y contingentes. Sin la condición de un fin dado por la razón pura práctica, la ley moral no podría funcionar como principio que gobernase las acciones porque sencillamente no sería principio de acción en absoluto. En esta sección examinaremos los distintos tipos de fines en el pensamiento kantiano y veremos en qué consiste el fin que hace posible, dándole contenido, al principio de la moralidad.⁵

Un poco después de que Kant explica en la segunda parte de la *Fundamentación* que en el caso de existir una ley moral ésta consistiría en que podamos querer que actuemos según máximas que sean leyes universales, plantea la cuestión de si efectivamente tal principio es una ley para todos los seres racionales. De acuerdo con Kant, si efectivamente lo es, tal ley debe estar enlazada enteramente a priori con el concepto de voluntad racional, pero añade que para descubrir este enlace se requiere dar un paso hacia la metafísica, "aunque entrando en un territorio de la misma que es distinta del de la filosofía especulativa, a saber, en el de la

⁵ Lo que querrá decir que cuando se actúa por deber se actúa bajo la representación de un fin.

metafísica de las costumbres" (426/28-30).⁶ Kant desarrolla el punto de que en una filosofía práctica no deben de admitirse fundamentos sobre lo que de hecho sucede, sino el fundamento debe basarse sobre leyes prácticas que establezcan lo que debe suceder aunque nunca suceda. De este modo, Kant comenta que una investigación sobre leyes prácticas debe distinguirse de la que trata de los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, "sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y cómo surgen de aquí apetitos e inclinaciones", pues cuando se trata de leyes objetivamente prácticas, todo lo empírico debe ser abstraído. Después de estas aseveraciones, Kant comenta que "si la razón por sí sola determina la conducta (la posibilidad de lo cual vamos a investigar justamente ahora), tiene que hacerlo necesariamente a priori", e inmediatamente después escribe lo siguiente:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí misma a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es un *fin (Zweck)* y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama *medio*. El fundamento subjetivo del deseo (*Begheren*) es el *incentivo (Triebfeder)*, el fundamento objetivo del querer (*Wollen*) es el *motivo (Bewegungsgrund)* y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en incentivos, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* si abstraen de todos los fines subjetivos, mientras que son *materiales* cuando ponen a éstos, y por tanto a ciertos incentivos, como fundamento. Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos (427/19-428/2).

⁶ En la Introducción a la *Metafísica de las Costumbres*, Kant explica la diferencia entre la metafísica de la filosofía especulativa y la metafísica de la filosofía práctica del siguiente modo. La metafísica de la filosofía especulativa consiste en el estudio de "principios a priori para la ciencia de la naturaleza, que se ocupa de los objetos de los sentidos externos". Kant añade "que es posible, incluso necesario, establecer un sistema de estos principios, con el nombre de ciencia metafísica de la naturaleza, con anterioridad a la que se aplica a experiencias particulares, es decir, a la física". Este estudio fue realizado por Kant en un trabajo anterior a la *Metafísica de las Costumbres* y que lleva por título *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. En cambio, la metafísica de la filosofía práctica consiste en el estudio de leyes morales, "que sólo en la medida que puedan considerarse como fundadas a priori y necesarias valen como leyes" (215). En resumidas cuentas, la metafísica de la filosofía especulativa tiene como objeto el estudio de los principios a priori por los que se pueden fundamentar leyes en la naturaleza, mientras que la metafísica de la filosofía práctica tiene como objetivo el estudio de los principios a priori mediante los cuales se puede fundamentar la universalidad de la moralidad.

Este pasaje es sumamente importante porque introduce la noción de fin y contiene la tipología de fines que Kant distingue en su pensamiento. Como puede observarse, Kant distingue básicamente dos tipos de fines: los subjetivos y los objetivos. La diferencia entre fines subjetivos y objetivos consiste en que los primeros, en tanto fundamentos del deseo (*Begheren*), dependen de los incentivos (*Triebfeder*), mientras que los segundos, en tanto fundamentos del querer (*Wollen*), dependen de motivos (*Bewegungsgrund*).⁷ Los fines que se fundamentan en el deseo son subjetivos, mientras que los fines que se fundamentan en el querer son objetivos.

Para empezar, es claro que el fin que debe corresponderle al imperativo categórico tiene que ser un fin que mínimamente tenga valor objetivo. El fin que contiene el imperativo categórico no puede ser uno del tipo derivado en alguna medida por los deseos (facultad inferior de desear) porque, si esto fuera el caso, no habría congruencia en cuanto al fundamento de la ley moral y su fin. De ahí que Kant diga que el imperativo categórico es un principio que tiene que hacer abstracción de todos los fines subjetivos, esto es, de todos los fines que no descansan enteramente en la razón.

Kant también habla de fines materiales y fines relativos. Él explica que los fines materiales son aquellos que son el resultado o el efecto de la acción y añade que estos fines son en su totalidad relativos. Creo que la razón por la cual Kant llama materiales a un cierto tipo de fines es que su realización depende de principios materiales, o dicho de otra manera, de principios instrumentales. Por su parte, los fines relativos son aquellos cuyo valor está determinado por el sujeto en virtud de que es él quien valora el fin. Esto quiere decir que un fin es relativo cuando un objeto depende necesariamente de alguien que lo valore como bueno. En este sentido, su valor está condicionado por la situación de que sea querido o deseado y por ello no tiene un valor intrínseco. En todos los casos en los que seamos nosotros los que le damos valor a un fin porque se trata de *nuestro* fin, entonces estos fines serán relativos. Sin embargo, es preciso aclarar que el hecho de que un fin tenga un valor relativo no quiere decir que el fin en cuestión deja de valer como objeto de acción ni tampoco que descansa sólo en incentivos y no en motivos. Por ello, aunque un fin subjetivo siempre será relativo, no se distingue del objetivo por la razón de que éste último nunca lo podrá ser. Un fin relativo puede ser tanto objetivo como subjetivo,

⁷ Los motivos pertenecerían a la facultad superior del deseo y los incentivos pertenecerían a la facultad inferior de desear. De este modo, al igual que Aristóteles, Kant piensa que los fines, esto es, los objetos por los cuales se llevan a cabo acciones, no sólo son representados sino también son el contenido de disposiciones volitivas.

dependiendo de si descansa en incentivos o en el querer de la voluntad en tanto que, como veremos después, es conforme con el fin de la ley moral.

Pero, ¿por qué Kant piensa que todos los fines materiales son en su totalidad relativos? Aunque Kant no se detiene a explicar esta relación aquí, creo que lo siguiente la explica si es que asumimos que Kant entiende por fin material aquellos fines que dependen para su realización de los dos tipos de imperativos hipotéticos que hemos analizado anteriormente. Como explica Kant en la segunda parte de la *Fundamentación*, aunque el imperativo hipotético se divide en dos clases de principios, i.e., los problemático-prácticos y los asertórico-prácticos, ambos tipos de principios tienen en común no sólo que son instrumentales, sino también que ambos conciernen a fines en relación con una persona. El problemático práctico tiene que ver con fines que una persona *puede tener* y el asertórico-práctico tiene que ver con un fin que de *hecho* toda persona *tiene*, a saber, la felicidad. Si hemos supuesto que los fines materiales están esencialmente vinculados con acciones instrumentales, es legítimo dar un paso más y suponer ahora que los fines materiales son el contenido de esos dos tipos de imperativos hipotéticos. En este sentido, al tratar con fines que *pueden* tenerse y al tratar con un fin que de *hecho* todo ser humano tiene, tales fines materiales son relativos porque existen y son valorados en virtud de que alguien o todos lo tengan. Pero muy bien puede darse el caso, como ocurre con los deberes imperfectos (los cuales estudiaremos en el siguiente capítulo), de que existan fines materiales que *deban* tenerse. Y en tal circunstancia no serán relativos aunque sólo puedan llevarse a cabo mediante un principio instrumental, como el de los dos tipos de imperativos hipotéticos previamente analizados, sin que pueda decirse sin embargo, al contrario de lo que ocurre con los principios problemático-prácticos, que el agente pueda, sin ninguna consecuencia moral, renunciar al fin.⁸

Así pues, tenemos que, de acuerdo con el pasaje de la *Fundamentación*, los fines que determinan a una voluntad para actuar pueden ser objetivos o subjetivos, dependiendo de si se

⁸ Aunque los fines de la propia perfección y de fomentar la felicidad ajena, mismos que caen bajo lo que Kant denomina deberes imperfectos, son objetivos porque descansan entremente en la razón, los fines de qué hacer y cómo para fomentar nuestra propia perfección y fomentar la felicidad ajena implican un grado de subjetividad porque tales fines dependen de lo que el sujeto considera como bueno *para él* y los demás en virtud de sus ideas de felicidad. Así, como fomentar la propia perfección y fomentar la felicidad ajena son fines a realizar o materiales (y por tanto dependientes de principios instrumentales) y no obstante son fines morales, tales fines no son relativos, sino es relativo lo que cada cual considera como su *específico objeto* de acción para fomentar *su* propia perfección o fomentar la felicidad *ajena*, fines que dan por resultado la enunciación de imperativos hipotéticos particulares. Recuérdese que hemos dicho, al final del análisis de lo que es el imperativo hipotético en el capítulo cuarto, que sería falso suponer que los imperativos hipotéticos no pueden dar cuenta de fines morales.

fundamentan en el querer (objetivos) o en el deseo (subjetivos). A su vez, en lo que concierne al valor, los fines subjetivos serán en su totalidad relativos pero esto no significa que los fines objetivos no puedan jamás tener un valor relativo. Por último, y correlacionado con lo anterior, los fines subjetivos u objetivos pueden ser también fines materiales, i.e., fines cuya realización dependan de ciertas acciones y por ello sólo puedan fundamentar imperativos hipotéticos particulares. En este sentido, no es legítimo suponer que los fines subjetivos se distinguen de los objetivos porque sólo los primeros son materiales y relativos y los segundos nunca pueden serlo.

Ahora bien, si pensamos en el punto de que un fin condiciona la posibilidad del imperativo categórico, aunque no sepamos todavía exactamente de qué fin se trata, podemos al menos decir que junto con ser un fin objetivo, debe ser un fin que no sea relativo y además que no se realiza como resultado de una acción, i.e., que no sea material. Que es un fin que no tiene valor relativo es claro porque el principio de la moralidad manda una acción que tiene valor en sí misma, independientemente de que un fin sea valorado como bueno por tratarse de *nuestro* fin; y que no es un fin que se lleva a cabo como resultado de la acción se sigue por el hecho de que el fin que posibilita al imperativo categórico no puede ser un fin material, pues éstos fines sólo pueden fundamentar imperativos hipotéticos particulares. Pero, ¿qué significa más específicamente un fin cuyo valor es contrario a ser relativo y que no es el resultado o el efecto de una acción?

De nuevo en la *Fundamentación*, podemos encontrar al menos dos pasajes que dan cuenta de lo que estas dos cosas quieren decir. El primero es el siguiente:

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin en sí mismo pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica (428/2-6).

Y el segundo pasaje es el siguiente:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio objetivo de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal (428/34-429/2).

De acuerdo con estos dos pasajes, un fin que tiene *valor en sí mismo*, que es lo contrario a un fin relativo, es necesariamente válido para todo mundo (seres racionales) puesto que por él puede constituirse un principio objetivo de la voluntad y sirve como ley práctica universal. Además, como puede observarse, Kant especifica que tal fin que sirve como fundamento de la voluntad *existe en sí mismo*, que es lo contrario a un fin material.

Un fin que tiene un valor en sí mismo se distingue de otros fines en tanto que es un fin que tiene un valor intrínseco. En contraposición con un fin que tiene valor relativo, el valor intrínseco de un fin no radica en que es considerado por un sujeto como algo que vale para él como fin porque es *su fin*, sino que su valor radica en el fin u objeto *mismo*. En este sentido, el valor de un fin en sí mismo se encuentra en su propia naturaleza, y como tal, es independiente de cualquier valoración que un agente pueda otorgarle. Así, no es un fin cuyo valor está determinado o condicionado porque sea querido o deseado, sino es un fin que debe ser querido en virtud de su propio valor.⁹

Por otro lado, ¿qué significa que un fin tenga una existencia en sí mismo? En otras partes de la *Fundamentación* (437/20-34), Kant distingue entre un fin auto-suficiente (*selbständiger Zweck*) y un fin que es algo que se realiza (*zu bewirkenden Zwecke*), y explica que un fin que es autosuficiente no es algo que se realice o sea el efecto de una acción, aunque esto no quiere decir que actuar en conformidad con un fin que existe en sí mismo excluye la idea de que existan fines a realizar de acuerdo con lo que significa el fin que existe en sí mismo. El fin autosuficiente, al contrario del fin que se realiza, es un objeto que en sí mismo existe y no tiene que ser traído a la existencia por medio de una determinada acción. Además, señala Kant, este tipo de fin es negativo porque es algo "contra lo cual no se debe obrar nunca". Esta idea de que el objeto que condiciona la posibilidad del imperativo categórico como principio de acción es un fin que existe en sí mismo es originalmente kantiano, pues en la historia de la filosofía moral Kant es el primer filósofo que da cuenta de un objeto de acción entendido de esta manera.

⁹ Aquí hay un paralelismo con el fin de la *eudaimonía* aristotélico. Aunque es cierto que este fin es un objeto de deseo de la *boulesis*, tal fin es deseado porque es el fin al que tiende nuestra propia naturaleza en virtud de lo que ella es. En este sentido, a pesar de ser un fin que se desea, se desea porque es el bien último que nos corresponde a los seres humanos en razón de lo que somos. Digo que este es un paralelismo con el fin kantiano porque el valor de ambos fines radica en el objeto mismo. Usando la terminología de Kant, ambos fines no son relativos, los valores de estos fines no dependen meramente de ser objetos que la persona quiere o desea. En este sentido, puede decirse que el fin de la *eudaimonía* es incondicional y categórico. Ver nota 10 de la Introducción General de este trabajo.

Aquí es el lugar apropiado para detenernos un poco a analizar lo que comúnmente entendemos por un fin. Solemos estar tentados a decir que el concepto de fin no es otra cosa más que algo que se realiza por medio de una acción y que no es traído a la existencia sino después de haber realizado la acción, o en todo caso, algo cuya existencia se realiza en la acción misma. Es verdad que un fin que se realiza en la acción misma es distinto de un fin que se realiza como consecuencia de la acción (lo que Aristóteles ha llamado fines que se realizan en la actividad y fines que son obras o productos a parte de las actividades); pero lo que ambos tipos de fines tienen en común es que ellos no se realizarían, no se llevarían a cabo o no existirían como siendo nuestros si no es porque están condicionados a que una acción se produzca. Pero el fin del que está dando cuenta Kant como algo que existe en sí mismo no es ninguna de estas dos cosas: es un fin que existe independientemente de cualquier acción en el sentido de que la acción no realiza el fin porque ese objeto ya existe, y al ser algo contra lo cual no se debe obrar nunca, es un fin u objeto limitativo de las acciones. Christine Korsgaard nos pone un excelente ejemplo de lo que significa un fin que existe en sí mismo y que sea objeto limitativo de acciones. Después de que nos explica que un fin puede tener dos distintos roles en la determinación de la conducta, i.e., algo a realizar y algo que no se realiza porque existe en sí mismo, añade lo siguiente en consideración del segundo tipo de fin:

Para tomar un ejemplo ordinario: nosotros no solemos involucrarnos en situaciones en donde la preservación personal sirve como un incentivo positivo para cualquier acción, sino que sirve para mantenernos apartados de muchos riesgos en la persecución de otros fines: sin mucho pensar, en la vida cotidiana uno podría, bajo la influencia de tal fin, evitar áreas peligrosas o salir fuera de casa en la noche.¹⁰

Para Kant, el fin que le corresponde al imperativo categórico tiene las mismas características del fin del ejemplo: un objeto de acción que ya existe (como es la preservación presente de nuestra persona o vida) y que sirve de condición restrictiva de todos los fines a realizar que nos proponemos (en virtud de él, no solemos involucrarnos en acciones que lo pongan en riesgo).

Pero un fin que no sea algo a realizar, como el de la ética de Kant, ha dejado perplejos a muchos filósofos, como por ejemplo a Henry Sidwick y Alasdair McIntyre, pues tienen la idea de

¹⁰ Véase, "Formula of Humanity", en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Univ. Press, 1996. p.108

que hablar de fin significa exclusivamente hablar de un objeto a realizar, y en este sentido, piensan ellos, el objeto que existe en sí mismo del que nos habla Kant no es en sentido estricto un fin y por lo tanto su ética carece de contenido al carecer de fin. Para McIntyre, este hecho de que no encontramos en la ética de Kant un objeto a realizar, implica que su ética está irremediabilmente destinada al fracaso.¹¹ En cambio, sigue McIntyre, dado que en la teoría ética de Aristóteles encontramos claramente la idea de un *telos* a realizar, los principios de acción con valor moral que la razón ordena tienen un legítimo fundamento.

Sin embargo, recordemos que aunque para Aristóteles el fin de la *eudaimonía* es un objeto a realizar, él piensa que un fin es, en términos generales, aquello *en virtud de* lo cual, al ser un objeto representado por medio de la facultad imaginativa como contenido del deseo, todo movimiento local o acción en estricto sentido se realiza o se lleva a cabo, y en este sentido, es un error pensar, como McIntyre y Sidwick lo hacen teniendo como marco de referencia el fin de la felicidad aristotélica, que la característica distintiva de un fin consiste exclusivamente en que es un objeto a realizar. "En virtud de" y "algo a realizar" no son conceptos intercambiables,¹² pues aunque lo segundo presupone lo primero, lo contrario no se sigue sin que esto signifique que aquello en virtud de lo cual se actúa teniéndolo como objeto de representación y como contenido de una disposición volitiva deja de valer como algo que es llamado fin, según la definición de fin que nos ofrecen Aristóteles y Kant. Yo puedo, por ejemplo, convocar a mis amigos de la infancia para realizar un juego de beisbol por el fin (o en virtud) de nuestros buenos tiempos pasados, y sería incongruente decir que nuestra acción de jugar al beisbol tiene el objeto de *realizar* y traer a la existencia en el presente los buenos tiempos que ya fueron vividos. Lo que posibilita decir que los buenos tiempos pasados es un fin que le da contenido a la acción de jugar al beisbol, aunque no sea un fin a realizar, estriba en que tal objeto es aquello que me represento como fundamento de determinación de la voluntad para realizar un juego de beisbó. Por supuesto que convocar a mis amigos tiene como propósito la realización de algo, i.e., jugar al beisbó, pero al jugar al beisbó no traemos a la existencia los buenos tiempos que ya ocurrieron (aunque podamos pasarla muy bien jugando como adultos) y que es lo que me motiva para la realización de la acción de jugar al beisbó. Creo que este ejemplo aclara bastante bien la idea de que existen fines que no son algo a realizar sin que esto afecte que dejan de ser lo que es un fin para el pensamiento de

¹¹ Véase nota 8 de la Introducción General de esta tesis

¹² Véase, David Velleman, "Love as a Moral Emotion", en *Ethics* 109, 1999, p. 355

Aristóteles: un objeto representado en virtud del cual las acciones se realizan. Así, las éticas de Kant y de Aristóteles son legítimamente éticas de fines porque ambas teorías dan cuenta de la necesidad de la representación de un objeto de la razón práctica (y tanto para Kant como para Aristóteles la razón práctica tiene una disposición volitiva) por el cual las acciones que se llevan a cabo tienen valor moral, y esto es lo esencial.

Ahora bien, Kant también habla del fin con valor intrínseco y que existe en sí mismo en términos de un fin incondicional y con valor absoluto. Al hablar de los tipos de fines que debe representarse toda naturaleza racional para actuar en conformidad con la ley moral, Kant comenta:

Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto* (*absolutem Werte*), pero si todo valor fuese condicionado (*Wert bedingt*) y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón (428/26-33).

Este pasaje, además de que reafirma la idea de la necesidad de dar cuenta de un fin para que sea posible la ley moral como principio de acción, explica que tal fin no puede ser condicionado y tiene que ser un fin con valor absoluto. De acuerdo con Kant, el fin que en sí mismo existe es absoluto principalmente porque tiene dignidad y no precio. También en la *Fundamentación*, Kant explica que en el lugar de lo que tiene un precio siempre puede ser puesta otra cosa que sea su equivalente, pero lo que se halla por encima de todo precio y no existe nada que pueda ser su equivalente, tiene dignidad (434/31-34).

Ya que los objetos o fines *deseados* que son traídos a la existencia sólo en tanto que se realizan a través de una acción son condicionados (lo que significa que sean *relativos* y no tengan valor intrínseco) (428/18)¹³, el fin que existe por sí mismo y tiene valor absoluto es por definición un fin con valor incondicionado. El fin incondicionado limita todos los fines que nos proponemos en el sentido de que ningún fin que tengamos será valorado como objetivamente bueno si no está

¹³ Como ya lo he dicho, no todo fin material es relativo, pues hay fines objetivos (como algunos de los que se desprenden de tratar a la humanidad como fin en sí misma), que son materiales; pero todo fin que se desee (que pertenece a la facultad inferior de desear o al principio de amor propio, i.e., la felicidad), en tanto que es subjetivo, es material y relativo.

determinado por, o es consistente con, el fin que vale absolutamente. Para tratar de clarificar el punto respecto a la relación condicion-límite quisiera volver al asunto de la buena voluntad, pues tal concepto incluye en su valor incondicional la característica de ser el límite de toda acción buena.

