

KANT Y ARISTÓTELES: UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LA ÉTICA.

JOSÉ DÍAZ MARTELO

GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA 2011**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	3
Capítulo I: La ética aristotélica, una ética eudaimónica de las virtudes	5
Capítulo II: Kant y la moral pura	29
Capítulo III: Puntos de encuentro entre la ética aristotélica y la moral kantiana.....	48
Conclusión.....	72
Bibliografía.....	75

INTRODUCCIÓN

El punto de partida del presente trabajo de grado es una perogrullada. Es el hecho de que en algún momento de nuestras vidas nos encontramos en situaciones particularmente complejas. Ahora bien, la particularidad de las situaciones en que nos podemos encontrar se funda en un hecho determinante; a saber: que nos colocan en una encrucijada. En este sentido, cuando cotidianamente nos desenvolvemos en nuestro entorno podemos encontrarnos con situaciones que nos llevan al planteamiento de la siguiente pregunta: «¿Qué debo hacer?» Así, por ejemplo, si un día en el transporte público a un pasajero se le cae un billete y sólo yo lo noto, inmediatamente viene a mi la pregunta ¿qué debo hacer? ¿debo entregarlo o quedarme con él? Atendiendo a la recién mencionada encrucijada en que nos colocan algunas situaciones, es preciso decir que la pregunta «¿Qué debo hacer?» se torna en múltiples ocasiones en el eje central de reflexión de la filosofía práctica. Esto nos lo señala Jürgen Habermas en su texto *Escritos sobre eticidad y moralidad* cuando nos dice que: “La ética clásica, al igual que las teorías modernas, parten de la cuestión que se impone al individuo necesitado de orientación cuando en una determinada situación no sabe qué hacer ante una tarea a la que ha de enfrentarse en términos práctico-morales: “¿cómo debo comportarme, qué debo hacer?” (Habermas; 2000, pág. 87).

A juicio de Habermas, de las distintas reflexiones prácticas de la filosofía occidental hay tres que se destacan por excelencia. La primera de ellas es la desarrollada por el filósofo de Estagira, por Aristóteles. En segundo lugar se destaca la reflexión del filósofo de Konisberg, de Immanuel Kant; y finalmente, en tercer lugar aparece la propuesta práctica utilitarista “En la filosofía práctica, la discusión se sigue nutriendo de tres fuentes: la ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana” (Habermas; 2000, pág. 87). Ahora bien, el objetivo fundamental que dirige la realización del presente trabajo, es mostrar los posibles

puntos de intersección que se pueden presentar entre la reflexión ética de Aristóteles (caracterizada por una interpretación teleológica del actuar humano que tiene a su base tanto la noción de la noción de felicidad como la relevancia de la comunidad en la acción) y la postura moral kantiana (caracterizada por la idea de un principio moral puro y por el hecho de que la evaluación del contenido moral de una acción la realiza el sujeto sin necesidad de recurrir a criterios sociales).

CAPÍTULO PRIMERO: LA ÉTICA ARISTOTÉLICA, UNA ÉTICA EUDAIMÓNICA DE LAS VIRTUDES

Tal cual lo señalamos en la introducción del presente escrito, este primer capítulo tendrá como eje central de su reflexión los postulados éticos aristotélicos desarrollados en la *Ética a Nicómaco* por parte del filósofo de Estagira. La mencionada vuelta sobre dicha obra de Aristóteles tienen como razón fundamental de ser, el intento de traer a la luz los elementos que caracterizan de modo fundamental la reflexión ética del Estagirita. Ahora bien, con el objetivo de dar alcance al propósito recién mencionado, nuestra atención será dirigida fundamentalmente a los libros I, II, VI y X de la *Ética a Nicómaco*. De este modo, el capítulo será distribuido de forma tal que a cada uno de los libros del texto aristotélico referenciados les corresponda un párrafo específico. Así pues, el primer párrafo tendrá como eje central el libro primero de la *Ética a Nicómaco*, y en él intentaremos mostrar cómo la consideración teleológica de las acciones humanas brindada por Aristóteles, conduce a que a la base de la ética se coloque una concepción de felicidad dada en términos de virtud. El segundo párrafo, por su parte, tendrá como eje central de consideración el libro segundo; y en él intentaremos mostrar el modo en que el filósofo de Estagira define las virtudes éticas. En tercer lugar, el penúltimo párrafo del presente capítulo volcará su atención sobre el libro VI, y allí intentaremos esclarecer las consideraciones aristotélicas acerca de la naturaleza de las virtudes dianoéticas. Finalmente, en el cuarto párrafo, a su vez, centraremos nuestra atención en el libro X, con la intención de mostrar cómo la definición aristotélica de felicidad dada en términos de virtud se corresponde de modo principal con la virtud dianoética de la sabiduría.

PARÁGRAFO I: LA FELICIDAD COMO FIN ÚLTIMO DE LAS ACCIONES HUMANAS.

El punto de partida de la reflexión ética aristotélica salta a la vista desde las primeras líneas del capítulo que inaugura la *Ética a Nicómaco*. Allí el Estagirita nos

dice que toda investigación, ciencia, acción o libre elección son realizadas con miras a un fin, el cual, a su vez, se torna en el bien buscado sea por las artes o por las acciones humanas realizadas. Sin embargo, y a juicio de Aristóteles, es necesario establecer una distinción en el seno de la recién mencionada consideración teleológica del actuar humano. A saber, que al ser muchas las ciencias, artes y acciones humanas; en consecuencia, se debe establecer como principio el que a sí mismo, son muchos los fines. En este sentido, es preciso señalar que dentro de los límites de la reflexión ética de Aristóteles existe una relación originaria entre las acciones y los fines de la acción. Así, toda acción tiende a un fin, y entre más sean las acciones más serán los fines buscados por las mismas: «Toda arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden (...) Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines...» (Aristóteles; E.N. I, 1, 1094a 1-10).

No obstante, la distinción realizada por Aristóteles no se agota en los elementos recién mencionados. Antes bien, el Estagirita introduce un nuevo ingrediente en su consideración de la relación acción/ciencia - fin; a saber: que como muchas artes y ciencias se encuentran subordinadas las unas a las otras; por ejemplo, la equitación se subordina a la guerra; consecuentemente, el fin de la primera se debe subordinar al fin de la segunda; y en este sentido, el fin de la primera también debe subordinarse al fin de la segunda, puesto que el fin de la acción, arte o ciencia más elevado es preferible al fin del arte, ciencia o acción de la inferior: “Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines (...) Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (...) 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” (Aristóteles; E. N. I, 1,1094a 5-15).