En la *Fundamentación*, como hemos visto, Kant escribe que la buena voluntad es el bien absoluto porque condiciona cualquier otro posible bien: ninguna cosa que pensemos que sea un bien lo es de hecho si no está limitada por la buena voluntad, y por ello, cualquier cosa que llamemos buena es posible llamarla de hecho como tal por la existencia de una buena voluntad, que es la causa de aquella cosa, que se halla por detrás sirviéndole de fundamento como siendo buena. Por esto es que Kant nos dice que los talentos del espíritu, tales como el entendimiento o la capacidad de juzgar, así como las propiedades del temperamento, tales como el buen ánimo o la decisión, "son sin duda buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo *malos* y *nocivos* si la voluntad no es buena". Lo mismo sucede con los dones de la fortuna y la felicidad: el poder, la riqueza, la honra, la salud y la satisfacción completa pueden ser *arrogantes* "si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo, y por tanto también el entero principio de obrar" (393/16-19). Como estas afirmaciones lo aclaran, sólo cuando hay una buena voluntad las cosas que hacemos o tenemos pueden ser valoradas como buenas, y es así como la existencia de una buena voluntad es la condición de que todas estas cosas que hacemos o tenemos puedan ser llamadas buenas en sentido moral. La buena voluntad es el bien supremo que al estar presente limita todas las demás cosas para que no sean buenas aparentemente sino para que de hecho sean buenas y no malas, nocivas o arrogantes. O de manera inversa, si la voluntad no es buena, todas las demás cosas que hacemos o tenemos y que llamamos buenas sólo lo serán aparentemente, y en realidad, serán nocivas o arrogantes.¹⁴

¹⁴ Es verdad que Kant nunca dice que la buena voluntad es lo que limita a las demás cosas para que de hecho sean bienes; pero creo que no hay problema alguno en decir tal cosa. Si entendemos límite en el sentido en que Aristóteles lo usa en relación con la *eudaimonía*, i.e., aquello que determina lo que es bueno y lo que es malo, la buena voluntad puede ser pensada en esos términos. Como vimos, Aristóteles piensa que algo que es bueno lo es de hecho siempre y cuando contribuya a la realización de la *eudaimonía*, que es el bien supremo. Pero nada de lo que decimos que es bueno lo sería si no está limitado por la *eudaimonía*. El límite consiste en que el bien supremo especifica qué cosas son buenas y hasta dónde realizarlas. En Kant sucede lo mismo con la buena voluntad, porque es ella quien especifica qué cosas son buenas y hasta donde llevarlas para que lo sigan siendo. Por ella, la honra es un bien y sólo lo seguirá siendo si no cae en arrogancia, ni los dones de la fortuna nocivos, etc.

Capítulo 5. El Fin de la Humanidad en la Ética de Kant

En cuanto al valor incondicional de la buena voluntad lo mismo sucede respecto al fin incondicional. Ningún fin que nos proponemos puede ser valorado como moralmente bueno a menos de que esté restringido por, o sea consistente con, el fin que tiene dignidad y no precio. Kant afirma este punto tanto en la *Fundamentación* como en la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres*. En la segunda parte de la *Fundamentación* se encuentra la idea de que el fin que existe en sí mismo "no es un objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos" (431/6-9). Y en la "Doctrina de la Virtud", explica que el fin que existe en sí mismo "es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) debe subordinarse a aquel." (389). Sin embargo, a pesar de que un fin que existe en sí mismo y tiene valor intrínseco es por definición un fin incondicional, la buena voluntad pensada como un bien incondicional no es algo que exista en sí misma aunque tenga valor intrínseco. La voluntad es lo que existe, pero ésta no se haría buena si no es porque todas nuestras acciones son realizadas bajo la representación de la ley moral, lo que implica que una voluntad es buena si y sólo si actúa bajo la representación del fin con valor absoluto.

En síntesis, el fin del que Kant está dando cuenta como objeto de las acciones morales es un fin objetivo que existe en sí mismo y tiene valor intrínseco, es absoluto porque tiene dignidad y no precio, es incondicional y restringe o limita cualquier fin para que sea valorado como objetivamente bueno. Ya sabemos entonces que el fin que condiciona la posibilidad del imperativo categórico funciona como el límite de todos los fines que nos proponemos. Al final de la primera sección de este capítulo me he adelantado al decir que tal fin es la humanidad y toda naturaleza racional. Pero, ¿cómo es que Kant llega a establecer este asunto? La siguiente sección estará dedicada a examinarlo.

III

La humanidad y toda naturaleza racional: fin incondicional en la ética de Kant

Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin* (428/7-11).

Con estas palabras, Kant afirma en la *Fundamentación* que el fin incondicional que posibilita a la ley moral es la humanidad y toda naturaleza racional. Lo que quiero hacer en este último apartado del capítulo es (i) explicar qué significa para Kant el concepto de humanidad (*Menschheit*) y (ii) dar cuenta del argumento regresivo que utiliza Kant para mostrar el valor incondicional de la humanidad y de toda naturaleza racional.

(i) Tanto en la *Fundamentación* (437/21) como en la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres* (392), Kant afirma que la característica distintiva de la humanidad y de toda naturaleza racional en general consiste en la capacidad de proponerse algún fin. Como ya lo mencione en el primer apartado de este capítulo, para Kant, al igual que para Aristóteles, toda acción es por un fin (es el objeto representado por el cual se lleva a cabo una acción). Ya que solo la humanidad y toda naturaleza racional en general puede proponerse fines, no habría fines sin la existencia de la humanidad y de toda naturaleza racional en general. Sin embargo, Kant piensa que para poder llegar a la idea de que la humanidad existe como fin en sí mismo por ser la condición de posibilidad de cualquier fin a realizar, se requiere dar un paso hacia la razón pura práctica. Esta idea la podemos encontrar en dos textos, *La Religión Dentro de los Límites de la mera Razón*, y en un ensayo de filosofía de la historia intitulado *Probable inicio de la historia humana*.

En *La Religión*, Kant le adscribe a la naturaleza humana tres tipos de capacidades o "disposiciones originales": (i) "la disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*"; (ii) "la disposición para la *humanidad* del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*", y (iii) "la

disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*" (7). De acuerdo con Kant, la disposición para la animalidad en el hombre consiste en un amor hacia sí mismo físico y sólo mecánico en el cual no se requiere hacer uso de la razón. Esta disposición es triple: la conservación de sí mismo, la propagación de la especie y, por último, el impulso hacia la sociedad. En lo que concierne a la disposición para la humanidad, Kant piensa que es también referida "al título general del amor hacia sí mismo ciertamente físico", pero, añade, con la diferencia de que en esta disposición los seres humanos *comparan* para lo cual ya requieren hacer uso de la razón – su propio estado entre sí para saberse dichosos o desgraciados.¹⁵ Y por último, la disposición para la personalidad, consiste en "la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*".

Después de que Kant explica en qué consisten cada una de estas disposiciones de la naturaleza humana, añade lo siguiente:

Si consideramos las tres mencionadas disposiciones según las condiciones de su posibilidad, encontramos que la *primera* no tiene por raíz Razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la Razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la Razón por sí misma práctica, esto es: la Razón incondicionalmente legisladora.

Como puede observarse, la disposición a la humanidad se encuentra en medio de la disposición a la animalidad y a la personalidad. La humanidad da cuenta de la disposición a la animalidad, i.e., el amor hacia sí mismo, y a la vez se encuentra en ella una razón práctica que sólo en la personalidad se encuentra libre de influjos empíricos.

Por otro lado, en el texto de la *Antropología*, Kant subdivide la disposición a la humanidad en "disposiciones técnicas" y "disposiciones pragmáticas" (322-324). La primera disposición incluye la capacidad racional de manipular las cosas para que sirvan como medios para la realización de fines arbitrarios e incluye además habilidades deliberativas que caen bajo el dominio de imperativos técnicos (lo que en la *Fundamentación* Kant llama principios problemático-prácticos). En lo que concierne a las disposiciones pragmáticas, Kant explica que ellas no sólo posibilitan la determinación de fines, sino también la habilidad de comparar a éstos

¹⁵ Así, aunque Kant explica que la felicidad es un producto de la imaginación y no de la razón, ésta requiere necesariamente para realizarse del uso de razón, pues solamente alguien se sabe dichoso o desgraciado si compara, y para ello, necesita de razón.

entre sí y organizarlos dentro de un sistema que incluye a la felicidad (y en correspondencia con la *Fundamentación*, las disposiciones pragmáticas son lo que ahí llama principios asertórico-prácticos). En este sentido, la disposición a la humanidad permite a la naturaleza humana determinarse a obrar bajo la representación de imperativos hipotéticos, mientras que la disposición a la personalidad permite a la naturaleza humana determinarse a obrar bajo la representación de la ley moral.

Lo que quisiera enfatizar es que la disposición a la humanidad y la disposición a la personalidad presuponen la actividad de la razón práctica aunque difieren en el uso de ella (la primera es empírica y la segunda es a priori), y por ello es que en ambas disposiciones la naturaleza humana puede determinarse a actuar bajo la representación de un fin. Para Kant, hablar de fines es hablar de razón práctica y por ello es que en la disposición a la animalidad no hay fines propiamente hablando. Pero la diferencia entre la disposición a la humanidad y a la personalidad en términos de fines es la siguiente: la disposición a la humanidad nos posibilita representarnos y proponernos fines empíricos e instrumentales meramente, es decir, fines que se fundamentan en la sensibilidad y que carecen de todo contenido moral, mientras que la disposición a la personalidad nos posibilita actuar bajo la representación de un fin que existe en sí mismo y de este modo condicionar los fines y acciones de nuestros principios problemático y asertórico prácticos al fin en sí mismo. Solamente la disposición a la personalidad puede dar cuenta del fin que existe en sí mismo, esto es, del fin que es por completo racional, pero en la disposición a la humanidad los objetos representados son también partícipes de la razón y por ello son fines.

Por otro lado, en *Probable inicio de la historia humana* también se desarrolla el argumento de las tres características distintivas de la naturaleza humana, aunque con la diferencia de que aquí no se habla de disposición sino de etapas. En este ensayo, Kant utiliza el *Génesis* bíblico como la base para reconstruir las diferentes etapas por las que tuvo que pasar la naturaleza humana antes de llegar a ser gobernada por la razón completamente. Aquí, Kant va mostrando el paulatino desarrollo práctico de la humanidad a partir de los distintos objetos representados. En el comienzo de la historia, explica Kant, la naturaleza humana estaba guiada únicamente por el instinto a través de todos los sentidos con el objeto de obtener alimento. Se trata en esta etapa de objetos que son meramente productos de la parte animal de la naturaleza humana, donde tales objetos no son fines. Pero después, por medio de la *comparación*, el género humano comenzó a

notar una similitud entre lo que comían y otros frutos o productos que podían ser sus alimentos, llegando de esta forma a ampliar sus objetos de deseo. Presumiblemente, ya no se trataba tan sólo de un fruto, sino que sus horizontes alimenticios se ampliaron (¿la manzana?). Fue en este momento, explica Kant, en que la naturaleza humana comenzó a desobedecer la voz del instinto: por primera vez la naturaleza humana hacía uso de su razón, i.e., elegir un objeto o proponerse un fin. Es cierto que estos primeros fines seguían tratándose de objetos relacionados con la facultad nutritiva del género humano, pero al menos tenía más objetos de deseo gracias a la participación de la razón. Después del instinto de nutrición, señala Kant, siguió la transformación de los puros deseos sexuales en los ideales del amor, así como el dejar atrás la sensación de lo meramente agradable a cambio del descubrimiento del gusto de la belleza. E inmediatamente después, bajo "la reflexiva *expectación* del futuro", el género humano pasó del gozo momentáneo del presente a tener preocupaciones y cuidados preparativos sobre su futuro.

De acuerdo con Kant, todos estos pasos del proceso histórico que van de la disposición a la animalidad a la disposición a la humanidad, llevaron al género humano no sólo a tener objetos que iban más allá del instinto, sino incluso a representarse objetos que eran contrarios a los objetos determinados por su parte animal. Todo este proceso histórico tuvo serias repercusiones para la naturaleza humana. Explica Kant:

Imagínese todo lo pequeño que se quiera el daño que de pronto sintió el hombre, la cosa es que se abrió los ojos. Descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola. A la satisfacción momentánea que el descubrimiento de esta ventaja debió producirle, pronto le seguirían el miedo y el temor: cómo se las iba a arreglar él, que no conocía todavía ninguna cosa según sus propiedades ocultas y sus lejanos efectos, con su facultad recién descubierta. Se encontraba como al borde de un abismo: porque, sobre los objetos concretos de sus deseos, que el mismo instinto le señalaba, se le abría ahora una serie infinita en cuya elección se encontraba perplejo y una vez que había probado este estado de libertad le era ya imposible volver a la obediencia (bajo el mando del instinto).

Con el uso de la razón el género humano amplía sus objetos de deseo y puede proponerse fines, lo que de acuerdo con Kant da como resultado un problema de elección: la multiplicación de fines se convierte en un problema porque la naturaleza humana no sabe cuáles de todos ellos debía de hacer suyos, y no es sino hasta la última etapa en donde este problema pareció tener solución. Esta última etapa "consistió en que el hombre comprendió que él constituía el genuino

fin de la Naturaleza y nada de lo que rebulle sobre la tierra podía hacerle en esto la competencia", y por ello, representa el paso hacia la moralidad.¹⁶ Al concebirse la humanidad a sí misma como fin que existe en sí mismo (por la etapa moral o la disposición a la personalidad), el problema de elección producido por el paso de la disposición a la animalidad a la disposición a la humanidad se resuelve porque la naturaleza humana sólo elegirá aquellos fines que son compatibles con la concepción que tiene de sí misma como fin que existe en sí mismo.

Vemos entonces que la *Religión* y el ensayo del *Probable inicio* tienen como objeto mostrar que la naturaleza racional es la condición de posibilidad de fines: la disposición a la humanidad (en donde aparece la razón) condiciona la posibilidad de los dos tipos de fines en los que se fundan los imperativos hipotéticos de la habilidad y de la prudencia, y la disposición a la personalidad (en donde aparece la razón en su forma pura) es condición de posibilidad de representarse aquello que existe como fin en sí mismo, que no es otra cosa más que la dignidad humana. La disposición a la personalidad condiciona la posibilidad del imperativo categórico porque la naturaleza humana puede reflexionar acerca de lo que es ella misma y concebirse como fin que existe en sí mismo. En la disposición a la humanidad la naturaleza humana no tiene una representación de lo que es ella misma, sino solo se representa todo lo que puede proponerse como fin a realizar. Por decirlo de algún modo, en esta disposición no encontramos una reflexión que se vuelca sobre la naturaleza humana como naturaleza racional misma, y por ello, no se reconoce a sí misma como fin que existe en sí mismo. En cambio, la etapa moral, o la disposición a la personalidad, no es otra cosa que la autoconciencia de la humanidad de que es algo que vale absolutamente en calidad de ser una naturaleza racional que puede proponerse fines. Sin embargo, es importante añadir que aunque la humanidad no podría concebirse a sí misma como fin que existe en sí mismo si no es por la disposición a la personalidad, la disposición a la personalidad no significa la añadidura de un valor más a la humanidad, como si por la disposición a la personalidad los seres humanos valieran más de lo que ya valen. Lo que gana la humanidad por la disposición a la personalidad es meramente la conciencia de saberse como fin en sí mismo, pero esto no quiere decir que por la disposición a la personalidad los seres humanos valen más que en la disposición a la humanidad.

¹⁶ Esta idea es desarrollada por Kant más acabadamente en la parte dedicada al "Juicio Teleológico" en la *Crítica del Juicio*. Aquí, Kant muestra que de acuerdo con el concepto a priori del juicio reflexionante, i.e., la finalidad de la naturaleza, los seres humanos regidos por la ley moral representan el fin final de la naturaleza.

Esta idea de que el paso a la moralidad o la disposición a la personalidad es lo que le permite a la humanidad pensarse a sí misma como fin absoluto también se encuentra en la segunda sección de la *Fundamentación*. No obstante, aquí el argumento muestra no sólo que la humanidad concibe su existencia como fin en sí mismo cuando se eleva por encima de su razón práctica empíricamente condicionada, sino también que toda *naturaleza racional* concebirá su propia existencia de esa manera cuando se piensa a sí misma en términos prácticos. Después de que Kant afirma que sólo si hay una representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, i.e., la naturaleza racional como fin en sí mismo, es posible un principio práctico supremo, señala lo siguiente :

Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: es por tanto a la vez un principio objetivo, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad (429/2-8).

De acuerdo con Kant, el principio "la naturaleza racional existe como fin en sí mismo" no sólo tiene un valor subjetivo, esto es, para la naturaleza humana en particular, sino que tiene valor objetivo, o sea, para toda naturaleza racional en general. ¿Cómo es esto posible? Kant señala en una nota a pie de página que establece la cuestión de que es un principio con validez objetiva como postulado, pero aclara que en la última sección (de la *Fundamentación*) se encontrarán los fundamentos para ella. Kant se está refiriendo al concepto positivo de libertad, que no es más que decir que el fundamento por el cual toda naturaleza racional puede concebir su existencia como fin en sí mismo es por el punto de vista nouménico. Es cierto que Kant no hablará aquí (en la tercera sección) de la disposición a la personalidad como la disposición que permite a los seres humanos pensar su existencia como fin en sí mismo, sino que hablará del concepto positivo de libertad; pero si pensamos que la característica distintiva de tal disposición es la posibilidad de actuar bajo la representación de la ley moral, la disposición a la personalidad supone necesariamente el concepto positivo de libertad. Y al suponerlo, significa que los fines que por la disposición a la personalidad la humanidad se represente como motivos de la voluntad para la acción moral estarán por completo libres de influjos empíricos. De este modo, toda naturaleza racional puede concebir su existencia como fin en sí mismo cuando se piensa a sí misma en

términos prácticos, y para la naturaleza humana en particular, ese pensarse a sí misma es posible por la disposición a la personalidad o por verse desde el punto de vista nouménico. Pero puesto que una naturaleza racional perfecta se verá únicamente a sí misma desde el punto de vista nouménico, no es necesario que ella de un paso más (como en el caso de la humanidad) para que se conciba como fin en sí mismo, aunque esto no quiere decir que una naturaleza racional perfecta tendrá mayor valor que la naturaleza humana simplemente porque todos sus fines serán por completo racionales. Lo que sí quiere decir es que para la naturaleza humana es un deber tratarse a sí misma y a los demás como fin que existe en sí mismo, mientras que para una naturaleza racional perfecta no lo es.

(ii) Una vez aclarado lo que significa para Kant el concepto humanidad y naturaleza racional en general, podemos proceder a desarrollar el argumento de la *Fundamentación* según el cual la humanidad y toda naturaleza racional tiene valor incondicional. El argumento tiene cuatro partes.

La primera parte establece que "todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor". Este argumento deja en claro que los objetos de las inclinaciones no pueden ser fines incondicionales porque los objetos o fines de las inclinaciones no serían valiosos si las inclinaciones mismas no lo fueran también. Los objetos de las inclinaciones dependen, como es claro, del valor de las inclinaciones, y por ello, están condicionados por éstas. No obstante, las inclinaciones tampoco pueden tener un valor incondicional. La segunda parte del argumento lo afirma:

Las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libres de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional.

Tal vez es cierto que la naturaleza humana, en tanto naturaleza racional, quisiera verse librada de sus inclinaciones porque éstas, en tanto tendencias naturales de la sensibilidad, representan un obstáculo para el seguimiento de los preceptos de la razón. Sin embargo, el hecho de que desde el punto de vista de la razón pura existe el deseo de estar libre de las inclinaciones ello no quiere decir que hay que extirparlas, pues esto significaría renunciar a una parte de nuestra propia naturaleza de manera violenta. Kant aclaró esta cuestión en la *Religión*. Aquí, él

argumenta contra los estoicos diciendo que no sólo resultaría fútil e irracional extirpar las inclinaciones y los deseos a la naturaleza humana, sino también sería moralmente malo hacerlo porque las inclinaciones no son por sí mismas malas, sino que lo que es malo son las máximas que surgen por ellas que no son compatibles con la ley moral o que contienen fines que no se hallan determinados y limitados por el fin incondicional que tiene dignidad y no precio. En este sentido, así como la ética aristotélica no extirpa por completo los deseos apetitivos que tienen por objeto al placer sino más bien explica que éstos deben de estar regulados por la *eudiamonía* como un todo¹⁷, del mismo modo la ética kantiana no se basa en la idea de aniquilar nuestras inclinaciones, sino solamente de que queden reguladas por el fin incondicional. Y así, si no es el caso que las inclinaciones no pueden tener valor incondicional porque todo ser racional desearía extirparlas, ¿por qué no lo tienen? Creo que esto puede explicarse a través de un ejemplo.¹⁸

Una persona puede tener muchas necesidades e inclinaciones de las que quisiera librarse. Consideremos el caso de un mal hábito. Fumar puede llegar a convertirse en una necesidad para una persona, y aunque de hecho fuma, muchas personas que lo hacen quisieran dejar de hacerlo. En estos casos, no podríamos decir que una persona que fuma y desea dejar de hacerlo considera que su inclinación por fumar es absolutamente buena, pues ello sería por completo inconsistente con querer verse librada de tal inclinación. Más bien, tiene que decirse que su razón consistente en *querer* dejar de fumar tiene mayor peso valorativo que su deseo por fumar porque su querer (que pertenece a la facultad superior del desear) es por aquello que se contrapone a su inclinación (facultad inferior del desear) por fumar. De este modo, el valor condicional de las inclinaciones estriba en que una persona tiene la capacidad, si verdaderamente lo quiere, de poder librarse de muchas de sus inclinaciones: simplemente por la capacidad que tiene de proponerse un fin contrario al objeto de las inclinaciones porque juzga que algunas de ellas son malas.

La tercera parte del argumento es como sigue:

Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*.

¹⁷ En efecto, recordemos que Aristóteles piensa que el placer es un fin en sí mismo, pero no podría ser un bien si no se encuentra determinado y regulado por la razón práctica.

¹⁸ Cfr, Christine Korsgaard, *Op Cit*, p.121.