Si recapitulamos de un modo muy sencillo las consideraciones aristotélicas presentadas algunas líneas atrás, podemos decir que para Aristóteles toda acción busca un fin, y que dada la variedad de ciencias y acciones humanas deben de ser muchos los fines también. Ahora bien, llegado a este punto el Estagirita da un paso adelante y lleva su reflexión a un nuevo nivel. De este modo, se plantea los siguientes interrogantes: en primer lugar, si son muchos los fines entonces ¿cuál de todos los fines es el más elevado, el preferible frente a los demás fines? ; es decir, ¿cuál es el mejor bien de todos los bienes? En segundo lugar, se cuestiona por la ciencia que da alcance a dicho bien. Así, si tenemos en claro que hay un fin al cual los demás fines se subordinan, y si los fines están en relación directa con las acciones y las ciencias ¿cuál ciencia tiene como fin el mayor bien? “Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece” (Aristóteles; E. N. I, 2, 1094a 25 ss.). Pues bien, la respuesta ante el segundo interrogante planteado la brinda en Aristóteles; E. N. I, 2, 1094b. Allí el filósofo de Estagira nos dice que la ciencia que se encuentra en relación directa con el mayor de los fines es la política. Pero ¿Por qué razón dice Aristóteles que la política es la ciencia que tiene como fin el mayor de los bienes? La respuesta al recién esbozado cuestionamiento debe tener como punto de partida la ya mencionada relación acción/ciencia - fin. Así, los fines se encuentran subordinados los unos a los otros, debido a que; en primer lugar, los unos son mejores que los otros; y en segundo lugar, porque las ciencias o acciones con que se relaciona cada fin son superiores a las demás. En este caso, y siguiendo aquí la presentación del Estagirita, la política es la ciencia que, dentro de los límites de la polis, aparece como la superior por encima de las demás en tanto que las regula

Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula que ciencias son necesarias en las ciudades (...) Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo

que constituirá el bien del hombre (Aristóteles; E. N. I, 2, 1094b 1-5).

Ahora bien, y como el lector atento habrá notado, siguiendo la línea de la reflexión de Aristóteles se respondió la pregunta por la ciencia que se encuentra en relación con el bien superior. Sin embargo, el interrogante que se cuestiona por aquél bien sobre el cual se debe de volver la política aún está abierto. Con relación a dicho problema, es preciso decir que Aristóteles intentará responder a ésta pregunta a partir del capítulo 4 del libro I de la *Ética a Nicómaco*. De esta forma, el Estagirita anota de modo puntual E. N. I, 2, 1095a 15-20 cuál es ese fin al que se subordinan los demás fines. Así, podemos decir que para el Estagirita el fin último de toda ciencia o acción es la felicidad

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cual 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, y piensan que vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz (Aristóteles; E. N. I, 2, 1095a 15-20).

No obstante, y muy a pesar del hecho de que todos coinciden - dice Aristóteles- en que la felicidad es el bien último que se persigue en cada acción, no es posible establecer de modo unánime que sea en sí misma la felicidad. Así pues, para algunos aparecera como cosas tangibles tal cual la riqueza o el placer, mientras que para otros será precisamente aquello que necesitamos y de lo cual no disponemos inmeditamente; vg. la salud para el enfermo “Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues algunos creen que es alguna de las cosas manifiestas tangibles como el placer, otros, otra cosa, muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas” (Aristóteles; E. N. I, 2, 1095a 20-25).

Dada la dificultad recién expuesta para traer a la luz lo que sea en un sentido estricto la felicidad, debido a las distintas consideraciones que se tienen con

respecto a la misma, el Estagirita plantea tres consideraciones metodológicas fundamentales a la hora de establecer de modo puntual lo que sea la *eudaimonía*. Con respecto a este punto es preciso que anotemos en primer lugar, que Aristóteles no se detiene en un análisis puntual de cada una de las consideraciones que exponen una concepción distinta de la felicidad, puesto que ello implicaría un trabajo demasiado extenso. Partiendo de este supuesto, el filósofo de Estagira considera necesario para solucionar el mencionado problema, el que la atención se concentre en las visiones predominantes de la felicidad “Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón” (Aristóteles, E. N. I, 2, 1095a 27-30). Sin embargo, las concepciones predominantes de la verdad se fundan cada una de ellas en los distintos modos de vida llevados a cabo por los hombres. Al ser esto así, a juicio de Aristóteles se hace necesario entonces para responder a la pregunta ¿Qué es la felicidad? que se analicen de manera primordial los principales modos de vida del hombre. Por esta razón es que nos dice el Estagirita en E. N. I, 5 1095b 15 ss. que “no es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida” (Aristóteles, E. N. I, 5 1095b 15 ss). Ahora, en este punto de la presentación es preciso que se ponga de relieve un nuevo interrogante; a saber: ¿cuales son esos principales modos de vida a los que se refiere Aristóteles? Pues bien, en E. N. I, 5 1095b 15-20, Aristóteles señala los que, a su juicio, son los tres modos primordiales de vida. Estos son: el voluptuoso, el modo de vida contemplativo y el modo de vida político “I...los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir (voluptuosa), la política, y en tercer lugar, la contemplativa...” (Aristóteles; E. N. I, 5 1095b 15-20). Con relación al primero, Aristóteles nos dice que el modo de vida voluptuoso es aquel en el que los hombres viven para satisfacer sus placeres, por esta razón este modo de vida es calificado como cercano al de las bestias “La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias...” (Aristóteles; E. N. I, 5 1095b 20). Con respecto al modo de vida del hombre político, Aristóteles nos dice que este se encuentra caracterizado de modo fundamental por la búsqueda de los honores. Ahora bien, a juicio del filósofo de

Estagira, esto obedece a un hecho determinante, a saber: la búsqueda de la virtud. Así, la búsqueda del honor para ser llamado “hombre bueno” radica en último término en la búsqueda de la virtud. Finalmente, en lo que se refiere al modo de vida contemplativo Aristóteles aplaza la discusión.

En segundo lugar, la disertación aristotélica sobre la felicidad tiene punto metodológico la caracterización del bien supremo. De esta forma, si son varios los bienes - dependiendo cada uno de una actividad o ciencia específica- y unos se subordinan a otros, entonces debe de haber uno al que se subordinen los demás. Pero ¿qué es aquello que caracteriza de modo fundamental al bien superior? y ¿tiene la felicidad los rasgos primordiales que caracterizan al bien superior? En E. N. I, 7 1097a 25-30, Aristóteles nos presenta el primer rasgo originario del bien supremo. Allí nos dice que el bien último al que tienden todas las artes, ciencias, acciones y libres elecciones debe ser perfecto. Eso es, que el bien último tiene como primer rasgo característico la perfección. Ahora, ésta caracterización dada por la reflexión ética aristotélica acerca del bien nos conduce a un nuevo interrogante, a saber: ¿qué es - a juicio del filósofo Estagirita - la perfección? En 1097 a 30-35, Aristóteles nos brinda una definición de perfección. En ella nos dice que la perfección es aquello que se busca por sí mismo y no por otra cosa. Ahora bien ¿encaja la felicidad en ésta idea de perfección? En 1097b 1, el filósofo de Estagira señala que la felicidad parece ser eso que se busca siempre por sí mismo y no por otra cosa. Así pues, cuando buscamos los honores, el placer o la virtud siempre lo hacemos porque vemos en ellos el modo de alcanzar la felicidad. Por tanto, la felicidad es un bien perfecto “Tal parece ser sobre todo la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, 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” (Aristóteles; E. N. I, 5 1097b 1). El segundo rasgo característico que anota Aristóteles como determinante del bien superior es la autarquía. Dentro de los límites de la reflexión ética aristotélica la noción de autarquía hace referencia a aquello que es deseable por sí mismo. Esto es, que es

completo, y en tanto que completo, que no necesita nada más allá de sí mismo para hacerse deseable. En este sentido, es necesario señalar a la felicidad como bien último, autárquico y perfecto de las acciones humanas, ya que no necesita nada más allá de sí misma para tornarse deseable “Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada...” (Aristóteles; E. N. I, 5 1097b 15).

Finalmente, el tercer momento metodológico del cuestionamiento aristotélico por lo que sea o no la felicidad, es dado a partir de E.N. I, 7, 1097b 25. Allí, el filósofo de Estagira plantea un vínculo entre las nociones de bien y función. En este sentido, nos dirá que el bien de una cosa está en la correcta realización de la función específica de dicho ente. De este modo, si el hombre busca un bien específico - que en este caso es la felicidad - la caracterización de dicho bien perfecto y autárquico debe derivarse de la función específica del sujeto humano “... en general de los que realizan alguna función o actividad parece que el bien y lo bueno está en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia” (Aristóteles; E. N. I, 5 1097b 25-30). Ahora bien, Aristóteles - con el fin de acceder a la función específica del hombre - centra su atención de modo primordial en el hecho de que este es un ente viviente. De esta forma, a su juicio, el único modo de determinar la función específicamente humana es distinguiéndolo de los demás seres vivientes. Así, nos dice que lo específicamente humano no puede ser buscado en las cuestiones referidas a la alimentación y al crecimiento (Facultad nutritiva), ya que éstas cuestiones son compartidas también con las plantas. En segunda instancia, descarta a la facultad sensitiva como aquello específicamente humano, puesto que todos los animales poseen dicha facultad. Llegados a este punto, Aristóteles concluye que si las facultades vegetativa y sensitiva no caracterizan de modo originario a hombre, en consecuencia, la función exclusiva de ésta último depende primordialmente de la Razón

El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguirá después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón (Aristóteles; E. N. I, 7, 1098a 1-4).

Teniendo en claro ya que la felicidad es el bien perfecto y autosuficiente del hombre, y que este es un ser caracterizado de modo fundamental por la razón ¿Cómo debemos comprender de modo concreto la noción aristotélica de felicidad? Pues bien, el primer punto en que debemos detener momentáneamente nuestra atención, es en una sentencia aristotélica dada en E.N. I, 7 1098a 5, en la cual el filósofo de Estagira señala que la razón, en tanto que función específica del hombre, puede ser asumida de dos modos; es decir, en un sentido activo y en un sentido pasivo. Sin embargo, para él el sentido en que debe ser asumida la misma a la hora de cuestionarse por la felicidad debe ser en su modo activo “Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción” (Aristóteles; E. N. I, 7, 1098a 5). De esta sentencia aristotélica se desprende el que el bien del hombre (felicidad) debe ser una actividad de la razón. Ahora bien, una actividad puede desarrollarse del modo correcto o del modo inadecuado. Cuando se desarrolla con excelencia se le denomina como “virtuosa”. En consecuencia, la felicidad para Aristóteles debe ser entendida como una actividad del alma conforme a la virtud, y si son varias las virtudes conforme a la mejor y en una vida entera

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma conforme a la razón, o que implica la razón, y si por otra parte, decimos que esta función es específicamente del hombre y del hombre bueno (...) 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, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma conforme a la virtud *y si las virtudes son varias, de acuerdo*

con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera
(Aristóteles; E. N. I, 7, 1098a 5-20. La cursiva es mía)

Tal cual hemos visto, la reflexión ética aristotélica al tomar como punto de partida el carácter teleológico de las acciones humanas, ha desembocado finalmente en una concepción de felicidad que vincula a la misma de modo originario con las virtudes. Dada esta situación, el siguiente paso que sigue entonces la reflexión del Estagirita es, necesariamente, preguntarse por la naturaleza de la virtud para aclarar lo que sea la felicidad. Ahora bien, para Aristóteles la virtud del hombre se encuentra en relación directa con el alma. Por esta razón se permite en el capítulo 13 del libro I de la *Ética a Nicómaco* realizar una breve reflexión en torno al alma, en la cual se encarga de dividir la misma ubicando en las distintas partes las virtudes del hombre. En este sentido, nos dice que el alma de hombre se divide en una parte racional y una irracional. La primera se compone, a su vez, de dos partes. La primera se llama vegetativa y se encarga de la nutrición y el crecimiento; y la segunda desiderativa o apetitiva y tiene como rasgo fundamental el que los deseos y afecciones presentes en la misma pueden ser controlados por vía de la razón. Así pues, Aristóteles concluirá el libro I señalando que las virtudes se dividen, por su parte, obedeciendo a la división del alma. De esta forma, en el alma irracional desiderativa tendrán lugar las virtudes éticas; mientras que en el lado racional del alma se encontrarán las virtudes dianoéticas.

PARÁGRAFO II: ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

Tal cual fue señalado al final del primer párrafo, Aristóteles - luego de traer a la luz el hecho de que el fin último de toda acción realizada es la felicidad, y que ésta debe ser entendida como una actividad del alma conforme a la virtud - toma como eje central de su análisis la naturaleza de la virtud ética. En este sentido, es preciso anotar que el punto de partida de la reflexión aristotélica acerca de las virtudes éticas es la posibilidad latente de que éstas puedan ser asumidas como algo que se presenta en el hombre por "naturaleza". Frente a dicha posibilidad el filósofo de Estagira asume de modo inmediato una posición negativa. Para él, y