De acuerdo con Kant, las cosas no pueden ser consideradas como fines incondicionales, así como tampoco los seres irracionales. Las cosas son mercancías que únicamente tienen precio y pueden ser compradas o cambiadas por algo equivalente. No tienen dignidad. En lo que toca a los seres irracionales, Kant explica en la "Doctrina de la Virtud" que a pesar de que no es lícito hacer sufrir a los animales por ejemplo, la simple situación de que nos alimentamos de ellos pone de manifiesto que son seres que tienen un valor de medio. Kant aclarará que ello no significa que no les merezcamos consideración, pues piensa que la consideración que podemos tener hacia los animales como seres vivos ayuda a fomentar ciertos sentimientos que promueven acciones morales. Pero aún para tales efectos, los animales sólo pueden ser considerados seres que tienen un valor relativo y servir de medios (!): son útiles porque ayudan a fomentar una sensibilidad moral.¹⁹

Finalmente, la cuarta parte del argumento, que aclara en qué consiste el fin que posibilita al imperativo categórico, dice así:

en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto) (428/10-25).

Así, sí

- (i) el fin incondicional es la humanidad y toda naturaleza racional.
- (ii) El concepto de humanidad y de naturaleza racional significa el poder de proponerse fines, y
- (iii) ser fin incondicional significa el límite de todos los fines posibles, entonces,
- (iv) la capacidad distintiva de poder proponerse fines es lo que restringe toda materia del arbitrio, o sea, sólo podrá haber fines buenos cuando éstos son objetos que se encuentran determinados y limitados por el fin de tratar a la humanidad y toda naturaleza racional como seres capaces de poder determinar sus propios fines.

¹⁹ Aunque la ética de Kant se restringe únicamente al ámbito de las naturalezas racionales, es muy interesante observar que algunos filósofos contemporáneos que trabajan temas de bioética han utilizado el argumento del fin en sí mismo, que es netamente kantiano, para desarrollar una ética que incluye a todo ser vivo, tanto a los seres racionales como a los animales y las plantas. Véase, Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press. A diferencia de Kant, Regan piensa que el valor de fin en sí mismo de algo no se refiere a la naturaleza racional, sino se refiere a la vida. Para Regan, todos los seres con vida tienen valor intrínseco, no sólo los seres racionales.

Vuelvo a enfatizar que Kant no está diciendo que sólo la personalidad es el fin incondicional, sino que lo son las personas y toda naturaleza racional. Como ya lo he dicho, la disposición a la personalidad no le añade un valor mayor a la humanidad, sino que es la disposición por la cual la humanidad puede pensarse a sí misma como fin absoluto.

Por último, es necesario indicar que el argumento a favor del fin incondicional no es teórico sino práctico. El argumento no consiste en mostrar que tenemos un conocimiento de nosotros mismos como un fin que existe en sí mismo, sino que es una condición necesaria de la acción que nosotros nos valoremos como seres con valor intrínseco. En la medida en que nos propongamos fines y los realicemos presuponemos que tenemos un tipo especial de valor. Pero, ¿qué significa tratar a la humanidad, tanto en nuestra persona como en la de otros, como fin en sí mismo? Esto es lo que veremos en el siguiente capítulo.

Sintetizando. Este capítulo tenía por objetivo mostrar que la ética de Kant también es, al igual que la aristotélica, una ética de fines. De acuerdo con Kant, el imperativo categórico tiene otras dos formulaciones aparte de la FLU, y una de ellas, la FH (fórmula que le brinda contenido a la FLU), se expresa en términos de que debemos de tratar a la humanidad siempre como fin en sí mismo y nunca meramente como medio.

En la primera sección, vimos que Kant piensa que la ley moral requiere necesariamente de un contenido o fin porque toda acción contiene un fin y la ley moral prescribe acciones. Además, la ley moral requiere de un fin para que ese principio de acción halle una correspondencia con las máximas y los imperativos hipotéticos particulares para que pueda gobernarlos. En efecto, para mostrar que la ley moral debe gobernar a todos los demás principios de acción no solamente se requiere postular que nuestras acciones sean queridas de manera universal, sino además debe darse cuenta de un contenido o fin. Si la ley moral fuera un principio de acción carente de fin, entonces, no habría posibilidad de que este principio gobernara a las máximas y los imperativos hipotéticos particulares porque éstos principios de acción siempre contienen un fin.

En la segunda sección, estudiamos la tipología de los fines en el pensamiento de Kant. El filósofo de Königsberg piensa que básicamente hay dos tipos de fines que determinan a una voluntad para actuar: los fines objetivos y los fines subjetivos. Los fines subjetivos son aquellos que se fundamentan en el deseo (*Begheren*) y dependen de incentivos (*Triebfeder*), mientras que los fines objetivos se fundamentan en el querer (*Wollen*) y dependen de motivos

(*Bewegungsgrund*). Dijimos que aunque la característica distintiva de los fines subjetivos es que todos ellos son materiales en el sentido en que requieren de una acción para ser traídos a la existencia, no es correcto decir que todos los fines objetivos no lo son. También vimos que Kant piensa que todos los fines subjetivos son relativos aunque a su vez esto no quiere decir que todos los objetivos no pueden serlo, y por fin relativo hay que entender un objeto que vale en virtud de que es querido o deseado por el sujeto. Esto quiere decir que los fines relativos no tienen un valor intrínseco, sino su valor depende de que alguien los valore. En relación con el fin que, en palabras de Kant, fundamenta al imperativo categórico, es claro que este fin debe ser objetivo, pero esto no basta. Además, debe de tratarse de un fin que no sea material ni relativo. Objetivo, porque esta es la primera condición por la cual puede estar a la par con el valor de la ley moral, que es un principio con valor universal, y aunque algo que tenga valor objetivo no necesariamente significa que tenga valor universal (en el sentido de ser querido por todo ser racional), algo que tenga valor universal si requiere tener valor objetivo; no puede ser material porque la acción que manda la ley moral tiene un fin en ella misma, independientemente de cualquier fin que quiera o se desee lograr; y no relativo porque, de acuerdo con Kant, los fines relativos sólo pueden fundamentar imperativos hipotéticos particulares. Dijimos también que el fin que fundamenta al imperativo categórico existe en sí mismo, lo que quiere decir que es un fin autosuficiente y que no requiere de ninguna acción para que sea traído a la existencia, en contraposición de los fines subjetivos, materiales y relativos. De acuerdo con Kant, este fin autosuficiente tiene valor absoluto e incondicional porque posee dignidad y no precio. Esto significa que es el fin limitativo de cualquier fin que nos proponemos en el sentido en que ningún fin puede ser objetivamente bueno si no es determinado y limitado por él, y en este sentido, el fin que posibilita al imperativo categórico tiene la misma función que el fin perfecto de la ética aristotélica.

Es muy importante enfatizar que Kant comparte con Aristóteles la idea de que un fin es el objeto representado por el cual justamente se realiza una acción. Aunque el fin de la razón práctica aristotélica es un objeto a realizar, es falso afirmar que sólo cuando se entiende un objeto de ese modo podemos atribuirle contenido a una teoría moral y sólo en tales casos decir con legitimidad que es de fines. Muchas de nuestras acciones de la vida cotidiana tienen por objeto preservar algo que ya existe, como el de mantener nuestra salud o nuestra vida por ejemplo (cosas que tienen que ver con tratar a la humanidad como fin en sí mismo, como veremos), y en tanto

que las acciones que se llevan a cabo lo hacen bajo la representación de ese algo, muy bien puede decirse que ese algo es el fin de la acción. La condición necesaria y suficiente para que un fin práctico sea un fin, tanto en el pensamiento ético de Aristóteles como el de Kant, no estriba en si es algo a realizar o en algo que existe en sí mismo, sino en ser un *objeto representado, en tanto que es el contenido de una disposición volitiva, en virtud del cual se lleva a cabo una acción*. Y en tales circunstancias, puesto que Kant y Aristóteles piensan que existen objetos con valor absoluto que deben restringir o guiar todos los demás fines que nos proponemos, Kant y Aristóteles comparten la idea de que existen fines éticos (aunque estén en desacuerdo sobre lo que significa el fin con valor supremo).

En la tercera sección analizamos lo que significa para Kant los conceptos de humanidad y de naturaleza racional en general y analizamos el argumento regresivo por el que Kant muestra que la humanidad y toda naturaleza racional es el fin incondicional. Por humanidad y naturaleza racional Kant entiende la capacidad de proponernos fines. Esta idea aparece desarrollada en dos textos, *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*, y en un ensayo de filosofía de la historia intitulado *Probable inicio de la historia humana*. Ambos textos señalan que sólo haciendo uso de su razón la naturaleza humana puede determinarse a obrar bajo la representación de fines, y afirman que en la disposición a la personalidad o en la etapa moral la humanidad puede concebirse a sí misma como fin con valor absoluto. De acuerdo con el ensayo del *Comienzo Presunto*, en el momento en que la humanidad se piensa a sí misma como fin absoluto el problema de elección generado por la multiplicación de fines tiene una solución, pues tal etapa significa que la humanidad sólo se propondrá aquellos fines que son compatibles con la idea de pensarse a sí misma como fin absoluto. Vimos también que aunque exclusivamente en la etapa moral o en la disposición a la personalidad la humanidad concibe su existencia como fin absoluto, esto no quiere decir que la humanidad tiene más valor en la disposición a la personalidad o en la etapa moral que en la disposición a la personalidad.

Por último, vimos que Kant piensa que la humanidad y toda naturaleza racional es un fin incondicional mediante un argumento regresivo que presenta en la *Fundamentación*. Kant parte de los objetos de las inclinaciones y señala que tales objetos no pueden tener valor incondicional porque necesariamente dependen de las inclinaciones. Pero tampoco las inclinaciones pueden tener valor incondicional no tanto porque sea un querer de todo ser racional verse librado de todas ellas, sino por la capacidad de las personas de poder proponerse fines contrarios a los fines

de muchas de sus inclinaciones. Por otro lado, las cosas y los animales tampoco tienen un valor incondicional: las cosas no la tienen porque ellas solamente tienen precio, y los animales tampoco porque el hecho de que nos alimentemos de ellos y de que nos son útiles para fomentar sentimientos morales pone de manifiesto que sólo tienen un valor de medios. Así, por medio de un argumento por eliminación, Kant llega a la conclusión de que sólo la naturaleza racional, y con ella la humanidad, tiene valor incondicional.

6

¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

Introducción

En el capítulo anterior hemos visto que la ética kantiana, al igual que la aristotélica, es una ética de fines y, al igual que el fin de la ética aristotélica, mostramos de manera parcial que el fin de la ética de Kant es limitativo. Kant piensa que tal fin es la humanidad y toda naturaleza racional. El que la humanidad y toda naturaleza racional sea un fin limitativo quiere decir que ninguno de los fines que nos proponemos son permitidos moralmente hablando si no son consistentes con tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo.

Sin embargo, aunque Kant piensa que la ley moral expresada en términos de su contenido es más cercana a la intuición y al sentimiento (características netamente humanas, y por ello, la ley moral es más cercana a la naturaleza humana cuando es puesta en términos de fines), ello no quiere decir que el concepto de fin en sí mismo sea un sustituto del concepto de deber. Para la naturaleza humana, es un deber tratarse a sí misma y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo debido a que las inclinaciones pueden dar lugar a la representación y actualización de fines que son contrarios o no compatibles con el precepto de la razón pura práctica de tratarnos a nosotros mismos y a los demás siempre como fines y nunca como meros medios. Si los seres humanos fuéramos necesariamente propicios a tratarnos a nosotros mismos y a los demás seres racionales como fines en sí mismos, la Fórmula de la Humanidad no se expresaría en términos de imperativo y no podría ser una expresión de la ley moral para naturalezas imperfectas.¹

¹ De igual modo que en Aristóteles, si el *ergon* del hombre bastara para actuar en conformidad con el fin de la *eudaimonía*, no habría razón de suponer la necesidad del ejercicio de la excelencia del *ergon* del hombre. O dicho en otras palabras, justamente porque la realización de la *eudaimonía* requiere de *phronesis*, y no solamente de razón práctica, Aristóteles está aceptando que los seres humanos por necesidad no obran conforme al fin de la *eudaimonía*, aunque la *eudaimonía* es el fin al que tienden dado que la naturaleza humana es un ente racional. Por esta razón la *phronesis* es normativa.

En este capítulo veremos qué significa el deber de tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo, y mi objetivo consiste en mostrar los siguientes puntos: (i) que Kant comparte con Aristóteles la idea general de que la virtud moral consiste en actuar siempre en conformidad con los preceptos de la razón; (ii) que aunque el fin que fundamenta a la ética kantiana no es algo a realizar, sin embargo, tratar a la humanidad como fin en sí mismo supone la realización de ciertos fines. Con esto, se pondrá de manifiesto no sólo que la ética de Kant es de fines, sino también que es falso decir que en la ética de Kant los fines a realizar brillan por su ausencia, y por último (iii) explicar en qué consisten los fines que fundamentan deberes perfectos porque se hallan limitados por el fin de la humanidad. De este modo, como veremos, así como actuar de acuerdo con el fin de la ética aristotélica da como resultado, por un lado, la realización de ciertos fines, y por otro lado, el establecimiento de límites para la realización de fines y acciones, actuar en conformidad con el fin de la ética kantiana da como resultado la realización de ciertos fines (deberes imperfectos) y la necesidad de contenernos ante la realización de otros (deberes perfectos). Procederé de la siguiente manera. En la primera sección, desarrollaré un poco más el punto de que la ética de Kant es una ética de fines y desarrollaré brevemente el punto de que también es una ética de virtud. En la segunda sección, analizaré los ejemplos que Kant ofrece en la *Fundamentación* para mostrar la aplicabilidad práctica de la FH y veremos también el argumento de la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres* según el cual tenemos deberes hacia nosotros mismos y hacia los demás. En la tercera sección, veremos lo que significan los deberes perfectos hacia uno mismo y hacia los demás, y finalmente, cerraremos el último capítulo de esta tesis explicando en qué consisten los deberes imperfectos hacia uno mismo y hacia los demás.

I

Virtud y fin

Si bien bastaría dar cuenta de la segunda parte de la segunda sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* para hacer notar que la ética kantiana es una ética de fines, en la parte dedicada a la "Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las*

Costumbres es donde encontramos explícitamente la afirmación de que la ética es un sistema de fines de la razón pura práctica (351). En esta obra, casi no encontramos nada acerca de la formulación de máximas en relación con la FLU, sino que encontramos la absoluta prioridad que tiene la FH. Más aún, en esta obra también encontramos la evidencia más clara que objeta la suposición de que la ética de Kant no es una ética de virtud. De este modo, la "Doctrina de la Virtud" sirve para objetar tanto los autores que han pensado que la ética kantiana puede ser catalogada exclusivamente como deontológica y no de fines, como Muirhead, Sidwick y McIntyre sostienen porque está basada en reglas y deberes sin relación necesaria con un fin, como a los que han pensado que la acción moral kantiana carece de virtud, como la hace Foot. Para el Kant de la "Doctrina de la Virtud", una ética que no sea una teoría de virtud y que carezca de fines es una contradicción en los términos.

En la "Introducción a la Doctrina de la Virtud" en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant explica que la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) o la ética se diferencia de la doctrina del derecho en dos puntos esenciales. El primero es que mientras la doctrina del derecho contiene leyes externas, la doctrina de la virtud contiene leyes internas. Ambas doctrinas suponen el concepto de deber (*Sollen*) porque en las dos encontramos una coerción de la voluntad por la ley, pero en el caso de la doctrina del derecho tal coerción es exterior y en el caso de la doctrina de la virtud se trata de *autocoerción*. El segundo punto es que la doctrina del derecho se relaciona únicamente con la condición *formal* de la libertad externa, y la doctrina de la virtud se relaciona con una *materia*, i.e., un *fin* de la razón pura práctica.

De acuerdo con esto, la ética o la doctrina de la virtud supone la autocoerción que tiene por objeto un fin. Esta autocoerción es el producto de la representación de un fin que tiene su origen en la razón pura práctica, un fin determinado libremente. Kant piensa que, a pesar de que es una palpable contradicción tener un fin sin hacerlo mío porque un fin es un objeto del arbitrio, no es contradictorio proponerse un fin que es la vez deber porque la coerción es interna, "lo cual se concilia muy bien con la libertad" (382). Kant reitera la idea de la que ya había dado cuenta en la *Fundamentación* de que la coerción (que implica el concepto de deber) no afecta a seres perfectamente racionales porque su naturaleza no está constituida por facultades sensibles que produzcan incentivos para transgredir la ley moral. Pero para el caso de la naturaleza humana, "que es suficientemente impía como para poder tener ganas de transgredir la ley moral" (379), la

auto-coerción consiste en gobernar los impulsos de la naturaleza que por sí mismos suponen obstáculos al cumplimiento del principio de la razón.

Ahora bien, como Kant piensa que las inclinaciones de la naturaleza humana pueden ser "obstáculos" para el cumplimiento de las exigencias de la moralidad, la naturaleza humana, como naturaleza racional y libre, tiene que juzgarse capaz de luchar contra esos obstáculos y verse motivado a hacer aquello que la ley ordena incondicionalmente que tiene que hacer. Para Kant, la fuerza de vencer los obstáculos que son producto de la sensibilidad para adecuar los actos a la representación de la ley moral es lo que se llama propiamente virtud. Kant explica que la virtud significa la fortaleza moral de la voluntad, pero ya que semejante fortaleza no puede "atribuirse a un ser santo en el que ningún impulso obstaculizador contrariase la ley de su voluntad", en el caso de la naturaleza humana la virtud "es la fortaleza moral de la voluntad de un *hombre* en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley" (405). Aunque en la teoría moral aristotélica no exista de manera explícita el concepto de autocoerción ni, como hemos dicho anteriormente, el de ley, Kant comparte con Aristóteles la idea general de que la virtud moral consiste en que la parte de nuestra propia naturaleza que por sí misma opone resistencia a los principios de la razón obedezca sus preceptos. Y de este modo, el valor moral de una acción, para Aristóteles y Kant, es independiente del desacuerdo existente entre Aristóteles y Kant sobre si es posible o no que la parte de nosotros que por naturaleza se opone a los preceptos de la razón (deseos irracionales aristotélicos e inclinaciones kantianas) pueda armonizar con la razón.

Así pues, la autocoerción consiste en subordinar los fines de las inclinaciones al fin característico de la razón pura práctica; y al subordinar los fines de las inclinaciones y de la sensibilidad al fin de la razón pura práctica, se posee la fuerza moral de la voluntad que es la virtud. Además, Kant explica que "el deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle *oído*" (401).² (Nótese la similitud entre la concepción de virtud moral aristotélica y el sentido de deber y virtud kantiana: obedecer y escuchar la voz de la razón).

² Las cursivas son mías.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

Como hemos visto entonces, es un deber tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo porque tal principio contiene una materia u objeto que es determinado completamente por la razón práctica a priori, a saber, un fin que existe en sí mismo y que tiene valor incondicionado. Kant piensa que este deber se divide en deberes hacia uno mismo y deberes hacia los demás, en donde cada uno de ellos contiene deberes perfectos e imperfectos. Para pasar a explicar en qué consisten tales deberes, es necesario comenzar por examinar qué sucede con algunos actos que no pasan la prueba de la Fórmula de la Humanidad, o dicho de otro modo, qué tipos de fines no son consistentes con el fin que tiene dignidad y no precio.

II

La aplicación práctica de la FH en la *Fundamentación*

En la segunda sección de la *Fundamentación*, después de que Kant presenta la Fórmula de la Humanidad, vuelve a tratar los mismos ejemplos que utilizó para ilustrar la aplicabilidad práctica de la FLU. Quiero citar aquí cada uno de estos ejemplos para comenzar a mostrar en qué consisten los deberes que surgen en consideración del principio de tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo. El primer ejemplo es el del suicidio. Dice así:

en primer lugar, según el concepto del deber necesario hacia sí mismo, quien está dando vueltas a la idea del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí mismo*. Si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *meramente* como un medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado meramente como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo. (Tengo aquí que soslayar la determinación más precisa de este principio que evite todo malentendido, por ejemplo de la amputación de los miembros para conservarme, o del peligro al que expongo mi vida para conservar mi vida, etc; esa determinación pertenece a la moral propiamente dicha) (429/15-29).

El argumento de la Fórmula de la Humanidad muestra que existe una contradicción en la voluntad del suicida que aniquila su propia vida con el fin de evadir una situación penosa en el

futuro. La persona que se suicida con el fin de escapar a una pena en el futuro comete un acto que contradice el valor incondicional de la humanidad en su persona, tratándola meramente como medio.³ Esto ocurre porque el suicida está dando un valor mayor al fin de su máxima que al valor de la humanidad en su persona: el fin de evitar miseria en el futuro, que tiene un valor condicional, se evalúa por encima del valor incondicional de la humanidad. Ya que la posibilidad de poder proponerse fines está condicionada por la disposición a la humanidad, la persona suicida atenta contra la FH porque llevar a cabo el fin que es condicionado por su disposición a la humanidad supone la aniquilación de su persona, de aquello que es condición de posibilidad de cualquier fin. Es patente la contradicción que existe en valorar aquello que es condición de posibilidad de cualquier fin, la humanidad, en menor grado que aquello que es condicionado, cualquier otro fin.

Sin embargo, el argumento no muestra que sea inmoral subordinar la propia humanidad en aras de un fin que tiene valor incondicional. Por ejemplo, si una persona atenta contra su vida con el fin de salvar de la muerte a otra persona, entonces, no se está obrando de manera clara en contra de la FH porque el fin por el cual se lleva a cabo el acto de entregarse a la muerte voluntariamente es por algo que tiene valor intrínseco.⁴ Además, el argumento tampoco muestra que sea absolutamente inmoral suicidarse cuando la continuación de la vida amenaza la capacidad misma de elección, como ocurre con algunas enfermedades. Si evitar penas en el futuro significa que la persona sabe que padece una enfermedad degenerativa que produce inevitablemente la pérdida de su poder de elección, entonces, el acto del suicidio se concebirá como una situación casuística.⁵

El segundo ejemplo que trata Kant como un acto que va en contra del principio de la FH es el siguiente:

³ En los cuatro ejemplos que Kant presenta en la *Fundamentación*, los primeros dos dan por resultado la imposibilidad de querer tratar a alguien como mero medio sin contradecir la FH, mientras que los últimos dos dan por resultado la imposibilidad de no querer valorar plenamente la humanidad de las personas como fines en sí mismos (fomentar nuestra humanidad y la de los demás) sin actuar en conformidad con la FH. Esta diferencia se aclarará más adelante.