de acuerdo con lo que nos dice en E.N. II, 1 1103a 15-20, ninguna de las dos clases de virtudes que se desarrollan en el hombre se encuentran en este por naturaleza. A su juicio, las virtudes dianoéticas (como la ciencia) son el resultado de la enseñanza, mientras que las virtudes éticas (como la justicia) - por su parte - son el resultado de la costumbre “Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio procede de la costumbre...” (Aristóteles; E.N. II, 1 1103a 15-20). No obstante la afirmación explícita ofrecida por el filósofo de Estagira en las primeras líneas del libro II, se hace necesario aquí que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cuáles son los argumentos que expone Aristóteles para justificar su negativa ante la posibilidad de que la virtud ética sea algo que se origina por naturaleza? Pues bien, es posible - a nuestro juicio - identificar dos argumentos de los cuales se sirve el Estagirita para sustentar su respuesta negativa. En primer lugar, para Aristóteles ninguna de las cosas que ocurren por naturaleza pueden ser acostumbradas, a través de la repetición continua a ocurrir de otro modo. así, por ejemplo, por más que se intente hacer que una piedra evite su movimiento natural de buscar la tierra, arrojándola hacia arriba un sinnúmero de veces, jamás podremos acostumbrarla a moverse “contra-natura” “De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así, la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba” (Aristóteles; E.N. II, 1 1103a 20-25). En segundo lugar, Aristóteles nos dice que todas las disposiciones que el hombre adquiere por naturaleza son previas a la aplicación de la misma. es decir, que primero obtengo por naturaleza la capacidad de hacer X, por ejemplo, ver, y luego hago efectiva la actividad misma de la visión. Sin embargo, esto se contrapone totalmente a lo que ocurre con las virtudes éticas, debido a que un sujeto se hace justo actuando justamente, mientras que no adquiere la visión por el hecho de ver constantemente “Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas

veces u oir muchas veces adquirimos los sentidos , sino al revés, los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de acciones anteriores” (Aristóteles; E.N. II, 1 1103a 25-30).

Una vez Aristóteles hace evidente la imposibilidad de considerar la virtud ética como algo que se presenta en el hombre por naturaleza, mientras muestra a la par cómo dichas virtudes son el resultado del hábito al actuar; es decir, repetir constantemente - por ejemplo - acciones justas para volverse justo, el filósofo de Estagira dirige su atención de modo primario hacia las acciones. Esto es, que Aristóteles, al caer en la cuenta del hecho de que la virtud ética tiene como fundamento de sí misma las acciones de los sujetos , dirige el foco de su análisis a las acciones mismas, con el objetivo de traer a la luz el modo en que se erigen las virtudes éticas a partir de aquellas. Esto se hace evidente en E.N. II, 2 1103b 30, cuando el Estagirita nos dice que: “debemos examinar lo relativo a las acciones , cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los distintos modos de ser” (Aristóteles; E.N. II, 2 1103b 30). Ahora bien, al centrar su atención en las acciones de los hombres; y consecuentemente, en el modo en que las virtudes éticas se erigen a partir de ellas, el filósofo de Estagira llega a dos conclusiones fundamentales, a saber: en primer lugar, que las virtudes éticas como la moderación o la valentía son el resultado de la interacción entre el exceso y el defecto de la acción. De este modo, la virtud ética aparecerá como el término medio entre ambos extremos «así sucede también con la moderación , la virilidad y con las demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente nada y se lanza a todos los peligros, temerario (...) así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio» (Aristóteles; E.N. II, 2 1104a 20-25).

En segundo lugar, y vinculado originariamente con lo señalado en las líneas inmediatamente anteriores, para Aristóteles las acciones realizadas por los

hombres están acompañadas bien de placer o bien de dolor. En E.N. II, 3 1104b 5 esto se hace evidente en la siguiente afirmación aristotélica: «Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña las acciones...» (Aristóteles; E.N. II, 3 1104b 5). Ahora bien ¿Cómo se relacionan los placeres y dolores que acompañan las acciones con las virtudes? Pues bien, y tal cual ya fue señalado, la virtud ética aparece como el término medio que se presenta entre el exceso y el defecto de las acciones. Ahora, si; por ejemplo, en el caso de la moderación al virtud se alcanza cuando evitamos el exceso de tomar grandes cantidades de licor, lo que en último término estamos haciendo es evitar seguir de modo desenfrenado el placer que nos producen las bebidas alcohólicas. Por otro lado, si dirigimos nuestra atención a la virtud de la valentía, podemos ver como el defecto de la virtud, en este caso la cobardía, puede ser entendida como el resultado de huir ante lo perjudicial y dolorosa que puede ser la batalla. En estos casos, escoger el término medio implica aprehender a equilibrar la relación de placer y dolor de cada acción. De esta forma, se hace evidente ante nuestra mirada el hecho de que la posibilidad de dar con la virtud ética implica, en tanto que la acción se vincula con la búsqueda de placer y la huida ante el dolor, el que las virtudes se relacionen necesariamente con las pasiones «... y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos , o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe (...) Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor , y el vicio hace lo contrario» (Aristóteles ; E. N. 1104b 20-30).

Permitiéndonos recapitular el camino recorrido hasta este punto en lo que ha sido desarrollado este segundo párrafo, es menester señalar que durante los primeros capítulos del libro II de la *Ética a Nicómaco*; Aristóteles se ha encargado de presentar los rasgos fundamentales de la virtud ética. En este sentido, nos ha dicho que éstas se desarrollan en el hombre, no por naturaleza, sino gracias a la repetición de actos virtuosos que buscan un término medio entre el exceso y el defecto; y consecuentemente, que no se dejan llevar por el placer y el dolor que acompañan a las acciones. No obstante, sólo hasta el capítulo cinco libro II de la

Ética a Nicómaco será que Aristóteles aborde de lleno la pregunta: ¿Qué es la virtud? Ahora bien, para dar respuesta al recién mencionado cuestionamiento Aristóteles parte de la identificación de las tres cosas que ocurren en el alma. Con relación a esto nos dice que en el alma se presentan facultades, pasiones y modos de ser. En este sentido, si la virtud se desarrolla en el alma humana - tal cual fue señalado al final del libro I - necesariamente debe estar en relación con alguna de las tres cosas que acaecen en el alma. De este modo, si se quiere saber si la virtud ética se corresponde con las pasiones, facultades o modos de ser es preciso que; en primera instancia, se traigan a la luz los rasgos característicos de las mismas; y en segunda instancia, que se confronten con los rasgos principales de que debe gozar todo acto virtuosos a juicio del Estagirita.

Refiriéndonos al primer punto, debemos decir que las pasiones son definidas por Aristóteles como todo aquello que va acompañado de placer o dolor; por ejemplo, la alegría o la tristeza. Las facultades son definidas por el filósofo de Estagira como aquellas capacidades que nos permiten tener pasiones. Así, por ejemplo, tener la capacidad de enfurecernos o alegrarnos. Finalmente, los modos de ser son definidos como aquello gracias a lo cual afrontamos del mejor modo el placer y el dolor «Vamos a investigar ahora qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones (...) en general todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones (...) y por modos de ser ,aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones» (Aristóteles; E.N. II, 5 1105b 20-30). Teniendo en cuenta esto, es necesario que hagamos evidentes los rasgos esenciales con que debe cumplir - dentro de los límites de la reflexión ética aristotélica - todo acto virtuoso. Si dirigimos nuestra atención a E.N. II, 4 1105a 30-35, podemos ver que Aristóteles define a un acto virtuoso como aquel que se hace con conocimiento; es decir, que se sabe lo que se está haciendo. Además de esto, el acto virtuoso debe ser; primero , elegido; y segundo, elegido por sí mismo y no por otra cosa. Finalmente,

dicha elección debe ser realizada de modo inquebrantable «...sino que también el que las hace está en cierta disposición a 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» (Aristóteles; E.N. II, 4 1105a 30-35).

Clarificado entonces, por un lado ,cuales son las características de que debe gozar un acto virtuoso; y, por otro lado, que debemos entender por pasiones, facultades y modos de ser ¿Con cuál de las tres cosas que ocurren en el alma se identifica finalmente la virtud? La pasión, primera candidata a ser identificada con la virtud es excluida por Aristóteles. Dicha exclusión se debe, primero ,al hecho de que un hombre no es llamado bueno o malo por que se enfurezca o no; y segundo, porque las pasiones no son elegidas por el sujeto. Es decir, que yo no elijo con conocimiento y de modo inquebrantable el enfurecerme o entristecerme. Con respecto a las facultades, el estagirita también niega el hecho de que la virtud pueda ser una de estas. Para afirmar esto nos ofrece dos razones. En primera instancia nos dice que un sujeto no es llamado malo o bueno porque pueda ser afectado por la pasiones; y en segunda instancia, que las facultades son algo que se presenta en el alma humana por naturaleza; mientras que la virtud ética no acaece por naturaleza sino por hábito y costumbre. Así pues, y dadas estas circunstancias, la virtud ética aparecerá dentro de los límites de la reflexión ética aristotélica como un modo de ser

Por lo tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y vicios (...) Además, nos encolerizamos o o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección (...) Por estas razones tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser capaces simplemente de sentir pasiones, ni se nos elogia o censura. Además es por naturaleza que tenemos ésta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza (...) Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo

resta que sean modos de ser (Aristóteles; E.N. II, 6 1106a 1-10)

Así, y si tenemos en consideración entonces el hecho de que todo modo de ser, según Aristóteles, permite la correcta realización de la función de lo cual es modo de ser «...la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia» (Aristóteles; E.N. II, 6 1106a 20-25); y si la función del hombre es una función racional, en consecuencia, la virtud aparecerá como un modo de ser que tiende a la búsqueda del término medio en la acción, acompañado este proceso de razón «Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo *que decidiría el hombre prudente*» (Aristóteles; E.N. II, 6 1106b 35 ss. La cursiva es mía¹)

¹ Hemos decidido detener momentáneamente nuestra atención, aunque sea de modo secundario sobre la importancia que tiene, al interior de la ética aristotélica, la imagen del hombre virtuoso que se construye al interior de la *polis*. En este sentido, debemos señalar que para el Estagirita, además del hecho de que debemos elegir el término medio entre el exceso y el defecto en una acción, también debemos tener en cuenta a la hora de evaluar éticamente una acción lo que haría el hombre prudente. Es decir, que para Aristóteles el hombre prudente se torna en el ejemplo a seguir, en el canon y medida de las acciones al interior de la comunidad. En este sentido, un sujeto debe actuar de tal o cual modo, puesto que un hombre prudente también lo haría así. La justificación ante tal situación, tiene como punto de partida la distinción realizada por Aristóteles en el libro III de E. N. entre bien aparente y bien real. Según Aristóteles, el primero hace referencia a lo que cada individuo considera como bueno para sí mismo. En consecuencia, el bien aparente es subjetivo, particular y puede ser objeto de evaluación por parte de la comunidad a que pertenece el sujeto. El segundo bien, es absoluto, natural y no precisa evaluación alguna. Ahora bien, el hombre virtuosos se torna en el canon y medida de las acciones al interior de la *polis*, puesto que aquello que el persigue como su bien aparente, coincide originariamente con el bien real. De este modo, cada acción que realice el hombre prudente en busca de su bien coincidirá con lo que es bueno hacer; y en consecuencia, los demás miembros de la comunidad medirán sus acciones a partir de lo que el hombre prudente haría en unas circunstancias similares.

Por su parte, ésta caracterización aristotélica del modo de conducirse éticamente en la comunidad, entra en fuerte disonancia con el planteamiento moral kantiano. Como veremos más adelante, para Kant el modo de evaluar el contenido moral de una acción que un sujeto realice, es sometiendo la máxima o principio subjetivo del obrar a un proceso de universalización. Así, no necesito mirar lo que un hombre prudente realizaría. Antes bien, sólo requiero - *in foro interno* - universalizar mi principio de acción. Esto es, debo preguntarme si quiero que mi máxima se tornase ley de acción para que toda persona en el

PARÁGRAFO III: ACERCA DE LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES DIANOÉTICAS

Una vez esclarecido en el libro II el sentido fundamental de la virtud ética, Aristóteles se dispone en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* a analizar cada una de las cinco virtudes dianoéticas con el objetivo de traer a la luz, además de cada uno de los rasgos distintivos de ellas, la virtud dianoética por excelencia. Pero, es preciso que en este momento nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Por qué intenta el filósofo de Estagira determinar cuál es la virtud dianoética por excelencia? Pues bien, si recordamos la definición de felicidad ofrecida por el Estagirita en E. N. I, 7 1098a 15 ss. , podemos observar como la felicidad se entiende como una actividad del alma conforme a la virtud; y además de esto, si son varias las virtudes con respecto a la más perfecta y mejor de las mismas. Dadas estas circunstancias, nuestro interés por el libro VI de la *Ética a Nicómaco* tendrá como eje central de análisis la presentación de las virtudes dianoéticas realizada por el Estagirita.

El punto de partida del análisis aristotélico acerca de las virtudes dianoéticas, son las consideraciones realizadas en E.N. I, 13 1102a 20 ss. acerca de la naturaleza del alma. Allí el Estagirita nos dice que el alma tiene dos partes, una racional y una irracional. La parte del alma irracional fue dividida a su vez en dos partes. En una vegetativa y en una desiderativa. En lo que se refiere a la distinción de las partes del alma racional, ésta es realizada por Aristóteles a partir de E.N. VI, 1 1139a 1 ss. en dicho análisis ,el Estagirita nos dice que el alma racional se encuentra constituida por dos partes esenciales; a saber. por una parte científica, la cual se encuentra en relación originaria con los entes cuyos principios no pueden ser de

mundo actuara como yo. Si las consecuencias son deseables o indeseables, evidentemente, y por una evaluación realizada en primera persona, determino el contenido moral de las acciones. No requiero a ningún juez externo a la Razón misma, sólo preciso asumirme como un ser racional.

otra manera; y por una parte calculadora u opinadora, la cual se pone en relación con los entes cuyos principios son contingentes. Ahora bien, y si nos ceñimos a las consideraciones aristotélicas ya mencionadas, es preciso anotar que, al presentarse en el alma racional dos tipos de virtudes dianoéticas distintas, se hace necesario - con el fin de establecer a que tipo de actividad virtuosa del alma le corresponde la felicidad - determinar cuál es la virtud por excelencia en cada parte del alma racional; es decir, hay que establecer en primer lugar cuál es la *areté* primordial de lado científico y cual es la *areté* fundamental del lado calculador del alma racional, para así poder dar con la virtud que hace patente la *eudaimonía* en el hombre «Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función» (Aristóteles; E.N. VI 1139a 15-20).