⁴ Digo que no se está obrando de manera clara en contra de la FH porque, como veremos más adelante en la examinación de los deberes perfectos del hombre hacia sí mismo, Kant trata el ejemplo de un caso en donde el acto del suicidio se hace por el fin de algo que tiene valor incondicional y deja abierta la cuestión de si el fin justifica que la acción no sea propiamente inmoral. Él nunca dice que no lo es.

⁵ En este sentido, sólo la eutanasia podría ser tal vez justificada cuando la persona tiene una enfermedad que degenera su capacidad de elección.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

En segundo lugar, por lo que atañe al deber necesario o debido hacia otros, el que está pensando en hacer una promesa mentirosa hacia otros comprenderá en seguida que se quiere servir de otro hombre *meramente como medio*, sin que éste contenga a la vez el fin en sí. Pues a aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción. Más claramente salta a la vista este conflicto con el principio de otros hombres si se aducen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de otros. Pues ahí es claramente evidente que quien no respeta los derechos de los hombres tiene pensado servirse de la persona de otros meramente como medio, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines, esto es, sólo como seres que tienen que contener también en sí el fin de precisamente la misma acción (429/30-430/9).

Este argumento muestra que si yo, por ejemplo, prometo falsamente a alguien que le pagaré una suma de dinero con tal de obtenerlo prestado, estoy tratando a la persona meramente como medio y no como fin en sí mismo. La razón de esto es que yo no le doy a la persona a quien pido el préstamo de dinero la oportunidad de *consentir* respecto a la realización de mi fin. Mediante el uso de la promesa falsa, manipulo a la persona para que contribuya a la realización de un fin que ella no elige. Respetar la humanidad de las demás personas implica que, si yo requiero de la ayuda de otros para la realización de un fin personal, tengo el deber de informarles certeramente sobre mi verdadero fin. Cuando engaño a alguien, estoy haciéndole creer que está participando en un fin que en realidad no es: en el caso del ejemplo, hago creer a la persona el fin de prestarme el dinero cuando en realidad mi verdadero fin consiste en mi posesión permanente de su dinero, y en tales circunstancias, no lo trato como fin en sí porque no está decidiendo, por su propia naturaleza racional, el fin verdadero en cuestión, sino que se lo impongo.⁶

El tercer ejemplo es como sigue:

En tercer lugar, en lo que respecta al deber contingente (meritorio) hacia sí mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí misma, tiene también que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que respecta a la humanidad en nuestro sujeto: descuidarlas bien podría compadecerse en todo caso con la conservación de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* (*Beförderung*) de ese fin (430/10-16).

⁶ En la *Fundamentación*, Kant trata el caso de la mentira como una violación al deber que les merecemos a las demás personas en calidad de seres humanos, pero en la "Doctrina de la Virtud", como veremos más adelante, Kant considera la mentira también como una violación al respeto que nos merecemos nosotros mismos.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

Como hemos visto, la disposición a la humanidad es la capacidad de la naturaleza humana de proponerse fines. De acuerdo con Kant, el que no cultivemos nuestros talentos significa que no estamos actuando de acuerdo con la FH porque no estamos fomentando nuestra capacidad específicamente humana de elegir fines. Aunque no tratemos a la humanidad en nosotros como un mero medio si no fomentamos nuestros talentos, no obstante, debemos fomentar nuestros propios talentos para actuar de acuerdo con la FH. Cultivar los propios talentos no es otra cosa que cultivar la disposición a la humanidad que cada uno de nosotros tiene.

Y finalmente, el cuarto ejemplo es el siguiente:

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto (430/17-27).

Tratar a la humanidad como fin en sí mismo significa que los fines de los demás sean también en lo posible mis propios fines. Si la condición de posibilidad de cualquier fin estriba en tener la capacidad de proponérselos y hacerlos reales, y tal cosa es la humanidad como fin que existe en sí mismo, tratarla como tal supone que debemos ayudar a los demás en la realización de los fines que se proponen, como es el fin de la felicidad. Claramente, ayudar a los demás a la realización de su idea de felicidad o cualquier fin que se propongan sólo será un deber cuando la felicidad de los demás o los fines que se proponen sean consistentes con el valor intrínseco que tiene la humanidad. Además, el hecho de que debemos contribuir a la realización de la felicidad de las demás personas no quiere decir que ello justifica que tengamos derecho a imponerles a los demás fines que pensamos que deberían tener. Al igual que el ejemplo anterior, no ayudar a los demás en la realización de sus fines no significa tratarlos como meros medios, sino significa que no estamos promoviendo su disposición a la humanidad.

Como podemos ver, Kant piensa que el deber de tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo implica la existencia de deberes para uno mismo (primer y tercer ejemplos) y deberes para los demás (segundo y cuarto ejemplos), y su vez, estos dos tipos de deberes se dividen en deberes perfectos e imperfectos, o lo que Kant llama aquí deberes

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

necesarios y meritorios respectivamente. En las próximas dos secciones examinaremos con mayor detalle qué significan los deberes perfectos y los deberes imperfectos, y en lo que resta de este apartado quisiera decir algo en relación con la justificación de (i) los deberes hacia los demás y (ii) los deberes hacia uno mismo.

(i) En la "Doctrina de la Virtud", Kant explica que el deber hacia los otros puede ser un deber estricto o un deber amplio. El deber de amar a los hombres es un deber amplio, mientras que el deber de respeto es un deber estricto (450).

En lo que respecta al deber de amar a otros hombres, Kant piensa que el amor no debe entenderse aquí como un sentimiento, esto es, como un "placer experimentado por la perfección de otros hombres", ni tampoco debe entenderse en el sentido de complacencia "porque los demás no nos pueden obligar a tener sentimientos" hacia ellos. Más bien, tiene que "concebirse como una máxima de *benevolencia* (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la *beneficencia*" (450). Pero además de la máxima de la *beneficencia*, el deber de amor hacia los otros tiene también como consecuencia el deber de gratitud y el deber de simpatía (452).

Kant comenta que la máxima de la *benevolencia* no descansa en consideraciones subjetivas. Ello quiere decir que el valor de la máxima no depende de un examen personal de si alguien merece ser amado por nosotros o no, sino más bien descansa en consideraciones objetivas de la razón pura práctica. Kant cree que la máxima cristiana "ama a tu prójimo como a ti mismo" es un principio representativo de una ley moral y por tanto con aplicación universal porque ella es derivada de la razón pura práctica:

Porque toda relación práctico-moral con los hombres es una relación de éstos con la representación de la razón pura, es decir, de las acciones libres según máximas que se hacen aptas para formar parte de una legislación universal y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*). Yo quiero que los demás tengan conmigo *benevolencia* (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás. Pero, dado que todos *los demás* sin mí no serían *todos* y, por consiguiente, la máxima no tendría en sí la universalidad de la ley –universalidad que, sin embargo, es necesaria para la obligación-, la ley del deber de *benevolencia* me incluirá a mí también como objeto suyo en el mandato de la razón práctica (451).

El primer deber que trata Kant que surge del deber de la *benevolencia*, la *beneficencia*, consiste en la máxima de proponerse como fin la felicidad de los demás y actuar en consideración de tal fin. En términos generales, esta máxima consiste en ayudar a las otras personas en la

realización de sus fines, que incluye la felicidad, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio (453).

En lo que respecta al deber de *gratitud*, Kant piensa que este deber consiste "en honrar a una persona porque nos ha beneficiado" (454). Las personas que han sido ayudadas en la realización de sus propósitos y proyectos tienen el deber de manifestar gratitud a aquellas que los han ayudado. Pero la gratitud no es "una máxima de la prudencia" que consiste únicamente en que, al manifestarle al otro mi gratitud por haberme ayudado, estoy dando motivos para que me siga otorgando beneficios. Kant piensa que la gratitud no debe entenderse como algo útil en el sentido de que al manifestarle a mis bienhechores el agradecimiento por haberme ayudado, lo hago por razones de servirme de ello como medio para lograr el propósito de que me sigan ayudando. Al ser la gratitud un deber, la manifestación de tal cosa tiene un valor en sí mismo, sin consideración de un fin ulterior.

Y por último, en lo que respecta a los deberes que surgen de la benevolencia, se encuentra el deber de la *simpatía*. Kant piensa que alegrarse con otros y sufrir con ellos por el estado de satisfacción o de dolor ajenos son "sentimientos de placer y desagrado para los cuales ya la naturaleza ha hecho receptivos a los hombres" (456). Sin embargo, es un deber fomentar el cultivo de esta disposición natural. La forma por la cual se cultiva tal disposición es forzarnos a hacer frente situaciones que generalmente no enfrentamos en la vida cotidiana y que al estar en ellas la disposición a la simpatía surge de manera espontánea. Por ejemplo, si reconocemos que la experiencia de ver a un niño de la calle cuando nos limpia el parabrisas del coche nos produce un sentimiento de sufrimiento, entonces debemos fomentar tal disposición acudiendo a lugares donde se encuentran las personas más necesitadas, i.e., los lugares donde viven los niños de la calle o asilos de ancianos pobres. No obstante, esto no quiere decir que sólo acudiremos a tales lugares con el único fin de experimentar un sentimiento de desgracia, sino que tal sentimiento es un mero medio que sirve de motivo para ser benevolentes con personas que no solamente son amigos, familiares o colegas.

En lo que concierne al deber para los otros en el sentido estricto, i.e., el deber de respeto, Kant piensa que éste consiste en mantener "límites para no quitar nada al otro del valor que él, como hombre, tiene derecho a poner en sí mismo" (450). Este deber es diferente del deber de amar a las otras personas en que sólo es un deber negativo: el deber de respeto nos prohíbe utilizar a otras personas como mero medio, como algo que no tiene valor intrínseco. Para Kant, la

omisión de los deberes de amor es falta de virtud, mientras que la omisión del deber que surge del respeto, es un vicio (464).⁷

(ii) En lo que toca a los deberes hacia uno mismo, Kant escribe que tal cosa contiene a primera vista una contradicción. Esta aparente contradicción consiste en que “el que obliga (*auctor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (*si los dos son uno y el mismo sujeto*), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción” (417).⁸

Es importante enfatizar que, de acuerdo con Kant, si suponemos que no hay deberes para uno mismo, no habría deberes hacia los demás (417). Esto se debe a que solamente en la medida en que nos pensamos a nosotros mismos como seres obligados, podemos tener obligaciones hacia los demás. Para que reconozcamos que tenemos deberes hacia los otros requerimos de la condición necesaria de que nos pensemos a nosotros mismos como seres que nos encontramos obligados. Pero como no podemos estar obligados si no suponemos algo que nos obliga, la posibilidad de tener deberes hacia los demás consiste en la representación de algo que nos obliga a nosotros mismos, i.e., la ley moral. Y la expresión de la ley moral, como la FH, es la que nos dice en qué consiste esa obligación. Es cierto que tenemos el deber de ayudar a los demás porque eso es lo que significa actuar en conformidad con la representación de la FH, pero si la FH no fuera un principio que nos obliga por la razón de que no somos naturalezas racionales puras, no tendríamos la obligación de ayudar a los demás, sino los ayudaríamos siempre por necesidad.

Kant resuelve la aparente contradicción mostrando que no se da el caso de que el sujeto que obliga y el sujeto obligado es entendido en uno y el mismo sentido. El sujeto obligado no puede ser exonerado de la obligación porque ese sujeto no es el que se obliga a sí mismo, sino el sujeto que obliga es el que se concibe a sí mismo desde el punto de vista nouménico:

⁷ La diferencia entre vicio y falta de virtud la pone Kant en los siguientes términos: "A la virtud = +a² se opone la ausencia de virtud (la debilidad moral) = 0 como contradictorio lógico (*contradictorie oppositum*), mientras que el vicio = -a se opone como contrario (*contrarie s. realiter oppositum*)" (384) La virtud es señalada aquí en consideración al deber de respeto hacia los demás, pero como Kant también habla de virtud en términos +a y no elevada al cuadrado cuando da cuenta de los deberes imperfectos (como veremos), la definición de virtud +a² se refiere a la totalidad de los deberes de virtud perfectos.

⁸ Las cursivas son mías.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

[E]l hombre, como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto no entra todavía en consideración el concepto de una obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona): de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido) (418).

No es contradictorio que se tengan deberes hacia uno mismo porque el *homo phaneomenon* es el sujeto obligado y el *homo noumenon* es el sujeto que obliga. De este modo, al hallarse mi yo empírico obligado por mi yo nouménico, posibilita que tenga obligaciones hacia los demás. Veámos ahora en que consisten los deberes perfectos.

III

Los deberes perfectos

Kant piensa entonces que existen deberes hacia uno mismo y deberes hacia los demás, cada uno de los cuales incluye deberes perfectos y deberes imperfectos.

De acuerdo con la *Fundamentación*, la conservación de la vida es un deber perfecto hacia uno mismo, y el deber perfecto hacia los demás consiste en no atacar la libertad y propiedad de los otros. Así, los deberes perfectos hacia uno mismo y hacia los demás son aquellos cuyo contenido exigen omisiones definitivas. En este sentido, los deberes perfectos de virtud señalan que tenemos que contenernos ante acciones que atentan en contra de tratar la humanidad en nuestra propia persona y en la de otros como fin en sí mismo (esto es, se trata de contenernos de acciones que tratan nuestra humanidad y la de los demás como mero medio), y de acuerdo con Kant, las violaciones a los deberes perfectos ocurren cuando el poder de elección racional distintivo de la humanidad y de toda naturaleza racional se subordina a un bien o fin condicional.

Kant ejemplifica en la *Fundamentación* la violación al deber perfecto hacia los demás con la promesa falsa, pero en realidad, todo acto que involucre a otra persona y pase por alto su libre decisión, así como cualquier fin personal que requiera para su realización la intervención de otra

persona o de sus pertenencias sin que ésta consienta sobre el fin o sobre la posesión que se hará de lo que es suyo, entonces se estaría tratando a la humanidad de la persona como medio. Del mismo modo, el ejemplo del suicida como un acto que viola el primer deber perfecto hacia uno mismo⁹ consiste también en tratar la humanidad de la propia persona meramente como medio y no como fin. La máxima del suicida que comete el acto de atentar contra su propia vida en aras de un fin condicional, contradice el principio de tratar a la humanidad como fin en sí porque se está dando un valor más alto a lo que es meramente condicional que a lo que tiene valor incondicional. Y la máxima del mentiroso que comete el acto de pedir dinero en préstamo con el fin de no devolverlo nunca contradice la FH porque está dándole un valor más alto a su fin que a la capacidad racional de elección de la otra persona.

También en la *Metafísica de las Costumbres* encontramos acciones y omisiones concisas que explican lo que significa el deber perfecto. En la "Doctrina de la Virtud", las acciones que se señalan como violaciones al deber perfecto hacia los demás son las que atentan contra el deber de respeto, y Kant menciona a la soberbia, la maledicencia y la burla. Y en cuanto al deber perfecto hacia uno mismo, las acciones que lo violan son, además del suicidio, la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad, el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida, la mentira, la avaricia y la falsa humildad. Veamos con algún detalle qué significa cada uno de estos deberes perfectos, empezando con los deberes perfectos hacia los demás.

Para Kant, la soberbia es un tipo de ambición "por el que exigimos a los demás que se menosprecien al compararse con nosotros y, por tanto, es un vicio que se opone al respeto que todo hombre puede pretender legítimamente" (465). La soberbia se distingue del orgullo cuando éste se entiende en el sentido de no ceder "nada de la propia dignidad humana al compararse con los demás" (465). De este modo, mientras que la soberbia es un estado por el cual hacemos que los demás tengan un sentimiento de menosprecio por su propia persona, el orgullo es la actitud por la cual no tenemos razón alguna de sentirnos menospreciados cuando nos comparamos a *nosotros mismos* con los demás. Con la ambición, hacemos que los demás tengan un sentimiento de inferioridad cuando les hacemos creer que su persona tiene menor valor que la nuestra. En cambio, el orgullo consiste en que, a pesar de la inevitable disposición que tiene la naturaleza humana por compararse con los demás (recuérdese lo dicho sobre la disposición a la humanidad

⁹ Kant nos dice que la autoconservación de la vida es el primer deber perfecto que el hombre tiene para consigo mismo, pero no es, sin embargo, el deber más relevante (421).

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

en el capítulo anterior), no menospreciaremos el valor de nuestra propia persona aún cuando la comparación con los otros nos haga ver que tenemos ciertas faltas o que no hemos realizado fines, por razones distintas, que deseamos. Kant también llama al orgullo nobleza, pero explica que puede convertirse en “falta y ofensa cuando es simplemente una exigencia de que los demás se ocupen de nuestra propia importancia”.

Por maledicencia, Kant entiende la tendencia inmediata a difundir públicamente lo que los demás hacen con el fin de rebajarlos. Aunque lo que se difunde es algo verdadero sobre los otros, se menoscaba el honor ajeno y “supone una disminución del respeto por la humanidad en general” (466), que consiste en “proyectar” una sombra de indignidad y misantropía y tiende a embotar el sentimiento moral. Kant también explica que la tendencia a espiar las costumbres ajenas “es una curiosidad ofensiva para la humanidad” porque viola el respeto que se les debe. En este sentido, la ética de Kant no es una doctrina moral policiaca que consiste en observar si todos cumplen con la ley moral o no. Por el contrario, es una teoría que claramente se opone a la tendencia *voyeurista* de estar siempre al tanto de lo que los otros hacen o dejan de hacer. El voyeurismo menoscaba el deber de respeto que les debemos a los demás porque se utiliza la humanidad de su persona como un medio que sirve de entretenimiento personal.

Y la burla, es el sarcasmo que consiste en “la manía de criticar de un modo frívolo” a los demás y ponerlos en ridículo con el fin de convertir los defectos de las personas en objeto de diversión.

Todos estos vicios consisten en tratar la humanidad de las demás personas como un mero medio: tratamos a los demás como medios cuando somos soberbios no sólo porque valoramos la humanidad de las otras personas como algo meramente por lo cual fomentamos nuestra creencia de superioridad (un instrumento para fines egoístas), sino también porque esto trae como consecuencia que las demás personas se rebajen y pierdan su autoestima. Tampoco tratamos la humanidad de las personas como fin en sí mismo cuando las maldecimos y hacemos sarcasmos de ellas porque las convertimos en meros objetos instrumentales que sirven para hacer chismes o para fomentar nuestra propia diversión.

En lo que concierne a los deberes perfectos hacia uno mismo, Kant vuelve a tratar en la “Doctrina de la Virtud” el caso del suicidio como un acto que viola un deber perfecto. Para Kant, la autoconservación de la vida es el primer deber de las personas para consigo mismas en calidad de animales. No obstante, Kant considera aquí ciertas cuestiones casuísticas en donde no es claro

que el acto del suicidio atenta contra el primer deber perfecto hacia uno mismo. En el ejemplo del suicidio de la *Fundamentación*, vimos que el acto del suicida atenta contra la humanidad de su persona cuando su principio de acción tiene el fin de evitar males en el futuro. Esto quiere decir que Kant no especifica que todo acto de suicidio viola el deber perfecto hacia uno mismo, sino el que tiene como fin algo con valor condicional. Los ejemplos que Kant describe como cuestiones casuísticas en la "Doctrina de la Virtud" representan situaciones en donde la máxima del suicida tiene un fin diferente. Así, no es claro que se comete una violación al deber perfecto de la autoconservación de la vida cuando una persona se suicida con el fin de salvar la seguridad de su Estado¹⁰, así como tampoco lo es cuando el acto del suicidio se ejecuta en virtud de evitar la muerte segura a otras personas.

En lo que respecta a la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad, Kant piensa que así como el amor a la vida "determina por naturaleza a la conservación de la *persona*, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la *especie*" (424). De acuerdo con Kant, estos dos tipos de amores tienen un fin específico de la naturaleza, la conservación de la vida y la conservación de la especie, y cuando van en contra de ella, i.e., el suicidio y la voluptuosidad, se violan deberes perfectos. Cuando el acto sexual se ejerce únicamente por un fin distinto a lo que según Kant es su fin natural, se obra en contra de un deber perfecto para consigo mismo porque se está utilizando la humanidad de la persona meramente como un instrumento en aras de un fin condicional y animal, a saber, el placer. El fundamento de la prueba –escribe Kant–, de que se viola un deber perfecto, "consiste en que el hombre renuncia con ello (desdeñosamente) a su personalidad, al usarse únicamente como medio para satisfacer los impulsos animales" (425).

Pero además, Kant también explica que la voluptuosidad es "*contranatural* cuando el hombre se ve excitado a ella, no por un objeto real, sino por una representación imaginaria del mismo, creándolo, por tanto, él mismo de forma contraria al fin".¹¹ Kant describe aquí también

¹⁰ Debe considerarse aquí que sólo es una situación casuística el suicidarse en aras de la seguridad del Estado cuando éste se entiende como una constitución republicana.