Teniendo esto en claro, debemos plantear entonces un nuevo interrogante que nos sirva como faro guía para esclarecer el análisis aristotélico de las virtudes dianoéticas.; a saber: ¿Con qué criterio determina Aristóteles cuál de las virtudes dianoéticas es la mejor disposición dentro de cada uno de sus correspondientes lados el alma? La respuesta ante el mencionado interrogante la brinda el Estagirita en E.N. VI, 2. A lo largo de dicho capítulo Aristóteles nos dice que en el alma la verdad y la acción se encuentran regidas fundamentalmente por el entendimiento y el deseo. No obstante, no debe pensarse que ambas rigen de modo absolutamente distinto la verdad y la acción en el alma. Antes bien, a juicio del filósofo de Estagira, el pensamiento tiene como categorías que lo determinan a la verdad y a la falsedad. Ahora bien, dichas categorías que dan con la verdad en un sentido teórico se corresponden con la verdad en un sentido práctico. De esta forma, Aristóteles nos dice que en el deseo que acompaña a la acción, la verdad y la falsedad se hacen patentes en términos de búsqueda y huida. En este sentido, la verdad en su modo práctico se hará evidente cuando gracias a la virtud ética, se delibera recto acerca de los medios y modos de acceder a un fin buscado. Así pues, y dada estas condiciones, para el filósofo de Estagira, la mejor virtud en su correspondiente lado del alma racional será aquella que le permita acceder al alma

de mejor modo a la verdad «La función de ambas partes intelectivas, es por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes de ambas» (Aristóteles; E.N. 1139b 10-15).

En el capítulo 3 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nombra de un modo explícito por primera vez, a cada una de las virtudes dianoéticas de alma racional. Estas virtudes son: el arte, la prudencia, el entendimiento, la sabiduría y la ciencia. Ahora bien, y atendiendo ahora no al orden de análisis aristotélico, nos permitiremos organizar las virtudes dianoéticas en dos grupos correspondientes a los entes con que se relacionan, y entonces a partir de allí realizar la presentación de cada una de las virtudes. Así pues, es preciso decir que las virtudes que se relacionan con los entes cuyos principios pueden ser de otra manera son la prudencia y el arte; mientras que - por su parte - la ciencia, el entendimiento y la sabiduría se encuentran vinculadas originariamente con los entes cuyos principios son inmutables.

Con respecto al primer grupo (virtudes que se relacionan con los entes cuyos principios son de otra manera) es preciso decir que el arte hace referencia a la disposición racional que tiene como fin la producción de entes, por ejemplo, copas de plata «...serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de razón verdadera» (Aristóteles; E.N. VI, 4 1140b 10). Por su parte la prudencia hace referencia a la capacidad racional que tiene un sujeto de determinar lo que es bueno para sí mismo; es decir, la disposición que le permite determinar lo conveniente o inconveniente para vivir bien en general «En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo» (Aristóteles; E. N. VI, 5 1140a 25). Tal como podemos observar de la presentación del análisis aristotélico acerca de las virtudes, tanto arte como prudencia, además de ser virtudes dianoéticas que se vuelven sobre lo contingente, ambas pueden estar acompañadas de razón verdadera. Al ser esto así ¿qué distinguiría una de la otra, cuál sería entonces la mejor virtud dianoética

del lado del alma racional? Pues bien, a partir de las líneas subsiguientes al numeral 1140b, Aristóteles se encarga de responder nuestro interrogante. Allí el Estagirita nos dice que la prudencia, a diferencia del arte, tiene el fin en sí misma. Esto es, que a pesar del hecho de que el orfebre sea principio de acción en la producción de una copa de plata, el fin de su acción está por fuera del acto productivo mismo, radica en la copa. Por su parte, la prudencia tiene el fin en sí misma, puesto que el fin de una acción prudente la acción prudente misma. No hay nada más allá, para Aristóteles, de la acción buena. Por ésta razón se distinguen prudencia y técnica, y la primera será la mejor disposición racional verdadera del lado del alma racional del alma que se vuelve sobre lo contingente «Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin (...) Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas...» (Aristóteles; E. N. VI, 5 1140b 1-30).

Con respecto al segundo grupo de virtudes dianoéticas, tomaremos como punto de partida la presentación de la *epistème*. Con relación a ésta, Aristóteles dice que es un modo de ser demostrativo que tiene por objeto aquello que es necesario, eterno, inmutable e indestructible. Así, la *epistème* se refiere a las cosas que no pueden ser de otro modo «Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible» (Aristóteles; E.N. VI, 3, 1139b 20-25). En segunda instancia, aparece ante nuestra mirada como virtud dianoética del alma racional el *noús*. Este modo de ser está referido a la posibilidad de aprehender los primeros principios a partir de los cuales se edifica la ciencia. Ahora bien, para llegar a la conclusión de que estos principios están en relación con el intelecto, Aristóteles descarta, primero, la relación que se podría establecer entre dichos principios y las virtudes dianoéticas pertenecientes al lado opinador del alma racional (arte y prudencia), ya que éstas se ocupan de lo contingente, de lo que puede llegar a ser, mientras que los principios, por su parte, son inmutables.

Finalmente, en segundo lugar, el Estagirita descarta el que la ciencia pueda ser la virtud encargada de aprehender los primeros principios, ya que ésta se encarga de demostrar a partir de ellos, no de asirlos.

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia, el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte ni prudencia (...) Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto y tres de ellos (...) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto como disposición de estos principios (Aristóteles; E.N. VI, 6, 1140b 30 - 1141a 1-5).

Finalmente, como tercera y última virtud intelectual del lado científico del alma racional aparece la *sophía*. Ahora bien, con relación a ésta virtud es necesario señalar que Aristóteles no nos ofrece una definición inmediata de la misma, tal cual lo había venido haciendo con las demás virtudes. Antes bien, para exponer el modo en que concibe a la sabiduría, el Estagirita toma como punto de partida una definición popular de la misma. En este sentido, nos dice que la sabiduría se entiende de modo popular como la excelencia en un arte «... no indicando otra cosa, sino que la sabiduría es la excelencia en un arte...» (Aristóteles; E.N. VI, 7, 1141a 10). Sin embargo, a juicio de Aristóteles, la sabiduría no puede estar vinculada a un campo específico, sino que se puede entender como un conocer en general ; y en este sentido, la *sophía* tomada como un conocimiento de lo general está referida, por un lado, a la verdad de los primeros principios; y por otro lado, a la demostración a partir de dichos primeros principios. Así pues, la consecuencia última que se desprende de la caracterización aristotélica ofrecida de la virtud dianoética de la sabiduría, es que se tome a la misma «...como ciencia e intelecto de lo más noble por naturaleza...» (Aristóteles; E.N. VI, 7, 1141a 20), y por tanto, se torne en la virtud dianoética por excelencia del lado científico del alma.

Ahora bien, de la recién esbozada caracterización de los distintos tipos de virtudes dianoéticas, es preciso señalar que la parte opinadora del alma racional; y

consecuentemente sus virtudes, están en relación con la racionalidad práctica, en la medida en que se refieren tanto a la producción (arte) como a la elección de lo bueno (prudencia); mientras que la parte científica del alma racional se encuentra referida de modo originario a la racionalidad en su modo contemplativo o teórico, en tanto que las tres virtudes que se forman en ella hacen referencia a la aprehensión y desarrollo del conocimiento a partir de los primeros principios de la realidad. De la mencionada situación se desprende un gran interrogante; a saber: si la felicidad es una actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes, y si la prudencia y la sabiduría se destacan por encima de los otros modos de ser, entonces ¿La felicidad será alcanzada - dentro de los límites de la ética aristotélica - en la racionalidad expresada en su ámbito práctico (prudencia) o en su lado teórico (sabiduría)? Pues bien, con el fin de responder este cuestionamiento nos volveremos sobre el libro X de la *Ética a Nicómaco*.

PARÁGRAFO IV: LA FELICIDAD, UNA ACTIVIDAD DEL ALMA CONFORME A LA SOPHÍA

Desde las primeras líneas del presente capítulo hemos intentado mostrar el modo en que la ética aristotélica se construye a partir de una interpretación teleológica del actuar humano, que conduce - en último término - a la identificación de la felicidad como fin de toda acción humana. Ahora bien, y tal como lo muestra la definición ofrecida en E.N. 1098a 15 ss., el Estagirita concibe a la felicidad en relación con las virtudes. Sin embargo, hay una virtud que por excelencia se vincula originariamente con la *eudaimonía*, en tanto que aparece como la mejor de todas las virtudes. Dadas estas circunstancias, se abre el horizonte para que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cuál es esa virtud que se relaciona, por excelencia, con la felicidad? Pues bien, la respuesta al recién mencionado interrogante nos la ofrecerá Aristóteles en E.N X, 6 - 8. Por ésta razón, nuestro análisis de la obra del pensador de Estagira se concentrará en dichos apartados.

De entrada en el capítulo 7 de libro X de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos dirá cuál es el tipo de actividad conforme a la virtud en la que se hace patente la felicidad. Así, el filósofo de Estagira nos dice que es aquella *enérgeia* en que se hace evidente lo más divino del hombre; y en la medida en que se exalta lo más divino de la humanidad, será la mejor de las virtudes. Por ésta razón anotará Aristóteles que la felicidad es una actividad del alma conforme a la contemplación

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, el intelecto, ya sea pues otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa... (Aristóteles; E.N. X, 7 1177a 11-20).

Ahora bien, para esclarecer de un modo más adecuado la afirmación aristotélica presentada en E.N. X, 7 1177a 11-20, debemos traer ante nuestra miradas tres elementos ganados en los párrafos ya desarrollados. En primer lugar, debemos volver nuestra atención sobre las consideraciones aristotélicas desarrolladas en el libro VI. Allí el Estagirita nos dice que las dos virtudes más destacadas en sus correspondientes lados del alma racional son la prudencia y la sabiduría. Ahora, ya que la mejor actividad del alma es una actividad de tipo contemplativo; en consecuencia, la sabiduría debe aparecer como la virtud en que se hace patente la felicidad en el mejor sentido.

En segundo lugar, debemos tomar como eje central de nuestra atención la última parte de la definición de felicidad ofrecida por el Estagirita en 1098 a 15 ss. Este último momento de la definición dada por Aristóteles de la noción de *eudaimonía*, apunta al hecho de que no sólo debe asumirse a la felicidad como una actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes, sino que además dicha actividad debe realizarse en «una vida entera». Ahora bien, a juicio de Aristóteles, de todas las actividades del alma conforme a la virtud, la que puede ser desarrollada,

aunque no durante una vida entera, pero si durante el mayor tiempo continuo, es la actividad contemplativa vinculada con la sabiduría. Así, además de destacar lo más divino del hombre, es lo que se puede realizar durante el mayor tiempo «En efecto, ésta actividad es la más excelente (...); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad» (Aristóteles; E.N. X, 7 1117a 20 - 25).

Finalmente, en tercer lugar debemos fijar nuestra mirada en las consideraciones aristotélicas ofrecidas en E.N. I, 7, 1097b - 1098a. En dichas consideraciones, el Estagirita nos ofrece dos características fundamentales de la noción de felicidad, a saber: la de la perfección y la de la autarquía. Con relación a dichos conceptos nos dice que la perfección apunta a aquello que se quiere por sí mismo y no por otra cosa; mientras que la autarquía, a su vez, se refiere a lo que hace por sí mismo deseable la vida, a lo autosuficiente, a lo que no necesita de nada por fuera de sí mismo para estar completo. En este sentido, si la sabiduría es aquella actividad conforme a la virtud en que se concretiza la felicidad, necesariamente la actividad del sabio debe ser tanto autárquica como perfecta. De esta forma, a partir de E.N. X, 7, 1177a 28 Aristóteles nos muestra como la sabiduría goza de ambas características. Así, y a pesar del hecho de que el sabio requiere de los demás hombres y de unas condiciones materiales de vida para sobrevivir, tal cual las requiere el justo; el justo necesita de la presencia de otras personas para poner en práctica la justicia; mientras que el sabio no necesita de otro sujeto para ejercer la contemplación; consecuentemente, la actividad del alma conforme a la sabiduría será autárquica. Además de esto, Aristóteles se detiene en 1177b de modo específico en la sabiduría como una actividad perfecta. Allí nos dice que cuando un sujeto contempla, siempre ejerce la contemplación por ella misma, pues de dicha actividad no se obtiene ningún beneficio.

Así pues, nos permitimos concluir anotando que, en la búsqueda de claridad al interior de la propuesta ética aristotélica, hemos dado con una conclusión

fundamental; a saber: que el modo de vida contemplativo, que la Razón se manifiesta de modo preeminente para el Estagirita en su ámbito teórico.

CAPÍTULO II: KANT Y LA MORAL «PURA»

En el capítulo anterior, nos encargamos de traer a la luz de modo breve y puntual, los rasgos característicos de la reflexión ética aristotélica desarrollada en la *Ética a Nicómaco*. Por su parte, en este segundo capítulo pretendemos hacer el mismo ejercicio que realizamos con el Estagirita, pero concentrándonos ésta vez en los planteamientos y reflexión desarrollada por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (a partir de aquí *GMS*). Ahora bien, para dar alcance a dicho objetivo, éste capítulo estará constituido por tres párrafos específicos. En el primero de ellos, abordaremos el prefacio a la *GMS*; en el segundo volveremos nuestra atención sobre las nociones kantianas de buena voluntad y deber; y finalmente, en el tercer párrafo realizaremos una breve presentación de las formulaciones ofrecidas por el filósofo de Königsberg del imperativo categórico o ley moral.