¹¹ De este modo, la deshonra por la voluptuosidad no sólo tiene origen en algo meramente impulsivo y animal, sino también puede tenerlo en algo que sólo puede ser producto de la disposición a la humanidad. Piénsese por ejemplo en algunas prácticas eróticas o fetichistas, actividades que sólo conciernen a la naturaleza humana dentro de todo el reino de la naturaleza.

ciertas cuestiones casuísticas en donde no queda claro si se transgrede el deber de la honra o no. Por ejemplo, en el matrimonio o casos en los que uno de los miembros de la pareja sea estéril.¹²

En lo que respecta al aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida, Kant no enjuicia aquí "el vicio de este tipo de intemperancia por el daño o por los dolores corporales que el hombre contrae por él", aunque si piensa que tal cosa sería suficientes para oponernos al uso inmoderado de la bebida o la comida por el principio del bienestar y la felicidad. (427).¹³ Más bien, Kant enjuicia el aturdimiento producido por el uso inmoderado de la comida y la bebida principalmente en la medida en que se lleva a cabo un abuso de los medios que "inhibe o agota la facultad de usarlos intelectualmente", y menciona que el alcoholismo y cualquier estupefaciente, así como la glotonería, son los vicios que figuran bajo esta rúbrica. El uso inmoderado de la bebida, estupefacientes y la comida, trae como consecuencia tratar a la propia humanidad como medio porque tales abusos suponen que uno se ve a sí mismo como un simple contenedor o receptáculo de sustancias. Para el caso de este vicio, se encuentra la cuestión casuística de si se viola el deber de la sobriedad y la medida justa del consumo de los alimentos cuando se lleva a cabo un banquete que tiene como propósito "mantener juntos a muchos hombres durante largo rato para que se comuniquen entre sí" (428).¹⁴

Kant trata también a la mentira como un caso de violación de un deber perfecto hacia uno mismo. Los tres deberes perfectos hacia uno mismo que acabamos de ver corresponden a la parte animal del hombre, y la mentira, junto con la avaricia y la falsa humildad, son violaciones a deberes perfectos cuando el hombre es considerado como ser moral. Es claro que la mentira viola un deber perfecto hacia los demás, pero ¿por qué piensa Kant que con ella también se viola un deber perfecto hacia uno mismo? La mentira es una violación a un deber perfecto hacia uno mismo porque

un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro (aunque se tratara de una persona meramente ideal) tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa; porque, siendo así que ésta es algo real y dado, algún otro puede

¹² En el caso de la esterilidad, la deshonra, si es que hubiera, consistiría no en realizar el acto sexual por el fin de satisfacer un impulso animal, sino en que se realiza en aras del fin "natural" pero con una persona con la cual no se tiene el vínculo legal del matrimonio.

¹³ Es interesante observar que aunque Kant se oponía tajantemente a la doctrina del epicureísmo, comparte con ellos aquí la idea de que el bienestar y la felicidad es placer entendido como ausencia de dolor.

¹⁴ En este sentido, ¿es una violación al deber perfecto de la temperancia cuando, como en el *Banquete* de Platón, no sólo se mantienen por él muchas personas juntas conversando entre sí, sino que además la conversación consiste en hacer filosofía?

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

servirse de su condición para sacar algún provecho; pero comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo (429).

La mentira es una violación del deber perfecto hacia uno mismo porque el fin natural de la facultad de comunicar los pensamientos es la veracidad. Kant piensa que la persona que no cree ella misma lo que le dice a otra tiene un valor menor que una mera cosa (!) porque renuncia a su personalidad. Una cosa es algo real y dado, pero la mentira ocasiona que la persona tenga simplemente una apariencia engañosa de hombre.¹⁵ De acuerdo con Kant, cuando una persona deliberadamente dice a otra algo que ella misma no cree, se está utilizando a sí misma como un mero medio, i.e., una máquina de hablar. El hombre como ser moral (*homo noumenon*) utiliza su ser físico (*homo phaenomenon*) como un simple medio que no está ligado al fin natural de su facultad de comunicación. Kant trata aquí la cuestión casuística de lo que ocurriría cuando el dueño de una casa ordena a su criado que si cierto hombre preguntara por él, diga que no está. Sin embargo, en este ejemplo, lo casuístico del caso no consiste en una situación en donde no es claro si se falta hacia un deber perfecto, sino en cuál de las dos personas implicadas (el dueño de la casa o el criado) recae una mayor culpa.¹⁶

Por avaricia, el segundo ataque al deber perfecto del hombre hacia sí mismo, Kant entiende "la restricción del *propio* disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de la verdadera necesidad propia" (432). Kant no trata aquí específicamente la avaricia *codiciosa*, i.e., "procurarse todos los medios para la buena vida y conservarlos *con vistas al disfrute*", sino la avaricia *mezquina*, esto es, "adquirir y conservar todos los medios para la buena vida pero no *con vistas al disfrute*". El fin aquí no es disfrutar de la vida, sino sólo la posesión de cosas que son por su propia naturaleza instrumentos. Con la avaricia mezquina, el hombre viola un deber perfecto hacia sí mismo porque no respeta su disposición a la personalidad. La avaricia, comenta Kant, "se

¹⁵ ¿Cómo puede decirnos Kant que la persona que miente tiene un valor menor a una cosa si se supone que la humanidad es un fin que tiene valor incondicional? Aún cuando una persona renuncia a la moralidad, no por eso deja de tener valor incondicional su humanidad.

¹⁶ Aquí encontramos la famosa idea kantiana criticada por tantos de que la mentira jamás tiene justificación, sea el caso que sea. Es cierto que este pasaje puede entenderse bajo tal suposición, pero si tomamos en serio la idea del valor incondicional de la humanidad, cuando la máxima del acto de mentir tiene como fin la preservación de la integridad de una persona, entonces parece que Kant no puede aceptar que siempre y en todos los casos la mentira es un acto inmoral.

opone al principio de la independencia con respecto a todo lo demás, excepto la ley, y es un fraude que el sujeto comete contra sí mismo" (434). Al igual que ocurre con la mentira, las cuestiones casuísticas que trata Kant para la avaricia no describen situaciones en las cuales no queda claro si la avaricia puede ser considerada un vicio o no. Más bien, cuestiona el punto de si la codicia, que persigue el derroche y tiene como base al egoísmo, así como la tacañería, deben ser vistos solamente como actos imprudentes porque conducen a la pobreza y no únicamente como vicios.

El último caso de violación al deber perfecto hacia uno mismo, la falsa humildad moral, "consiste en renunciar a toda pretensión de tener un valor en sí mismo" (435). Para Kant, el hecho de que sintamos respeto por la ley moral conduce necesariamente hacia una verdadera humildad, pero

del hecho de que seamos capaces de tal legislación interna, del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la *elevación* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cuál el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo (436).

Kant ejemplifica el vicio de la falsa humildad en los casos en que las personas se convierten en esclavas de otras o cuando nos convertimos en "parásitos, aduladores o mendigos". Además, atentamos contra el deber de la dignidad cuando nos arrodillamos o postramos ante imágenes celestes para venerarlas porque en ese caso no nos humillamos por un ideal de la propia razón, lo que consistiría la verdadera humildad, "sino ante un *ídolo* que es nuestra propia obra" (437). En las cuestiones casuísticas, Kant comenta que son pruebas de una extendida propensión a la falsa humildad "pedanterías" de trato social que intentan pasar por actitudes de cortesía pero que en realidad no lo son. Por ejemplo, frases cortesananas que "expresan la diferencia de rango con cuidadosa precisión" en el tratamiento con las demás personas.

Hasta aquí el estudio de los deberes perfectos. Pasemos ahora, por último, al examen de los deberes imperfectos que surgen del principio de tratar a la humanidad como fin en sí mismo.

IV

Los deberes imperfectos

Aunque el fin de la humanidad no es un propósito a realizar porque existe en sí mismo, los deberes imperfectos se violan cuando actuamos de un modo que no expresa el valor positivo de ese fin. Los deberes perfectos son negativos en el sentido de que mandan acciones u omisiones absolutas para que no se obre *en contra* del valor intrínseco y absoluto que tiene la humanidad. En cambio, violar un deber imperfecto no significa que estamos tratando nuestra propia humanidad o la de otros como medio, sino significa que no estamos *promoviendo* la capacidad distintiva de la humanidad y de toda naturaleza racional, i.e., proponerse fines y realizarlos.

Por otro lado, en contraposición con los deberes perfectos (que excluyen por completo a las inclinaciones y a la razón práctica empíricamente condicionada), los deberes imperfectos dejan un margen libre de acción a las inclinaciones y a la razón práctica empírica en tanto que éstas pueden determinar qué y cómo es lo que tenemos que hacer. Es verdad que la razón práctica pura es la que dice que tenemos deberes imperfectos en relación con el fin de la humanidad, pero ella deja que las inclinaciones y la experiencia desempeñen un rol importante en lo que respecta a la decisión de lo que hay que hacer teniendo como objeto el fin de la humanidad.¹⁷ Para los deberes imperfectos de virtud, la ley (o la razón práctica pura) no dice exactamente qué es lo que tenemos que hacer y cómo. Veamos en que consisten los deberes imperfectos de virtud, empezando por los deberes hacia los demás.¹⁸

Como vimos en los ejemplos de la *Fundamentación* en el segundo apartado de este capítulo, Kant piensa que "la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con

¹⁷ El fin de la humanidad, como hemos dicho, tiene valor intrínseco, por lo que fomentar la propia perfección y ayudar a los demás en la realización de sus fines tienen valor intrínseco. No obstante, al dejar que la experiencia y las inclinaciones desempeñen un rol importante en la realización de tales fines, estos fines con valor intrínseco se realizan dando cabida a fines que tienen valor relativo. Además, en tanto que la propia perfección y la felicidad ajena son fines a realizar, no es correcto decir que un fin objetivo y con valor intrínseco no pueda implicar materialidad, aunque el fin que fundamente la moralidad no sea material. Véase nota 7 del capítulo quinto de este trabajo.

¹⁸ En la "Doctrina de la Virtud", Kant señala que el cumplimiento de los deberes imperfectos de virtud "es un *mérito* (*meritum*) =+a; pero transgredirlos no es un *demérito* (*demeritum*) =-a, sino sólo falta de *valor moral* =0"(390) Nótese la diferencia entre la explicación algebraica de los deberes perfectos y los deberes imperfectos. Véase la nota 7 de este capítulo.

nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros". Este pasaje señala que aunque bien podría subsistir la humanidad sin que se tuviera la voluntad de fomentar la felicidad o fines de los otros, fomentar la felicidad o fines de las demás personas es un deber que concuerda con el aspecto positivo de tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Esta idea del deber de fomentar la felicidad o fines de los demás también es puesta en la *Fundamentación* en los términos de que "los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto". De este modo, si es que la representación de la FH para mí vale, entonces, no sólo se sigue que no debo actuar en contra del valor incondicional de la humanidad en todas las personas (no tratarlas como mero medio), sino también, que debo hacer los fines de los demás, en lo posible, también míos.

En la "Doctrina de la Virtud", Kant explica que el fomento de la felicidad ajena consiste en el bienestar físico y en el bienestar moral de los demás. En lo que respecta al bienestar físico, Kant escribe que éste se refiere al deber de la beneficencia. Como vimos en el apartado anterior, Kant piensa que la beneficencia significa ayudar a los demás a ser felices según las propias capacidades y limitaciones. Vimos que la beneficencia es un deber que se sigue del deber de la benevolencia, pero, ¿por qué la beneficencia es un deber? Kant lo pone en los siguientes términos:

Que esta beneficencia sea un deber resulta de lo siguiente: puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber (394).

De acuerdo con Kant, amarnos a nosotros mismos significa que los fines que nosotros nos proponemos valen porque son nuestros fines. Pero dado que muchos de los fines que nos proponemos requieren para su realización la ayuda de otras personas, amarnos a nosotros mismos "no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros", porque ser amados por otros implica la ayuda que obtenemos de ellos para la realización de nuestros fines y proyectos. Sin embargo, puesto que los otros no pueden estar obligados a amarnos (en el sentido afectivo,

porque aquí no hay obligación alguna) a menos que ellos se encuentren obligados por voluntad propia, sólo podremos recibir ayuda de los demás cuando los otros se hallan coercionados a brindar ayuda por voluntad propia. Ahora bien, ya que solamente la máxima de los demás de ayudarnos puede ser una máxima valedera cuando puede convertirse en ley universal, i.e., no sea contradictoria, y el no *querer* que la máxima de beneficencia sea una ley universal sería una contradicción¹⁹, debemos querer que la máxima de beneficencia sea una ley universal. Y por último, el que queramos que la máxima de la beneficencia sea una ley universal, significa no sólo que los demás deben ayudarnos, sino también que nosotros debemos ayudar a los demás.

En síntesis: no querer que la máxima de beneficencia sea una ley universal supone una contradicción. Pero ya que una ley implica validez universal, un principio es ley si sólo si vale también para mí, y dado que para la naturaleza humana toda ley es un deber, de ahí que es un deber para mí fomentar la felicidad o los fines ajenos.

Por otro lado, Kant explica la idea de que el deber de ayudar a los demás no tiene límites precisos en cuanto ley en los siguientes términos:

Ahora bien, yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa²⁰, porque es un deber, y en tal caso es imposible señalar límites precisos: hasta donde se puede llegar en el sacrificio. Depende en gran medida de qué sea para uno verdadera necesidad, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que los determine él mismo. Porque favorecer la felicidad de otros sacrificando la propia (las verdaderas necesidades) sería una máxima contradictoria en sí misma si la convirtiéramos en ley universal. Por tanto, este deber es sólo un deber *amplio*; tiene espacio libre para obrar en él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites.(393)

Aunque fomentar la felicidad ajena es un deber, no puede ejercerse al grado de que se sacrifique la propia felicidad. Si este fuera el caso, ayudar a los demás con el fin de promover su propia felicidad sería una máxima contradictoria si se convierte en ley universal. Ya que la felicidad es un deseo natural de los seres humanos, si sacrificamos la propia felicidad en aras de fomentar la felicidad ajena, estamos contradiciendo un deseo natural en tanto naturaleza humana que somos en lo que respecta a la disposición a la humanidad. En efecto, como la máxima de

¹⁹ En efecto, tal como Kant lo dice en la *Fundamentación*: "pues una voluntad que decidiese esto [no querer la máxima de beneficencia como ley universal] se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se sustraría a sí mismo toda esperanza del socorro que desea"(423/30-34).

²⁰ Aunque sea un deber de los otros mostrarme gratitud.

fomentar la felicidad ajena está sustentada en el aspecto positivo de tratar a la humanidad como fin en sí, si yo fomento la felicidad de los demás sacrificando la mía estoy tratando mi propia persona de manera contraria a lo que significa el concepto de humanidad. Quizá podría decirse que habrá casos en donde los únicos fines que una persona se propone consisten en hacer dichosos a las demás personas, pero estos casos no revelan una contradicción porque se trata de fines de la persona, esto es, que la persona es feliz en la medida en que hace todo lo posible para que los demás lo sean.

No obstante, en la ética de Kant no es contradictorio sacrificar la propia felicidad cuando se está dando cuenta de un deber perfecto. Si mi verdadera necesidad para ser feliz consiste en mentir o en cortarle orejas a los demás²¹, el deber perfecto hacia mí mismo y hacia los demás me obliga a sacrificar mi propia felicidad por el principio de no obrar en contra de la humanidad.

Por otro lado, dejando a un lado la idea de que es contradictorio sacrificar la felicidad propia por el fomento de la felicidad ajena (lo que en algún sentido es ya un límite fijado), la idea general respecto al fin imperfecto del fomento de la felicidad o los fines ajenos consiste en que es la propia persona quien fija los límites de hasta dónde y a quién ayudar. Cuando Kant afirma que el deber imperfecto de fomentar la felicidad ajena carece de límites, no está diciendo que obrar de acuerdo con ese deber imposibilita que se puedan fijar límites, sino que el principio mismo del deber no los incluye. Por ejemplo, puedo entender que este deber me ordena dar donaciones de dinero a las personas que pasan hambre, que viven en la calle o que requieren de alguna operación médica, casos todos en donde la donación tiene el fin de fomentar el bienestar físico de los demás. Pero soy yo quien fija los límites de cuanto dinero donar. Hay que observar que aunque mi propia felicidad desempeña un rol necesario respecto al límite de la cantidad de dinero que voy a donar, no necesariamente los límites que yo fije con relación a quién ayudar y cómo están determinados únicamente por mi propia idea de felicidad. Puedo muy bien pensar que, si tengo resueltas necesidades que requieren de dinero, y tales necesidades resueltas me acercan a mi idea de felicidad, no sacrifico mi felicidad si otorgo lo que me sobra de dinero a alguien, pero

²¹ Kant no especifica nunca a qué se refiere con "verdaderas necesidades". Sin embargo, si la felicidad consiste en satisfacer lo que él llama verdaderas necesidades, es claro que ello será distinto en cada quien. Así, para un epicureísta, la verdadera necesidad consiste en la ausencia del dolor, mientras que para un burgués la verdadera necesidad consiste en la posesión de ciertos lujos.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

puedo no hacerlo porque sospecho que aquél o aquellos que me lo piden lo utilizarán para otro propósito o porque estoy cansado que el Estado no haga nada en beneficio de los demás y deje que los ciudadanos se encargen de esos problemas. En esta situación, no ayudo no porque el hacerlo significa el sacrificio de mi felicidad, sino por otro tipo de razones que, a pesar de ser distintas del sacrificio de mi felicidad, son iguales a ésta razón en cuanto que se hallan determinadas por los límites que yo fije y no por los límites que el principio incluye.²²

En lo que toca al bienestar moral de los demás, Kant piensa que éste consiste en lo siguiente:

El dolor que un hombre sufre por remordimientos, aunque tenga un origen moral, es físico, sin embargo, en cuanto a su efecto, como la aflicción, el miedo y cualquier otro estado enfermizo. Impedir que este reproche interior le afecte inmerecidamente no es precisamente un deber *mío*, sino asunto *suyo*; pero sí lo es no hacer nada que, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre, pueda inducirle a hacer algo por lo que su conciencia moral pueda atormentarle más tarde, es decir, escandalizarse (394).

El bienestar moral de los demás es un deber que consiste en no atormentar a las personas en consideración de sus actos. Aunque nosotros pensemos que alguien ha obrado muy mal y se lo digamos, es un deber imperfecto que tenemos hacia las personas no encararles lo que han hecho con el propósito de que su conciencia moral pueda afligirse aún más. Y del mismo modo como ocurre en el caso del bienestar físico, el deber del bienestar moral no tiene límites precisos fijados de antemano. Es el propio sujeto quien los fija de acuerdo a las circunstancias y de acuerdo a la idea que se tenga de la naturaleza psicológica de los demás.²³

²² Tengo la sospecha de que el límite fijado para la realización de los fines y proyectos de los demás (y en general el límite fijado por el propio sujeto para los deberes imperfectos) es mucho más cercano al límite de la *eudaimonía* que el límite de la *eudaimonía* y el de los deberes perfectos. Esto se debe a que, para el caso de los deberes imperfectos, la percepción de particulares y de contextos específicos teniendo a la vista una idea global de lo que es moralmente loable es sumamente relevante, mientras que para el caso de los deberes perfectos, aunque éstos también dejan un cierto margen de deliberación (por utilizar un concepto aristotélico) porque Kant piensa que en estos deberes hay situaciones casuísticas, el margen de situaciones es más estrecho que el de los deberes imperfectos. Por decirlo de algún modo, para el caso de los deberes imperfectos hay mucha más intervención subjetiva que para el caso de los deberes perfectos. Para Aristóteles la *eudaimonía* tiene una función regulativa en cuanto que cada una de sus partes componentes están reguladas por el todo mismo, pero sólo el *sujeto* que posee *phronesis* sabrá cómo hacer que cada una de estas partes no se desborden en el exceso o se practiquen insuficientemente.

²³ Sin embargo, a diferencia del deber de fomentar el bienestar físico de los otros, el límite del deber de fomentar el bien moral de los demás no tiene mucho que ver con la propia felicidad. El no decirle a Juan lo que pienso como algo

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

En lo que concierne a los deberes imperfectos hacia uno mismo, Kant piensa que consisten en desarrollar y aumentar la propia perfección natural con un propósito pragmático y elevar la propia perfección moral con un propósito meramente moral. Kant aclara que el deber imperfecto hacia los demás y el deber imperfecto hacia uno mismo no pueden intercambiarse "convirtiendo la *propia felicidad*, por una parte, y la *perfección ajena*, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona" (385). Sería contradictorio decir que la felicidad propia es un deber imperfecto del hombre hacia sí mismo porque la propia felicidad es un fin real que de hecho todas las personas tienen, y sería contradictorio decir que la perfección es un deber imperfecto hacia los demás "porque la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo" (386). La felicidad no es un deber que tengo hacia mí mismo porque de hecho la deseo, y fomentar la perfección de los demás no puede ser un deber que yo tengo hacia las otras personas porque ello supondría que soy yo quien elige los fines que deberían tener, cuando es la autonomía y la ideantidad de cada cual quien lo decide.

El deber de la propia perfección natural se refiere al cultivo de las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo como medio para toda suerte de posibles fines. El cultivo se refiere a que el hombre

se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y –por así decirlo- oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día, sino que, dando por supuesto que el hombre pueda estar satisfecho con la adecuación innata de sus facultades a sus necesidades naturales, sin embargo, su razón tiene que instruirle mediante principios sobre esta *satisfacción* con la escasa adecuación de sus facultades, porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación (445).

Aunque las personas puedan sentirse satisfechas con sus capacidades innatas para la realización de necesidades naturales, como seres capaces de proponerse objetos como fines tienen el deber de instruirse para que puedan realizar los fines que su razón práctica se puede proponer algún día. La instrucción consiste en saber hacer uso de los medios apropiados que posibilitan el

que es consecuencia de su acción no lo decido en vistas de mi propia felicidad, sino del daño que le puedo causar a Juan.

éxito de los fines que pueden proponerse, y en este sentido, el cultivo significa el desarrollo de habilidades que capacitan a la persona para que los fines que pueda tener sean alcanzados.

Por cultivo de las facultades del espíritu, Kant entiende el ejercicio de habilidades que no se extraen de la experiencia sino que se deducen a priori a partir de principios. Tales habilidades son la matemática, la lógica y la metafísica de la naturaleza, entendiéndose por esto último la filosofía teórica. Por facultades del alma, Kant entiende el ejercicio de habilidades "que se guían por el hilo conductor de la experiencia", tales como la memoria o la imaginación. Y por último, por cultivo de las facultades corporales, se entiende el cuidado del cuerpo por medio del ejercicio de la gimnasia. Aunque el cuerpo pertenece a la dimensión animal en el hombre, sin su cuidado y su cultivo no sería posible realizar los fines que el hombre puede proponerse en calidad de su disposición a la humanidad. En este sentido, a pesar de que la FH no da cuenta de manera explícita de la dimensión animal del hombre, i.e., el cuerpo, tratar la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo requiere necesariamente mantener el bienestar del cuerpo. Si pensamos en el deber perfecto que tenemos hacia nosotros mismos de moderarnos en la comida y la bebida (deber que tiene una relación directa, aunque no únicamente, con el vigor del cuerpo) y el deber imperfecto del cuidado corporal a través del ejercicio, vemos que la salud corporal, al igual que en la ética de Aristóteles, constituye un aspecto central en la filosofía moral de Kant.

Ahora bien, aunque el desarrollo y aumento de la propia perfección natural es un deber del hombre hacia sí mismo, esto es, tenemos el deber de cultivar la facultad del espíritu, del cuerpo y del alma, tal deber es imperfecto porque depende de cada quien cuáles de estas facultades tendrá *preferencia*, y en base a esto, limitar la perfección de las demás facultades. En este sentido, al igual que sucede con los deberes imperfectos hacia los demás, el deber imperfecto hacia uno mismo de desarrollar los propios talentos y las habilidades se halla limitado más por el sujeto que por lo que enuncia el principio mismo. Una persona que reconozca su habilidad para un deporte cualquiera, deberá dar preferencia a su facultad corporal sobre su facultad anímica (aunque esto no quiere decir que legítimamente puede dejar sin cultivar para nada la facultad del espíritu y la facultad anímica), así como una persona que reconozca que tiene mayor capacidad para pensar cosas abstractas que para jugar basketbol, dará prioridad al cultivo de su facultad anímica que al cultivo de su facultad corporal.²⁴ Ser basketbolista es un fin que alguien puede

²⁴ Kant explica en la "Doctrina de la Virtud" que el primer mandato de todos los deberes del hombre hacia sí mismo es la máxima "conócete a ti mismo"(441). Aunque Kant afirma que este mandato no se refiere a la propia perfección

tener en virtud del reconocimiento de su habilidad para el basketbol, y en tal circunstancia, esta persona está obligada a fomentar su perfección física, lo que inevitablemente lo lleva a limitar las demás facultades. Sin embargo, es importante enfatizar que la prioridad que se dará al cultivo de una facultad sobre otra tiene como fundamento también la idea de que mediante tal cultivo la persona "será un miembro provechoso en el mundo" (446). No es suficiente que yo decida ser matemático en virtud de mi habilidad para el pensamiento numérico y abstracto, sino también se requiere que mi decisión para serlo sea algo provechoso para el mundo.²⁵

Por último, el segundo deber imperfecto que el hombre tiene hacia sí mismo en relación con el deber de tratar la humanidad de su persona como fin en sí mismo, es la perfección moral. Tal deber, explica Kant, está conformado por un ámbito subjetivo y un ámbito objetivo. El ámbito subjetivo consiste en la *pureza* de la intención de cumplir con el deber cuando la ley por sí sola es el móvil, y el ámbito objetivo es respecto "al fin moral en su totalidad, que se refiere a la perfección" (446). De acuerdo con Kant, el ámbito subjetivo expresa el mandato de ser santos, mientras que el ámbito objetivo tiene como mandato el ser perfectos.

Kant piensa que a pesar de que el ámbito objetivo de la propia perfección moral sea un deber estricto y perfecto, el ámbito subjetivo da cuenta de un deber que es amplio e imperfecto. La imperfección se debe a la fragilidad de la naturaleza humana:

En lo que se refiere a la perfección como fin moral, en la idea (objetivamente) no hay sin duda más que una virtud (como fuerza moral de las máximas), pero en la acción (subjetivamente) hay un conjunto de virtudes de diversa constitución, entre las que sería imposible no descubrir alguna falta de virtud (aunque no acostumbre a llevar el nombre de vicio en relación con aquellas), si se la quisiera buscar. Pero una suma de virtudes, cuya integridad o defecto nunca podemos captar suficientemente por medio del *autoconocimiento*, no puede fundar más que un deber imperfecto de ser perfecto (447).²⁶

La fragilidad humana por la cual el deber de fomentar la perfección moral es imperfecto tiene como fundamento el supuesto de que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos es falible. Esto quiere decir que nunca podremos conocernos lo suficientemente para estar

física, i.e. "según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados", sino según la perfección moral, una persona sólo podrá saber objetivamente a qué facultad dar prioridad y cuáles limitar en virtud de las demás si se conoce a sí mismo en relación con sus facultades.

²⁵ Esta idea señala ya una especie de límite al cultivo de los propios talentos en el sentido en que tengo el deber de cultivarme en todo lo posible siempre y cuando aquella facultad que cultive sea algo útil para el mundo.

²⁶ Las cursivas son mías.

completamente seguros de que las máximas de nuestras acciones son hechas por deber, por el móvil de la ley moral, o en conformidad al deber, cuyo móvil son las inclinaciones. La imperfección del deber de la perfección moral no tiene tanto que ver con la idea de que cada cuál juzgará, por sus propias cualidades, lo que significa ser santo, sino se refiere ante todo a la idea de que uno debe conocerse a sí mismo mediante la práctica constante de penetrar hasta las profundidades del corazón, pues sólo así "se abre el camino a la deificación" (441). Justamente porque las profundidades del corazón son las más difíciles de sondear, y por tal razón no existe un método que consista en explicar qué es lo que debe hacerse para tener un autoconocimiento preciso e infalible, el deber de la propia perfección moral es imperfecto, esto es, no tiene límites fijados.

Aquí termino con el último capítulo de este trabajo. Tengo la necesidad de disculparme porque en este capítulo he pasado por alto algunas cuestiones que no son nada claras en la "Doctrina de la Virtud", como por ejemplo, la relación que existe entre los deberes estrictos y perfectos y la que existe entre los deberes amplios y los deberes imperfectos. Pero también quiero decir que mi intención sólo ha sido mostrar que los deberes perfectos e imperfectos hacia uno mismo y hacia los demás tal como quedan desarrollados en la "Doctrina de la Virtud" tienen como fundamento, más que ninguna de las otras formulaciones del imperativo categórico, la Fórmula de la Humanidad, lo que significa que se hallan derivados del fin que tiene el valor más alto en el pensamiento ético de Kant: la dignidad de la humanidad. ¿Es legítimo seguir insistiendo que la ética de Kant no es una ética de fines o no es una ética cuya práctica requiere la realización de ciertos fines?

Sintetizando. Este capítulo tenía por objetivo mostrar qué significa actuar en conformidad con el mandato que le brinda contenido a la ley moral, esto es, qué quiere decir tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Lo que más me interesaba recalcar aquí es que Kant no sólo comparte con Aristóteles la idea de lo que significa la virtud moral en términos muy generales y de que ambas teorías comparten la existencia de fines éticos, sino además, que al igual que sucede con la *eudaimonía* aristotélica, el fin con valor absoluto de la ética de Kant sirve, por un lado, como condición limitativa de fines (deberes perfectos) y por otro lado, da cuenta de fines a realizar (deberes imperfectos).

En la primera sección vimos que la ética, de acuerdo con Kant, es una doctrina de la virtud y un sistema de fines de la razón pura práctica. De acuerdo con la *Metafísica de las Costumbres*, la doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) o la ética se diferencia de la doctrina del derecho porque contiene leyes internas y porque se relaciona con una *materia* o un *fin* de la razón pura práctica. Esto quiere decir que la ética o la doctrina de la virtud supone la autocoerción de la voluntad por un fin que es producto de la razón pura práctica. Kant reitera la idea de la *Fundamentación* de que la coerción no afecta a seres perfectamente racionales porque su naturaleza no está constituida por facultades sensibles que produzcan incentivos para transgredir la ley moral, pero la naturaleza humana, como naturaleza que es también racional y libre, tiene que juzgarse capaz de luchar contra esos obstáculos y poder hacer aquello que la ley ordena incondicionalmente que tiene que hacer.

Para Kant, la fuerza de vencer los obstáculos que son producto de la sensibilidad para adecuar los actos a la representación de la ley moral es lo que se llama propiamente virtud: "la fortaleza moral de la voluntad de un *hombre* en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley". Así pues, ya que la "Doctrina de la virtud" supone una materia o fin que es producto de la razón pura práctica y se caracteriza por ser autocoercitiva (que supone el concepto de deber), la autocoerción consiste en subordinar los fines de las inclinaciones al fin característico de la razón pura práctica; y al subordinar los fines de las inclinaciones y de la sensibilidad al fin de la razón pura práctica, se posee la fuerza moral de la voluntad que es la virtud. Además, como vimos también, Kant explica que el deber consiste en cultivar la propia conciencia moral, i.e., aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle *oído*. En este sentido, puesto que la ética de Aristóteles exige prestar atención a la voz de la razón práctica, la virtud moral aristotélica no se aleja demasiado del modo como Kant concibe la virtud moral.

En la segunda sección, empezamos a analizar, mediante los ejemplos que Kant brinda en la *Fundamentación*, lo que significa actuar de acuerdo con la Fórmula de la Humanidad, i.e., la consideración de ciertos fines y acciones a realizar en conformidad con tal fin, y lo que significa actuar en contra del principio de la FH, i.e., la consideración de fines y acciones que por no estar limitados por el fin de la humanidad, lo contradicen.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

El primer ejemplo que brinda Kant como un acto que viola la FH es el del suicidio. El argumento de la Fórmula de la Humanidad muestra que existe una contradicción en la máxima del suicida que aniquila su propia vida con el fin de evadir una situación penosa en el futuro, pues la persona que se suicida con el fin de escapar a una pena en el futuro comete un acto que contradice el valor incondicional de la humanidad en su persona. Esto ocurre porque el fin de evitar miseria en el futuro, que tiene un valor condicional, se evalúa por encima del valor incondicional de la humanidad, en donde la humanidad sólo adquiere valor de medio. Sin embargo, el argumento no muestra que sea inmoral subordinar la propia humanidad en aras de un fin que tiene valor incondicional ni tampoco muestra que sea absolutamente inmoral suicidarse cuando la continuación de la vida amenaza la capacidad misma de elección, como ocurre con algunas enfermedades. Para Kant, estas son situaciones casuísticas.

El segundo ejemplo que trata Kant como un acto que va en contra del principio de la FH es el de la promesa falsa. La razón de esto es que yo no le doy a la persona a quien prometo algo que es una mentira, en este caso pagarle una suma de dinero prestada, la oportunidad de *consentir* a la realización de mi fin. Para Kant, respetar la humanidad de las demás personas y no tratarlas como meros medios implica que si yo requiero de la ayuda de otros para la realización de un fin personal, tengo el deber de informarles certeramente sobre mi verdadero fin.

El tercer ejemplo que brinda Kant como un acto que no es conforme con la FH es el del descuido de las disposiciones o talentos. De acuerdo con Kant, el que no cultivemos nuestros talentos significa que no estamos actuando conforme a la FH porque no estamos fomentando nuestra capacidad específicamente humana de elegir fines. Aunque no tratamos nuestra humanidad como mero medio si no fomentamos nuestros propios talentos y por tanto no contradecemos la FH, no obramos conforme al principio de la FH porque cultivar los propios talentos no es otra cosa que cultivar la disposición a la humanidad que cada uno de nosotros tiene.

El cuarto ejemplo que trata Kant es no brindar ayuda a los demás a la realización de sus propios fines. Al igual que ocurre con el descuido de los talentos (en donde no puede decirse que estamos tratando nuestra humanidad como mero medio), no brindar ayuda a los demás es un acto que, a pesar de que no estemos tratando a los demás como meros medios, ejemplifica un caso en donde no estamos actuando conformes a la FH porque no estamos fomentando la capacidad distintiva de la humanidad y de toda naturaleza racional.

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

Lo que estos cuatro ejemplos ponen de manifiesto es lo siguiente: que Kant piensa que el deber de tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo significa la existencia de deberes para uno mismo (primer y tercer ejemplos) y deberes para los demás (segundo y cuarto ejemplos), y a su vez, estos dos tipos de deberes se dividen en deberes perfectos (primer y segundo ejemplos) e imperfectos (tercer y cuarto ejemplos). De acuerdo con Kant, actuar en contra del principio de tratar a la humanidad como fin en sí mismo significa (i) *tratarla como mero medio* y (ii) *no fomentar* la característica distintiva de la humanidad, que consiste en la capacidad de proponerse fines. Los primeros dos ejemplos tienen que ver con actos en los que se trata a la humanidad como mero medio, y por tanto, actos que violan deberes perfectos, y el tercer y cuarto ejemplos tienen que ver con actos que no fomentan la característica distintiva de la humanidad, y por tanto, actos que violan deberes imperfectos. Además, en este mismo segundo apartado vimos cuáles son de acuerdo con Kant los deberes hacia los demás y cómo es que justifica la existencia de deberes hacia uno mismo.

El deber hacia los otros implica un deber estricto, i.e., el respeto, y un deber amplio, i.e., amar a los hombres (en el sentido de benevolencia). A su vez, el deber amplio de amar a los demás hombres incluye el deber de la beneficencia, de gratitud y de simpatía, mientras que el deber estricto consiste en mantener "límites para no quitar nada al otro del valor que él, como hombre, tiene derecho a poner en sí mismo". Este deber, a diferencia del deber amplio, es negativo, pues nos prohíbe utilizar a otras personas como mero medio y no como fines en sí mismos, como algo que no tiene valor intrínseco. Para Kant, la diferencia entre estos dos deberes hacia los demás consiste en que la omisión de los deberes de amor es falta de virtud, mientras que la omisión del deber que surge del respeto, es un vicio.

En lo que concierne a los deberes hacia uno mismo, Kant escribe que tal cosa contiene a primera vista una contradicción que consiste en que el que obliga puede exonerar de la obligación al obligado en cualquier momento. De acuerdo con Kant, si esta contradicción es legítima, entonces no habría ningún deber en general, ni para nosotros mismos ni para los demás. Esto se debe a que para que reconozcamos que tenemos deberes hacia los otros requerimos de la condición necesaria de que nos pensemos a nosotros mismos como seres que nos encontramos obligados. Pero como no podemos estar obligados si no presuponemos algo que nos obliga, la posibilidad de tener deberes hacia los demás consiste en la representación de algo que nos obliga a nosotros mismos, i.e., la ley moral. Sin embargo, Kant resuelve la aparente contradicción

mostrando que no se da el caso de que el sujeto que obliga y el sujeto obligado son entendidos en uno y el mismo sentido, pues el sujeto obligado no puede ser exonerado de la obligación porque ese sujeto no es el que se obliga a sí mismo, sino el sujeto que obliga es el que se concibe a sí mismo desde el punto de vista nouménico. Así, mediante esta distinción, Kant muestra que existen deberes hacia uno mismo, lo que facilita probar que se tengan también deberes hacia los demás.

En la tercera sección examinamos los deberes perfectos. En términos generales, los deberes perfectos, tanto a uno mismo como a los demás, implican deberes que se llevan a cabo en virtud de omisiones definitivas: son deberes que señalan que tenemos que contenernos ante acciones mediante las cuales tratamos nuestra humanidad y la de otros como mero medio. Para Kant, al ser deberes que señalan obligaciones consisas y definitivas, no dejan espacio para juicios subjetivos. Además de la promesa falsa, las acciones que se señalan como violaciones al deber perfecto hacia los demás son las que atentan contra el deber de respeto, y Kant menciona a la soberbia, la maledicencia y la burla. En cuanto al deber perfecto hacia uno mismo, las acciones que lo violan son, además del suicidio, la deshonra de sí mismo por la voluptuosidad, el aturdimiento por el uso inmoderado de la bebida o la comida (deberes que corresponden a la parte animal del hombre), la mentira, la avaricia y la falsa humildad (deberes que corresponden a la parte moral del hombre).

Finalmente, en la cuarta sección, examinamos en qué consisten los deberes imperfectos. Los deberes perfectos son negativos en el sentido en que mandan acciones u omisiones absolutas, mientras que los deberes imperfectos son positivos en el sentido en que violarlos significa que no estamos promoviendo la capacidad distintiva de la humanidad y de toda naturaleza racional, i.e., proponerse fines y realizarlos. Por otro lado, en contraposición de los deberes perfectos, los deberes imperfectos dejan un margen libre de acción a las inclinaciones y a la razón práctica empíricamente condicionada en tanto que éstas pueden determinar qué y cómo es lo que tenemos que hacer. Los deberes imperfectos que Kant piensa que tenemos para los demás consisten en promover la felicidad ajena, que consiste en fomentar el bienestar físico (que se refiere al deber de la beneficencia) y moral (que se refiere al deber de no atormentar a los demás debido a sus actos) de los demás. Y en lo que concierne a los deberes imperfectos hacia uno mismo, Kant piensa que consisten en desarrollar y aumentar la propia perfección natural con un propósito pragmático (que se refiere al cultivo de las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo) y elevar

Capítulo 6. ¿Qué Significa tratar a la Humanidad como Fin en Sí Mismo?

la propia perfección moral con un propósito meramente moral (en lo que respecta a su ámbito subjetivo). Es importante enfatizar que para Kant el deber imperfecto hacia los demás y el deber imperfecto hacia uno mismo no pueden intercambiarse sin caer en una contradicción, pues la propia felicidad no puede convertirse en un deber porque los seres humanos tienen naturalmente tal deseo, y la perfección de los talentos no puede convertirse en un deber hacia los demás porque es constitutivo de cada naturaleza racional la capacidad autónoma de proponerse fines.

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant

Conclusión General

Hemos llegado al final del camino. Aristóteles y Kant, a pesar de ser dos pensadores muy lejanos uno del otro históricamente hablando, son dos filósofos que comparten las ideas de que (i) la acción moral se realiza por la representación de un objeto o fin que tiene un valor supremo, (ii) y que la acción moral supone el gobierno de la razón sobre un parte constitutiva de la naturaleza humana que de manera natural es contraria a sus preceptos. Estos dos puntos ponen de manifiesto que es errado suponer que la ética aristotélica es de fines y la kantiana no lo es y que la ética kantiana es deontológica y la aristotélica no lo es, entendiendo por deontologismo una ética que implica el concepto deber. En esta conclusión, haré una breve síntesis de cómo es que Aristóteles y Kant llegan a compartir estos dos supuestos.

I

El papel de la razón práctica en la ética de Aristóteles y Kant

El concepto de deber en la ética de Kant

La filosofía de Kant se divide básicamente en dos partes: la filosofía teórica y la filosofía práctica. Aunque a lo largo de toda su vida de trabajo filosófico Kant siempre estuvo preocupado por dar cuenta de una única forma de racionalidad, la división de la filosofía en un aspecto teórico y en uno práctico obedece a que la razón se interesa por objetos distintos y que sólo pueden ser alcanzados por fundamentos completamente diferentes. Por un lado, la razón tiene un interés especulativo que consiste en el *conocimiento* de los objetos hasta los principios a priori más elevados, y por otro lado, la razón tiene un interés práctico que consiste en la *determinación de la voluntad*. Es por este doble interés de la razón por el cual Kant divide su filosofía en una

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

investigación sobre los principios del conocimiento humano, -que corresponden a la filosofía teórica- y una investigación sobre los principios de la acción y de la moralidad, -que corresponden a la filosofía práctica.

Ahora bien, en lo que respecta a la filosofía práctica, Kant piensa que existen dos tipos de principios que determinan a la voluntad de los seres humanos para actuar: los subjetivos o máximas, y los objetivos o imperativos. Las máximas son principios subjetivos porque son los principios por los cuales de *hecho* actuamos, y como tales se diferencian de los principios objetivos porque éstos nos señalan cómo es que *debemos* de actuar. Es muy importante destacar que la diferencia entre principios subjetivos y principios objetivos está sustancialmente vinculada con un trasfondo psicológico de la naturaleza humana y, en lo que se refiere al imperativo de la moralidad, con una apuesta hacia la racionalidad pura o absoluta de la que los seres humanos somos partícipes pero no totalmente.

Como filósofo ilustrado que era, Kant pensaba que todos los problemas de la humanidad, tanto teóricos como prácticos, sólo podían solucionarse satisfactoriamente una vez que se asentaran adecuadamente las bases de los poderes de la razón y sus límites. Pero la hazaña kantiana consiste en haber ido más allá de esta mera convicción. En efecto, bien podría decirse que al menos en el plano práctico Kant llevó el ideal ilustrado hasta sus últimas consecuencias porque su doctrina no se conforma con establecer, en el universo de los seres humanos, los postulados de la moralidad, sino que buscaba fundamentar la validez de los actos morales en una racionalidad que podía incluir tanto a seres de otros mundos como a Dios. De hecho, cuando decimos que la ética kantiana tiene una aplicación en el reino de los seres humanos no decimos esto en virtud de que Kant sólo estaba preocupado por instaurar principios morales en conformidad con hechos antropológicos (aunque esto no quiere decir que Kant se desentendió de las necesidades humanas, como claramente lo muestran los deberes imperfectos), sino por la suerte de que los seres humanos son partícipes de lo que Kant denomina una razón práctica pura. De acuerdo con Kant, los fundamentos de una moralidad universal y necesaria sólo pueden descansar en una forma pura de racionalidad que haga abstracción de contingencias empíricas, y sólo porque los seres humanos son partícipes de esta forma de racionalidad, podemos hablar de la instauración de la ética kantiana en el mundo de los seres humanos.

Tanto en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres* como en la *Crítica de la Razón Práctica* Kant explica cómo es que los seres humanos somos partícipes de una razón

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

práctica pura, aunque los argumentos que son ofrecidos por Kant por los cuales podemos lograr “ver” esta participación de nuestra naturaleza en la forma más elevada de racionalidad son diferentes en ambas obras. De acuerdo con la *Fundamentación*, podemos estar convencidos de que en nuestra naturaleza hay lugar para la racionalidad práctica pura cuando nos vemos a nosotros mismos desde un punto de vista nouménico, en contraposición del punto de vista fenoménico. Para Kant, el punto de vista nouménico -o el punto de vista según el cual podemos concebir la absoluta espontaneidad de la razón- afirma como realidad objetiva en nuestra naturaleza aquello que el conocimiento teórico sólo podía por más pensar y no conocer: la libertad. Como el concepto de libertad entendido en su acepción más profunda significa, para Kant, la posibilidad de que la voluntad se determine a obrar por un principio de la razón independientemente de influjos empíricos, cuando concebimos nuestra naturaleza desde el punto de vista nouménico damos cuenta de la existencia de una razón práctica pura en nosotros debido a que los principios que surgen de una razón práctica pura hacen abstracción absoluta de contingencias empíricas. Ahora bien, al probar que una voluntad racional pura es libre porque, por un lado, la pureza de la racionalidad implica la ausencia de móviles empíricos que determinan a la voluntad para actuar y, por otro lado, porque una voluntad que actúa determinada por móviles empíricos no es en estricto sentido libre, Kant muestra que una voluntad libre actúa bajo la representación de una ley. La relación que existe entre el concepto de voluntad libre y el concepto de ley se lleva a cabo por el concepto de causalidad. En efecto, puesto que, en palabras de Kant, “el concepto de una causalidad lleva consigo el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa tiene que ser puesta otra cosa, a saber la consecuencia” (446/16-18), y puesto que un ser que posee razón práctica pura tiene causalidad en lo que respecta a sus objetos (448/13-15), se sigue que poseer razón práctica pura, i.e., poseer libertad en su sentido más profundo, implica actuar bajo la determinación de una ley. De las proposiciones “la voluntad racional (pura) es libre” y “una voluntad libre actúa en conformidad con una ley”, se sigue que “una voluntad racional pura actúa bajo la representación de una ley”. Tal ley es el principio de la moralidad.

En la *Crítica de la Razon Práctica*, Kant ya no va apelar al punto de vista nouménico para probar la existencia de una razón práctica pura en nosotros, sino tal prueba consiste en la conciencia que tenemos de la ley moral. Puesto que, según Kant, todos los seres humanos tenemos una voz interior que prescribe lo que tenemos que hacer independientemente de nuestros intereses subjetivos e independientemente del lugar contingente que ocupemos en una sociedad,

todos los seres humanos tenemos una conciencia que indica principios de acción que hace abstracción de influjos empíricos. Ahora bien, puesto que una razón práctica pura es aquella que hace abstracción, en la enunciación de sus principios, de cualquier contingencia empírica, y una razón práctica que hace abstracción de tales objetos en la enunciación de los principios de acción es libre, la conciencia de una voz interior que prescribe lo que tenemos que hacer independientemente de nuestros intereses empíricos supone concebimos a nosotros como seres libres. Y en tanto que libertad implica causalidad, y causalidad implica ley, ese principio que prescribe lo que tenemos que hacer y que somos conscientes de él por una voz interior no es más que la ley moral.

Como puede observarse, independientemente de las diferencias entre el argumento del punto de vista nouménico de la *Fundamentación* y el argumento de la conciencia moral en nosotros de la segunda *Crítica*, Kant concibe a la razón práctica pura en términos de una causalidad que, como tal, tiene que operar de acuerdo con principios universales y necesarios, esto es, leyes. Esto quiere decir que, toda criatura que tiene una conciencia moral o que puede ver su naturaleza desde el punto de vista nouménico (como los seres humanos por ejemplo), tendrá que aceptarse como partícipe de una razón práctica pura, y por tal razón, tal criatura tiene que actuar en conformidad con el principio de la razón práctica pura, esto es, la ley moral.

Pero si bien los seres humanos, por el punto de vista nouménico o por la voz del juez interior que no es otra cosa sino la conciencia de la ley moral, pueden concebirse a sí mismos como criaturas partícipes de una razón práctica pura, no por ello la naturaleza humana es razón práctica pura absolutamente. Como ya lo mencione más arriba, Kant piensa que la naturaleza humana tiene al menos una dualidad psicológica. Es cierto que, por un lado, la naturaleza humana puede concebirse a sí misma como libre en su sentido más profundo, pensar su voluntad como autodeterminable exclusivamente por los principios de la razón práctica pura y en este sentido verse a sí misma como una voluntad capaz de hacer abstracción de influjos empíricos en la determinación de su conducta; pero también lo es que su misma naturaleza está compuesta por otras disposiciones por las cuales queda atrapada en el mundo empírico y contingente, disposiciones por las que irremediamente los objetos de la experiencia y de su sensibilidad sirven como incentivos para la acción y, en este sentido, también su voluntad se halla determinada a actuar por influjos subjetivos. En la *Crítica de la Razón Práctica*, como vimos en

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

el capítulo cuarto, Kant expresa la dualidad psicológica de la naturaleza humana en términos de una facultad superior de desear y una facultad inferior de desear (45).

Lo radicalmente distintivo entre estas dos facultades inherentes a la naturaleza humana consiste en que, mientras que en la facultad superior de desear la razón por sí sola, sin influencia empírica alguna, determina a la voluntad para actuar (Kant equipara facultad superior de desear y razón pura práctica), en la facultad inferior de desear no es la razón por sí sola quien determina a la voluntad, sino las “inclinaciones” y lo “patológicamente determinable”. Las inclinaciones, como vimos también en el cuarto capítulo, en tanto que son incentivos para actuar dependientes de la sensibilidad, contienen objetos con valor meramente subjetivo y contingente.

Bien podría decirse que la distinción entre la facultad superior de desear y la facultad inferior de desear de la segunda *Crítica* queda expuesta en los mismos términos en que Kant distingue, en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, el punto de vista nouménico del punto de vista fenoménico: desde el punto de vista fenoménico, los seres humanos nos vemos a nosotros mismos como pertenecientes al mundo de los sentidos, el cual opera bajo principios heterónomos y sensibles; en cambio, desde el punto de vista nouménico, los seres humanos nos vemos a nosotros mismos como pertenecientes al mundo inteligible, “bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón”(452/30-31). De este modo, las distinciones que hace Kant entre la facultad superior e inferior de desear, así como la que versa entre el punto de vista nouménico y el punto de vista fenoménico, tienen como propósito dar indicación de una característica constante y determinante del pensamiento kantiano: el modo como entiende a la naturaleza humana y su división psicológica.

Es únicamente dentro del contexto de esta división psicológica como llegan a tener sentido los conceptos de “imperativo”, “obligación” y “deber” en el pensamiento moral de Kant. En efecto, los principios objetivos por los cuales tiene que obrar la naturaleza humana quedan expresados en términos de imperativos o mandatos que implican el concepto de deber porque, a diferencia de seres perfectamente racionales, los seres humanos no siempre actuamos de *hecho* por los principios de la razón pura práctica. La distinción kantiana entre principios subjetivos y principios objetivos, entre máximas (principios por los cuales de *hecho* actuamos) y ley moral (principio por el cual *debemos* de actuar), sólo vale para seres que, como nosotros los humanos, tienen una naturaleza que es partícipe de la razón pura práctica pero que también es partícipe de

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

disposiciones enraizadas en el reino fenoménico y sensible. No hay evidencia más clara del origen de los conceptos de deber y de imperativo y de la idea que estoy defendiendo que el siguiente pasaje de la tercera sección de la *Fundamentación*:

Para seres que, como nosotros, son afectados además por la sensibilidad como incentivos de otro tipo, y en los que no siempre ocurre lo que la razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama solamente un deber, y la necesidad subjetiva se distingue de la objetiva (449/18-22).

Y quizá todavía un poco más claro que este pasaje es el siguiente, que proviene del capítulo primero del libro primero de la “Analítica de la razón pura práctica” de la segunda *Crítica* y que vuelvo a citar aquí dada su importancia:

Por consiguiente, dicho principio (la ley moral) no se ciñe únicamente al género humano, sino que alcanza a todo ente finito que posea razón y voluntad e incluso abarca al ser infinito en cuanto inteligencia suprema. Ahora bien, en el primer caso la ley tiene la forma de un *imperativo*, habida cuenta de que, aun cuando quepa presumir en él como ente racional una voluntad *pura*, en tanto que se ve afectado por las menesterosidades y las motivaciones sensibles no cabe atribuirle una voluntad *santa*, es decir, una voluntad que no fuera susceptible de albergar máximas opuestas a la ley moral. Así pues, para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categóricamente, al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad tal con esa ley constituye una *dependencia* denominada “obligación”, lo cual denota un *apremio* hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se ve canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de “*deber*”, porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse al fundamento de determinación puramente objetivo, precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de coacción interna, si bien es intelectual (57).

En una naturaleza absolutamente racional, como la de Dios o quizá de seres de otros mundos, la distinción entre principios subjetivos y principios objetivos, como una distinción entre un hecho y un deber, no tiene ningún sentido porque en tanto seres racionales perfectos actúan siempre de *hecho* por la ley moral. Para seres racionales perfectos, no existe un *gap* entre los principios por los cuales de hecho se actúa y los principios por los cuales se debe de actuar, *gap* que sí existe entre naturalezas racionales imperfectas. Vuelvo a reiterar así la idea de que, si bien imperativo categórico implica ley moral, lo inverso no se sigue. ¿Cómo podría decirse con alguna

congruencia que es un deber, para seres racionales perfectos, actuar bajo el principio de su razón pura práctica si tales seres no son otra cosa más que seres racionales puros absolutamente? Una naturaleza racional perfecta carece de imperativos, pero en tanto perfecta, la ley moral es su máxima. La ética kantiana como tal, entendida desde una perspectiva de racionalidad pura no es de deber; pero se transforma en una ética de deber cuando es aplicada al reino de la naturaleza humana.

La ética de Aristóteles entendida bajo el concepto de deber kantiano

Aunque en la ética de Aristóteles no encontremos nada que haga referencia a una forma de racionalidad práctica a priori o pura como en Kant y aunque tampoco pretenda, como la kantiana, ser una teoría que tenga validez más allá del género humano –Aristóteles reitera en toda su *Ética* que el bien que se busca es exclusivamente humano-, sin embargo, Aristóteles comparte con Kant tres ideas fundamentales que permiten pensar su ética en términos deontológicos.

(i) En primer lugar, una apuesta a la racionalidad como fundamento de todo lo que puede ser considerado como una proposición verdadera en el plano teórico y de todo lo que puede ser considerado como una acción buena o correcta en el plano práctico. De acuerdo con Aristóteles, podemos tener una visión verdadera de la realidad porque tanto la realidad misma como la razón humana están estructuradas categorialmente, y cuando decimos que un agente actúa de manera correcta o bien en el sentido aristotélico, tal aseveración tiene como referencia una relación entre la idea de un bien supremo y una acción estrictamente racional. Debido a la importancia de la razón en el dominio práctico en relación con el bien, me permito citar de nueva cuenta el siguiente pasaje del libro primero de la *Ética Nicomáquea* en donde Aristóteles introduce el *ergon* del hombre:

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, e el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general, de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta pues, cierta actividad del ente que tiene razón [...] Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud, siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables [...] resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (1097b21/1098^a16).

Aristóteles, al igual que Kant, pensaba que la filosofía, debido a las formas en que se manifiesta la racionalidad, puede ser dividida al menos en un orden práctico y en un orden teórico, y también, de manera similar a Kant, Aristóteles reconoce que el uso de la razón no se reduce a un mero ejercicio pasivo. En efecto, tanto en el orden teórico como en el práctico, Aristóteles y Kant están de acuerdo que nuestra vida racional implica una auténtica actividad mental, y en lo que respecta al plano práctico, esta actividad mental realizada de la mejor manera posible permite crear situaciones o estados de cosas en el mundo, como la realización del bien supremo. En este sentido, tanto la filosofía moral de Aristóteles y Kant se oponen tajantemente a una teoría ética como la de Hume en donde la razón no tiene la posibilidad de dirigir los actos a partir de propósitos generados espontáneamente por ella. Y así como en Kant se halla la idea de un interés volitivo que tiene que tomar la naturaleza humana, como naturaleza racional que es, de actuar siempre bajo la representación de los principios de la razón –interés que no podría tener si no se supusiera que la razón es la mejor parte de nosotros–, del mismo modo en Aristóteles se encuentra la idea de que tendríamos que desear actuar siempre bajo los preceptos de la razón por ser esta facultad lo mejor de nosotros. A pesar de que no me cabe duda alguna de que Aristóteles y Kant tienen discrepancias sobre el significado extensional de lo que denominan razón, simplemente basta con decir que para ambos autores existe una facultad en la naturaleza humana que conjuntamente piensan que es lo mejor de nosotros y que Aristóteles llama *nous* y Kant *Vernunft*. Creo que lo que importa después de todo es que esa facultad que denominan ellos con esos términos resulta ser para ambos los objetos de más alta veneración porque sólo mediante esas facultades podemos acceder al conocimiento de la verdad y a la práctica del bien. En este contexto, no es casual que Aristóteles y Kant conciban al ser perfecto, sus respectivos dioses, en términos de seres absolutamente racionales.

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

(ii) En segundo lugar, Aristóteles comparte con Kant la idea de que en nuestra constitución humana existen ciertas disposiciones que representan por naturaleza obstáculos para la realización práctica de los principios que prescribe la razón, y por ende, obstáculos para el ejercicio del bien. Estos obstáculos se encuentran, de acuerdo con Kant, en las inclinaciones o en la facultad inferior de desear, y de acuerdo con Aristóteles, en los deseos apetitivos de la parte irracional del alma.

El ejemplo más claro que pone de manifiesto la posibilidad de no seguir los preceptos de la razón es el de la persona incontinente. Aristóteles explica que la persona acrática o débil de voluntad es aquella que, a pesar de que reconoce lo que tiene que hacer porque escucha la voz de la razón, no obstante, no actúa por el principio de la razón sino que se deja llevar por sus apetitos: no hace lo que la razón le dicta lo que hay que hacer. En este sentido, los casos de *akrasía* no revelan la ausencia de una razón práctica que establezca por espontaneidad propia principios y propósitos (así como en Kant dejarnos llevar por nuestras inclinaciones en nuestros actos sin que sean evaluados a la luz de los preceptos de la razón no quiere decir que se carece de una voz racional), sino lo que revelan es la posibilidad de no actuar en sentido estricto debido a que nuestra naturaleza no está conformada exclusivamente por la facultad de la razón. Pero al ser la razón la mejor parte en nosotros y seguir sus preceptos lo más noble, lo que queda de tarea para la naturaleza humana es no ser acrática.

Así, si bien Aristóteles piensa que lo que distingue a la naturaleza humana de otros seres o cosas es la razón, no obstante, los seres humanos comparten con otros animales disposiciones que son no racionales y que no se limitan meramente a funciones orgánicas o fisiológicas que en nada pueden competir u oponerse a los principios de la razón. En efecto, además de que los seres humanos comparten con otros animales facultades como la de nutrición, crecimiento y sensibilidad, y tales facultades no tienen nada que ver en la realización de sus funciones o propósitos con lo que la razón práctica o teórica diga o no diga, los seres humanos tienen en común con otros animales deseos por objetos placenteros, tales como los apetitos, que si pueden tirar en sentido contrario a los principios que dicta la razón práctica oponiéndole resistencia. Las inclinaciones, los influjos empíricos y el principio de felicidad kantianos tienen un gran parecido a los deseos irracionales del alma aristotélicos porque a fin de cuentas representan disposiciones de nuestra propia naturaleza que tienen que ser gobernados por la razón para la realización del acto moralmente bueno.

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

Ligando estas dos cuestiones que se hayan explícitas en la filosofía práctica de Aristóteles, es claro que si la razón es lo que distingue a los seres humanos de otras cosas o seres, pero también los seres humanos tienen tendencias naturales por las cuales no se sigue con necesidad absoluta el principio de acción que la razón dicta, los seres humanos tenemos que poder vencer esos obstáculos y hacer lo que la razón dicta que hay que hacer para que se manifieste lo que para Aristóteles es lo verdaderamente propio. Lo propio en el plano práctico se manifiesta en un hacer que no cualquier hacer, originado por algo constitutivo de esa misma naturaleza que forma parte de todo lo que se es, lo manifiesta. Para Aristóteles, moverse localmente de acuerdo con lo que lo define a uno como naturaleza humana y lo hace distinto de todo lo demás, no significa que cualquier movimiento local es conforme o explicado por aquello que es propio de la naturaleza humana. En términos prácticos, Aristóteles utiliza dos conceptos que dan cuenta de este asunto. Cuando un ser humano se mueve localmente por un objeto de deseo de su parte anímica que comparte con otros animales, como el impulso o el apetito (y básicamente los objetos de estos deseos se restringen al placer o el dolor), no manifiesta en tal movimiento local aquello que le es propio; pero cuando un ser humano se mueve por un objeto de deseo originario de la parte de su alma que posee razón, manifiesta en tal movimiento local aquello que le es propio. Para Aristóteles, sólo cuando un ser humano *actúa* (y la *praxis* es un tipo de movimiento local), revela en su movimiento aquello que lo constituye como diferente de todas las demás cosas o seres; pero en tanto que puede moverse determinado por un objeto de deseo no constitutivo de lo que lo distingue de otras cosas o seres y tal objeto de deseo es contrario al objeto de deseo de su razón, la voz de la razón se vuelve normativa, lo que supone el concepto de deber tal como lo usa Kant.

Es cierto que Aristóteles piensa que es posible durante la vida, mediante una buena educación, lograr que los deseos apetitivos de la parte irracional del alma transformen sus objetos originales por objetos de los deseos de la razón, y en tales circunstancias, a diferencia de Kant, Aristóteles sostiene que la virtud moral consiste en no desear nada opuesto a los preceptos de la razón. En este contexto, muy bien puede decirse que la virtud kantiana se limita al caso del continente aristotélico, en donde a pesar de que se siguen los preceptos de la razón, el agente lucha en contra de darle primacía a sus deseos apetitivos sobre los preceptos de la razón. Sin embargo, y esto es lo crucial, aunque el agente virtuoso aristotélico es el que no tiene malos deseos, el que no los tenga *no* es producto de que naturalmente sus deseos apetitivos son

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

conformes a los deseos de la razón, sino es producto de que tales deseos han sido gobernados por los deseos de la razón. Así pues, aunque Aristóteles y Kant no comparten la idea de la posibilidad de armonizar aquello que es parte constitutiva de la naturaleza humana en tanto que se opone originalmente a los preceptos de la razón con la razón, lo que permite pensar a la filosofía moral aristotélica como una ética de deber como la kantiana y a la kantiana como una ética de virtud como la aristotélica es que, a final de cuentas, Aristóteles comparte con Kant la idea de que existe una parte de nosotros que requiere obedecer a la razón para la realización del acto moral.

(iii) Pero además de que podemos pensar a la ética aristotélica en términos deontológicos debido a la existencia de deseos irracionales en nosotros, hay otro aspecto que es esencial para la filosofía moral aristotélica y que también podría entenderse en términos del concepto de deber de Kant. Kant utiliza el concepto de deber para dar cuenta de la existencia de inclinaciones e influjos empíricos, pero también lo usa, de manera correlacionada con esto, cuando explica el modo por el cual podemos atribuir verdadero valor moral a las acciones. Una acción que verdaderamente tiene estima moral, nos dice Kant, es aquella que es realizada no en conformidad con el deber (esto es, no en conformidad con la ley moral) sino cuando es realizada por deber (esto es, cuando es realizada por la ley moral misma). La distinción entre una acción realizada por deber y una que solamente lo es en conformidad con el deber no es otra cosa sino la diferencia entre una acción que tiene valor en sí misma, que se elige por sí misma, y otra que se lleva a cabo por el efecto que podemos esperar de ella, efecto que es el objeto o materia de nuestra constitución subjetiva. Pues bien, según Aristóteles, para que haya excelencia moral no sólo es suficiente hacer lo mismo que un hombre con sabiduría práctica haría, sino ante todo, se requiere *elegir* la misma acción que un hombre con sabiduría práctica elegiría. Y puestas las cosas de esta manera, no se podría elegir la misma acción que un hombre con sabiduría práctica elegiría si no se tiene la sabiduría práctica por la cual se delibera sobre la misma acción que el hombre con sabiduría práctica deliberaría y elegiría. Si sólo se hiciera lo que el hombre con sabiduría práctica haría sin que sea elegida esa acción, entonces, no puede decirse que se practican las excelencias morales; y si no se elige el acto que demanda la excelencia moral, entonces, no se posee sabiduría práctica.

El agente aristotélico que posee sabiduría práctica se parece al agente moral kantiano en el sentido de que la acción moral es elegida por ella misma bajo un precepto de la razón. Aunque Aristóteles no haga una diferencia entre una acción en conformidad con el deber y una acción

hecha por deber, en cuanto nos percatamos que la diferencia que trata de establecer Kant entre estos dos tipos de actitudes radica en establecer la distinción entre un acto motivado por un principio de la razón y uno que se lleva a cabo en consideración meramente de disposiciones naturales que no son racionalizadas, nos podemos dar cuenta que Aristóteles tiene una concepción de la verdadera acción moral que puede expresarse en los términos de una acción hecha por deber en el sentido kantiano. En efecto, Aristóteles piensa que a pesar de que una persona tenga naturalmente la disposición hacia la realización de actos que podrían pasar por justos o valientes y los llevara a cabo, en realidad, tales formas de conducta no conforman una verdadera acción moral, pues lo que motiva a la persona a comportarse de ese modo no es un principio de la razón práctica, sino sus tendencias naturales que de manera casual tienen por objeto lo que la razón práctica prescribiría. Es por esto que en *Ética Nicomáquea* 2.6, Aristóteles escribe que la excelencia moral “es un estado concerniente con la elección, siendo un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquello que decide el hombre prudente”.

II

Los fines en las teorías éticas de Aristóteles y Kant

El fin de la *eudaimonía* en la ética de Aristóteles

No cabe duda alguna de que la ética de Aristóteles es teleológica. En este asunto no existe ninguna controversia, pues no hay nadie y no habría nadie que, al acercarse de manera trivial o profundamente al pensamiento ético del Estagirita, pasara por alto la idea de la *eudaimonía* como el fin práctico de los seres humanos. Sin embargo, a pesar de lo claro que resulta ser este punto, me parece que es muy importante, para entender bien la teleología ética de Aristóteles, no sólo tener un panorama general del aspecto central que tiene el concepto *telos* en la totalidad de su obra, sino además, y quizá más importante aún que lo anterior, entender los aspectos inherentes y anímicos que posibilitan afirmar cómo es que algo puede ser, para los seres humanos y para cualquier animal en general, el objeto del movimiento local. En efecto, para entender apropiadamente la idea aristotélica de que a la naturaleza humana, por ejemplo, le corresponde un

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

fin, no basta decir que eso es así en virtud de los postulados metafísicos aristotélicos de acuerdo con los cuales todas las cosas tienden hacia una finalidad, sino ante todo se requiere precisar qué es aquello característico de la naturaleza humana por lo cual puede decirse que los movimientos que realizan se llevan a cabo en virtud de un fin. Y si el movimiento local de la naturaleza humana y de cualquier animal en general sólo se produjera en términos de compulsión, no habría razón alguna para explicar la posibilidad de su movimiento más que bajo aspectos materiales y físicos que nada tendrían que ver con la espontaneidad de producir movimiento por cuenta propia.

El primer capítulo de este trabajo tenía el objetivo, entre otros, de explicar que es aquello característico de la naturaleza humana, y en general de cualquier animal, que funciona como condición necesaria para la producción de movimiento en relación con un objeto: la facultad desiderativa y la facultad noética. Sin la facultad desiderativa, ningún animal podría moverse localmente no de manera compulsiva porque caracteraría de un motor inherente capaz de mover voluntariamente, y sin la facultad noética, tampoco animal alguno podría moverse localmente de manera voluntaria porque carecería de la imágen de aquello que es el contenido de su deseo. De este modo, lo que posibilita a Aristóteles decir que el movimiento local no compulsivo sino voluntario de los seres humanos y de cualquier animal en general se lleva a cabo en relación con un fin, consiste en que existen ciertas facultades inherentes a los animales por las cuales tienen una disposición hacia la persecución o el rechazo de algo y porque tienen la posibilidad de representarse ese algo de cierto modo. Así, Aristóteles piensa, un fin práctico es aquello que se desea y que es representado, por medio de la *phantasia*, como objeto de la acción o del movimiento local.

Una vez establecido que sólo un objeto que es deseado y representado de cierto modo mediante la actividad de ciertas facultades anímicas puede convertirse en un fin para una criatura que realiza movimientos locales de manera voluntaria, cabría preguntar lo siguiente: ¿por qué la *eudaimonía* es el Fin Supremo de los seres humanos, i.e., criaturas vivas que tienen como característica propia a la razón? Aristóteles nos va a decir que la *eudaimonía* es el Fin Supremo de los seres humanos por un argumento de reducción al absurdo: si no existiera tal Fin, ninguna de nuestras acciones y elecciones tendrían sentido y ninguno de nuestros objetos de deseo sería justificado, y además, Aristóteles justifica la idea de que el fin que le corresponde a los hombres es propiamente la contemplación porque el fin que le corresponde a cada cosa es tal en virtud de

lo propio de cada cosa. Y como lo propio de los seres humanos es la razón, de aquí que el fin que le corresponda a los seres humanos se halle en conformidad con la posesión de la razón, lo cual es la *theoría*.

Al comienzo de *Ética Nicomáquea*, Aristóteles presenta la idea de que toda acción y elección es con vistas a un fin o se realiza en virtud de un fin, i.e., un objeto representado y deseado por el cual el movimiento local se lleva a cabo, pero añade que los distintos fines a los que tienden las artes, las acciones y las investigaciones están subordinados a su vez a otro fin. Según Aristóteles, la subordinación de los fines a otros fines no sólo quiere decir que el fin superior incluye a los demás fines, sino también que ese fin superior le prescribe a los fines inferiores cómo deben de realizarse y qué es lo que deben de evitar. En una palabra, establece los límites a los fines inferiores. De este modo, mediante la ciencia de la arquitectura de los fines, Aristóteles da cuenta de que la forma por la cual se evita un regreso al infinito en la justificación de los objetos de deseo consiste precisamente en que existe un Fin que incluye a los objetos de deseo de todas las acciones, artes y ciencias a la vez que les prescribe a las acciones, artes y ciencias el modo por el que deben de proceder respecto a sus objetos. Aristóteles piensa que tal Fin, por ser el último (porque si no lo fuera no habría posibilidad de que evitara el regreso al infinito), tiene la característica de ser el mejor de todos y ser deseado por sí mismo.

De acuerdo con el Estagirita, los fines que serían vanos y vacíos en caso de no existir un bien que sea el mejor de todos y que queramos por sí mismo son dos tipos de objetos de deseo: los fines a secas, aquellos que siempre son deseados por algo más, y los fines finales, aquellos que siempre son deseados por sí mismos y cuya realización requiere la realización previa de fines a secas. Aristóteles piensa que el fin que es deseado por sí mismo y es el mejor de todos es la *eudaimonía*, lo que quiere decir que la *eudaimonía* evita que los fines a secas y los fines finales sean vanos y vacíos. Sin embargo, el fin mejor debe consistir en algo más que ser deseado por sí mismo, y la característica por la cual el fin mejor es mejor consiste en que *nunca* es deseado por algo más. Así, tenemos que el fin que es deseado por sí mismo pero nunca por algo más es el fin que evita que los objetos de deseo que siempre son queridos por algo más, como la riqueza o toda acción instrumental, y los objetos que son deseados por sí mismos, como el honor o el placer, no sean ni vanos ni vacíos.

En el segundo apartado del segundo capítulo, explicamos que la relación que existe entre los fines a secas y los fines finales se puede poner en términos de medio-fin, en donde los medios

son los fines a secas y los fines los fines finales. Esto quiere decir, en primera instancia, que los fines a secas se justifican por la realización de fines finales. Pero ya que se requiere de un fin que sea algo más que ser deseado por sí mismo para que se justifique por qué un fin final es deseado, no basta decir que los fines a secas se justifican por los fines finales, sino que, para que se justifiquen absolutamente, tiene que justificarse también por qué se desean fines finales después de todo. No obstante, la relación que debe haber entre los fines finales y el fin mejor para que los primeros no sean ni vanos ni vacíos no puede ser de medio-fin porque los fines finales son deseados por sí mismos. De este modo, sugerimos que la relación entre los fines finales y el fin mejor es de parte-todo, en donde los fines finales son partes constitutivas del fin mejor.

Ahora bien, según Aristóteles, el bien que es deseado por sí mismo pero no por algo más, en tanto que es el bien último, implica necesariamente que se halle limitado pero no por algo distinto de sí mismo. Y si de acuerdo con Aristóteles el fin que evita el regreso al infinito es la *eudaimonía*, entonces la *eudaimonía* debe encontrarse limitada pero no por un bien distinto de sí misma. En el mismo segundo capítulo, vimos que efectivamente la *eudaimonía* es el fin por el cual los objetos de deseo no son ni vanos ni vacíos porque cumple con la condición que se requiere para evitar el regreso, a saber, que sea un fin limitado por sí mismo. Que la *eudaimonía* es límite se sigue por el hecho de que Aristóteles nos dice en la *Metafísica* que el concepto de límite se puede aplicar hacia aquello a lo que toda acción o movimiento tiende, y dado que la *eudaimonía* es el fin de la acción, la *eudaimonía* es límite. A su vez, que la *eudaimonía* se autolimita se sigue por el hecho de que es autosuficiente, concepto que de acuerdo con Aristóteles implica necesariamente la autolimitación o autoregulación. Así, la característica distintiva de los fines finales y los fines a secas por la cual requieren de un fin más *teleios* consiste en que tales fines carecen de límites propios, i.e., son en sí mismos indeterminados. Esto quiere decir que tales fines son vanos y vacíos si no existe un fin superior, pero si existe un fin superior al cual se subordinan, tales objetos de deseo no son ni vanos ni vacíos porque tal fin, que es la *eudaimonía*, sirve para determinarlos. La *eudaimonía*, de este modo, consiste, por un lado, en un fin que requiere la realización de muchos fines particulares que resultan ser partes constitutivas del todo mismo, y por otro lado, la *eudaimonía* es un fin que funciona como objeto regulador y limitativo de otros fines.

El fin de la humanidad en la ética de Kant

En el quinto capítulo vimos que la ética de Kant, al igual que la de Aristóteles, es una ética de fines. Kant piensa que la ley moral requiere necesariamente de un contenido o fin porque sólo de ese modo puede ser un principio de acción. Ahora bien, de acuerdo con Kant, un fin es aquello cuya representación determina a la voluntad para actuar -lo que se asemeja a la idea aristotélica de fin en tanto que es un objeto representado por el cual se realiza una acción-, y según él, existen básicamente dos tipos de fines (objetivos y subjetivos) cuyas diferencias tienen que ver, básicamente, con los tipos de disposiciones volitivas por los que se fundamentan. En efecto, los fines subjetivos son aquellos que se fundamentan en el deseo (*Begheren*) y dependen de incentivos (*Triebfeder*), mientras que los fines objetivos se fundamentan en el querer (*Wollen*) y dependen de motivos (*Bewegungsgrund*). Para el Kant de la *Fundamentación*, hablar de querer significa hablar de una disposición volitiva de la razón, mientras que hablar de deseo significa hablar de una disposición volitiva no racional en sentido estricto. De este modo, al decirnos Kant que el fin que tiene que corresponderle a la ley moral debe ser de tipo objetivo, Kant comparte con Aristóteles la idea de que un fin ético es un objeto volitivo de la razón práctica.

Aunque la característica distintiva de los fines subjetivos es que todos ellos son materiales en el sentido en que requieren de una acción para ser traídos a la existencia, no es correcto decir que todos los fines objetivos no lo son, es decir, no todos los fines objetivos existen independientemente de la realización de una acción. Además, aunque Kant piensa que todos los fines subjetivos son relativos, esto no quiere decir que todos los fines objetivos no pueden serlo, y por fin relativo hay que entender un objeto que vale en virtud de que es querido o deseado por el sujeto. Por ejemplo, tanto el fin de la propia perfección como el fin de fomentar la felicidad ajena, como vimos en el sexto capítulo, son fines objetivos porque ellos se siguen del fin de la humanidad, pero la realización de ambos fines dan cuenta o incluyen objetos de valor relativo porque queda a juicio de cada persona qué debe de perfeccionar en virtud de un reconocimiento de sus *propios* talentos y a quién ayudar y cómo en virtud de sus *propias* limitaciones y consideraciones *personales*.

En relación con el fin que, en palabras de Kant, fundamenta al imperativo categórico es claro que este fin, como hemos dicho, al menos debe ser objetivo, pero esto no basta. Además, debe de tratarse de un fin que no sea material ni relativo. Objetivo, porque esta es la primera

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

condición por la cual puede estar a la par con el valor de la ley moral, que es un principio con valor universal, y aunque algo que tenga valor objetivo no necesariamente significa que tenga valor universal, algo que tenga valor universal si requiere tener valor objetivo; no puede ser material porque la acción que manda la ley moral tiene un fin en ella misma, independientemente de cualquier fin que se quiera o se desee lograr; y no relativo porque, según Kant, los fines relativos sólo pueden fundamentar imperativos hipotéticos particulares. Kant piensa que el fin que fundamenta al imperativo categórico existe en sí mismo, lo que quiere decir para su filosofía que es un fin autosuficiente y que no requiere de ninguna acción para que sea traído a la existencia, en contraposición con la mayoría de los fines objetivos, subjetivos, materiales y relativos. De acuerdo con Kant, este fin autosuficiente tiene valor absoluto porque posee dignidad y no precio: la humanidad y toda naturaleza racional.

Por humanidad y naturaleza racional Kant entiende la capacidad de proponernos fines. Esta idea aparece desarrollada en dos textos, *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*, y en un ensayo de filosofía de la historia intitulado *Probable inicio de la historia humana*. Ambos textos señalan que sólo haciendo uso de su razón la naturaleza humana puede determinarse a obrar bajo la representación de fines, y afirman que en la disposición a la personalidad o en la etapa moral la humanidad puede concebirse a sí misma como fin con valor absoluto. De acuerdo con el ensayo del *Probable inicio de la historia humana*, en el momento en que la humanidad se piensa a sí misma como fin absoluto el problema de elección generado por la multiplicación de fines tiene una solución, pues tal etapa significa que la humanidad sólo se propondrá aquellos fines que son compatibles con la idea de pensarse a sí misma como fin absoluto. Pero aunque exclusivamente en la etapa moral o en la disposición a la personalidad la humanidad concibe su existencia como fin absoluto, esto no quiere decir que la humanidad tiene más valor cuando actúa exclusivamente por la determinación de la ley moral.

Es importante enfatizar que para Kant el fin de la humanidad es limitativo en tanto que ningún fin puede ser objetivamente bueno si no está determinado por él, y en este sentido, el fin que posibilita a la ley moral kantiana tiene la misma función que el fin perfecto de la ética aristotélica: la regulación de fines y acciones. Pero incluso, el fin de la humanidad también comparte con el fin de la *eudaimonía* aristotélica la característica de que actuar bajo su representación conlleva a la realización de ciertos fines, como es el de ayudar a los demás a la realización de sus ideas de felicidad y el de promover nuestros talentos y capacidades.

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Conclusión

Ciertamente que la ética de Aristóteles no tiene como fin tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como fin en sí mismo, así como también es cierto que la ética de Kant no tiene como fin la actividad contemplativa. Sin embargo, creo que si lo que he intentado mostrar en este trabajo es cierto, la confrontación más legítima y fructífera que pudiera hacerse ahora entre los trabajos éticos de Aristóteles y Kant estribaría en pensar en la posible compatibilidad entre el fin kantiano de la humanidad y el fin aristotélico de la felicidad. Por ejemplo, podría argumentarse a favor de la idea de que sólo mediante el ejercicio constante de fomentar nuestras habilidades y talentos, lo que es claramente un deber moral kantiano, podemos tener acceso a muchos de los bienes aristotélicos que conforman en conjunto su ideal de una vida próspera. O también, es posible argumentar a favor de la idea de que para poder tener acceso al ejercicio intelectual de la contemplación, del bien supremo aristotélico, ciertas condiciones necesarias deben de estar dadas, como por ejemplo, una sociedad asentada en el principio de reciprocidad y de ayuda mutua, principio que contiene un tinte altamente kantiano y que es un requisito necesario para el logro de la contemplación debido a que los seres humanos no somos, como el Dios Aristotélico, naturalmente autosuficientes para el ejercicio de la contemplación. Además, el hecho de que seamos kantianos en el sentido moral no implica que aceptemos la idea kantiana de la imposibilidad de que tengamos inclinaciones educadas conforme al fin de la humanidad, pues podemos estar persuadidos de que la dignidad humana es el objeto de la ética y al mismo tiempo estar de acuerdo con Aristóteles de que nuestros deseos irracionales, o inclinaciones en el sentido kantiano, pueden a través del hábito hablar la voz de la razón.

Bibliografía.

Ackrill, J. L. "Aristotle on *Eudaimonia*", en Amélie Oksenberg Rorty (Ed) Essays on Aristotle Ethics, California Univ. Press, Berkeley, 1980.pp.15-33.

Annas, Julia. "Ancient Ethics and Modern Morality", en Philosophical Perspectives, 6, 1992.pp.119-136.

Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy", en Philosophy, 33, n. 124, 1958. pp.11-19.

Aristóteles, Ética Nicomáquea. Versión castellana de Antonio Gómez Robledo. Porrúa, México, 1996.

_____ Ibid. Versión castellana de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1993.

_____ Eudemian Ethics. Versión en inglés de J. Solomon, en Jonathan Barnes (Ed) The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1995.

_____ Magna Moralia, Ibid. Versión en inglés de St.G. Stock..

_____ Metaphysics, Ibidem. Versión en inglés de W.D. Ross.

_____ Movement of Animals, Ibidem. Versión en inglés de A.S L.Farquharson.

_____ Nichomachean Ethics, Ibidem. Versión en inglés de W.D. Ross, revisada por J.O. Urmson.

_____ On the Heavens, Ibidem. Versión en inglés de J.L Stocks.

_____ On the Soul, Ibidem. Versión en inglés de J.A Smith.

_____ Physics, Ibidem. Versión en inglés de R.P Hardie y R.K Gaye.

_____ Politics, Ibidem. Versión en inglés de B.Jowett.

_____ Posterior Analytics, Ibidem. Versión en inglés de Jonathan Barnes.

_____ Problems, Ibidem. Versión en inglés de E.S. Foster.

_____ Protrepticus (B59), Ibidem. Versión en inglés de Jonathan Barnes y Gavin Lawrence.

_____ Rethoric, Ibidem. Versión en inglés de W.Rhys Roberts.

Racionalidad Práctica y Fines en Aristóteles y Kant. Bibliografía

_____ *Sense and Sensibilia*, Ibidem. Versión en inglés de J.I Beare.

_____ *Topics*, Ibidem. Versión en inglés de W.A. Pickard-Cambridge.

Cassirer, Ernst. Kant, vida y doctrina. Versión en español de Wenceslao Roces. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997.

Cooper, John. "Aristotle on the Forms of Friendship", en Review of Metaphysics, 30, 1977. pp. 619-648.

_____ "Eudaimonism, the Appeal to Nature and 'Moral Duty' in Stoicism", en Stephen Engstrom & Jennifer Whiting (Ed.) Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. Cambridge. Univ Press, New York, 1996 pp.261-284.

_____ "Friendship and the Good in Aristotle", en Philosophical Review, 86, 1977. pp. 290-315.

Düring, Ingemar. Aristóteles, IIF-UNAM, México, 2000.

Foot, Philippa, "Las Virtudes y los Vicios", en Las Virtudes y los Vicios, IIF-UNAM, México, 1994.pp. 15-33.

Gomez-Lobo, Alfonso. "The *Ergon* Inference", en Phronesis, 34, n.2, 1989. pp.170-184.

Herman, Barbara. "Integrity and Impartiality", en The Practice of Moral Judgment, Harvard Univ. Press, London, 1993 pp.23-44.

_____ "Leaving Deontology Behind", Op. Cit. pp.208-442.

Hill, Thomas. Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory. Cornell Univ. Press, Ithaca, 1992.

Irwin, T.H, "Kant's Criticisms of *Eudaemonism*", en Stephen Engstrom & Jennifer Whiting (Ed.), Op. Cit.pp. 63-101.

Kant, Immanuel. Crítica de la facultad de juzgar. Versión castellana de Pablo Oyarzún. Monte Ávila, Caracas, 1992

____ Crítica de la Razón Práctica. Versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo. Alianza, Madrid, 2001.

____ Crítica de la Razón Pura. Versión castellana de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998.

____ Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Edición bilingüe y versión castellana de José Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.

____ Kritik der Praktischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.

____ La Religión dentro de los Límites de la mera Razón. Versión castellana de Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 1995.

____ Lecciones de Ética. Versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Crítica, Barcelona, 1988.

____ Metafísica de las Costumbres. Versión Castellana de Adela Cortina Orts. Crítica, Barcelona, 1988

____ "Probable inicio de la Historia Humana", en Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Versión castellana de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos, Salamanca, 1994.

Korsgaard, Christine. "An Introduction to the ethical, political and religious thought of Kant", en Creating the Kingdom of Ends, Cambridge Univ. Press, New York, 1996, pp. 3-42.

____ "Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations", Op. Cit. pp. 188-221.

____ "From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action", en Stephen Engstrom & Jennifer Whiting (Ed) Op. Cit. pp 203-236.

____ "Kant's Formula of Humanity", Creating the Kingdom of Ends, pp. 106-132

____ "Two distinctions in goodness", Ibid. pp. 249-274.

Kraut, Richard. Aristotle on the Human Good, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1989.

Lawrence, Gavin. "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* 1.7.1097b16-20", en Phronesis, XLII, n.1, 1997. pp. 32-76.

MacIntyre, Alasdair. "Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail", en After Virtue, Notre Dame Univ. Press, Indiana, 1984. pp 51-61

Nagel, Thomas. "Aristotle on *Eudaimonía*", en Phronesis, XVII, 1972. pp. 252-259.

Nussbaum, Martha. Aristotle's *De Motu Animalium*, Pinceton Univ. Press, New Jersey, 1978.

_____ "Rational Animals and the explanation of Action", en The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge Univ. Press, New York, 1993. pp.264-289.

O'neill, Onora. "Universal Laws and Ends-in-Themselves", en The Monist, 72, n.3, 1989. pp.341-361.

Pogge, Thomas. "Kant on Ends and the Meaning of Life", en A. Reath (*et al*) Reclaiming the History of Ethics Cambridge Univ. Press, 1996.

Richardson, Henry. "Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle", en Journal of the History of Philosophy, 30, n.3, 1992. p 327-352.

_____ "Desire and the Good in *De Anima*", en Martha Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty (Ed.) Essays on Aristotle's *De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1996. pp.381-399.

Roche, Timothy. "*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation", en Journal of the History of Philosophy, 26, n.2, 1988. pp.175-193.

Salles, Ricardo. "Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la *akrasía*", en Nova Tellus. Anuario del centro de estudios clásicos, 1997,n.15, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Schilpp, Paul Arthur. La ética precrítica de Kant. Versión en español de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost. IIF-UNAM, México, 1997.

Sherman, Nancy. "Aristotle on Friendship and the Shared Life", en Philosophy and Phenomenological Research, 47, n.4, 1987. pp. 589-613.

Sidwick, Henry. Outlines of the History of Ethics, Macmillan, London, 1892.

_____ The Methods of Ethics, Macmillan, London, 1907.

Sorabji, Richard. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en Amélie Oksenberg Rorty (Ed.), Op. Cit., pp. 201-219.

Velleman, J. David. "Love as a Moral Emotion", en Ethics, 109, 1999. pp. 338-374.

Wiggins, David. "Deliberation and Practical Reason", en Amélie Oksenberg Rorty (Ed) Op. Cit., pp. 221-240.

Williams, Bernard. "Foundations: Well Being", en Ethics and the Limits of Philosophy, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1985. pp. 30-53.

_____ "Foundations: Practical Reason", Op. Cit., pp 54-70.

Wilkes, Kathleen. "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics", en Amélie Oksenberg Rorty (Ed.) Op. Cit., pp. 341-357.

Wood, Allen. Kant's Ethical Thought, Cambridge Univ. Press, New York, 1999.