PARÁGRAFO I: PREFACIO A LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.

De acuerdo a lo señalado en las líneas introductorias de este capítulo, este primer párrafo dedicado a la *GMS*, tiene como intensión básica traer a la luz los rasgos esenciales del prefacio de dicha obra de Kant, con el objetivo de mostrar cómo para el filósofo alemán la moral debe estar fundada en bases *a priori*, las cuales excluyan cualquier elemento empírico. Para dar alcance al objetivo ya mencionado, este párrafo estará dividido en dos momentos específicos. En primer lugar, intentaremos mostrar el planteamiento del problema que recorre a la *GMS*, y en segundo lugar, señalar cuál es la necesidad del ejercicio filosófico kantiano, a juicio del mismo autor.

I.I Presentación del problema

Kant inicia el prefacio a la *GMS*, partiendo de la distinción tradicional, inaugurada por la filosofía griega, de las tres ciencias fundamentales: lógica, física y ética. Como él mismo lo señala en las primeras líneas del texto su pretensión no es entrar en tensión con la distinción tradicional. Antes bien, lo que pretende realizar es una exposición que traiga a la luz los principios sobre los cuales se edifica la distinción griega “La filosofía antigua griega se dividía entre ciencias. la lógica, la ética y la física. Ésta distinción es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser el caso, solamente añadir el principio de la misma” (Kant; 1995, pág. 15). Ahora bien, Kant pretende establecer el principio de la tripartición de las ciencias, partiendo de la distinción que existe entre el conocimiento racional de tipo material y el conocimiento racional de tipo formal. El primer tipo de conocimiento hace referencia a un objeto y a las leyes que lo determinan, mientras que el conocimiento formal se refiere a las reglas formales del pensamiento las cuales, a su vez, carecen de objeto. En este sentido, la distinción entre ambos tipos de conocimiento se funda en su referencia o no hacia objetos. El tipo de conocimiento de carácter formal está referido a la lógica; mientras que del conocimiento de carácter material se desprenden la física y la ética, ya que los objetos pueden ser, o bien regulados por leyes naturales (físicas) o por leyes de libertad (ética). Así, las primeras se encargarán de mostrar cómo ocurren los fenómenos naturales, y las segundas intentarán regular la voluntad del hombre.

Luego de establecer de manera clara el principio sobre el cual se edifica la distinción griega entre las tres ciencias; a saber: la distinción entre los dos tipos de conocimiento racional, Kant se cuestiona por el carácter empírico que pueden llegar a adquirir ambos tipos de conocimiento. A este respecto nos dirá que la lógica es imposible pensarla desde una perspectiva empírica, debido a que no se refiere a objetos sino a reglas universales del pensamiento. No obstante, no sucede lo mismo con la física y la ética, pues ambas están referidas

necesariamente a lo empírico, ya que; por un lado, la física se remite a los fenómenos de la naturaleza, y por el otro lado, la ética se refiere al hombre afectado por las leyes naturales, las inclinaciones y pasiones.

En este momento considero preciso que nos planteemos un cuestionamiento, el cual nos permitirá dar con el hilo de la argumentación kantiana acerca de la moral. Dicho cuestionamiento hace referencia al siguiente hecho: si el conocimiento racional está referido, en su parte material, a lo empírico ¿Se hace necesario que el fundamento filosófico de la ética sea buscado en lo empírico? ¿Debe ser la reflexión filosófica que se vuelve sobre las leyes de la libertad fundadas a partir de lo empírico, dado el hecho de que dichas leyes se refieren necesariamente a ello? Para responder este cuestionamiento debemos seguir el orden de la argumentación kantiana, y volver la mirada entonces sobre la distinción planteada entonces por el filósofo alemán entre filosofía pura y filosofía empírica. La primera hace referencia a la filosofía que tiene como principios base fundamentos *a priori*, mientras que la segunda se refiere a la filosofía que se funda en la experiencia. Ahora bien, al interior de la filosofía pura se presenta una doble distinción, la cuál se funda en el hecho de que la filosofía pura puede adquirir un carácter estrictamente formal, al no referirse a ningún tipo de objetos y puede adquirir un carácter metafísico cuando se vuelve sobre los objetos del entendimiento. De esta manera, y al existir dos ciencias además de la lógica, a saber: la física y la ética, existirá una metafísica en ambas. Con esto se abre paso a la parte pura de la ética, la cuál denominaré Kant *moral*, la cual se encuentra en franca distinción con la parte empírica de la misma, la cuál denominaré como antropología práctica

Se puede denominar empírica toda filosofía, en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía pura a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal se llama lógica, mientras que si está restringida a determinado objetos del entendimiento se llama metafísica.

De este modo surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, así pues, tendrá una parte empírica y

una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien la parte empírica aquí podría llamarse antropología práctica, y la racional, propiamente moral (Kant; 1995, pág. 15).

Así pues, al presentarse en la ética un carácter puro a demás del empírico, y al fundarse los principios de la misma en dicho talante puro, el criterio que permitirá establecer la distinción entre un acto justo e injusto debe ser establecido de modo tal que excluya cualquier elemento empírico, debido a que debe tener un carácter universal y valer para todo ser racional. Dicho de otro modo: la base de la moral, dentro de los límites de la filosofía kantiana debe ser estrictamente racional.

I.II Necesidad de la *Fundamentación*

En este apartado pretendo mostrar de manera puntual, y siguiendo aquí el orden de la argumentación kantiana, la necesidad e importancia que le atribuye el filósofo alemán a su proyecto de fundamentación de la moral en bases completamente racionales, que excluyan, dado su carácter universal, cualquier elemento empírico. De esta manera, es necesario decir que Kant considera su reflexión como necesaria debido a que; por un lado, establece las fuentes de ésta última, y por el otro, porque con dicha fundamentación pretende sacar del estado de decadencia en que se encuentran sumidas, a su juicio, las costumbres. Así pues, podemos decir que la necesidad del proyecto kantiano se reduce a dos elementos. Primero: muestra la racionalidad humana como fuente última de la moral. Segundo: permite superar el estado inadecuado en que se encuentra la moral, debido a que muestra un criterio universal de enjuiciamiento moral para las acciones humanas

Una metafísica de las costumbres es, así pues, indispensablemente necesaria, no meramente por un motivo de especulación, para investigar la fuente de los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte este hilo conductor y norma suprema del correcto enjuiciamiento (Kant; 1995, pág. 16).

PARÁGRAFO II: LA BUENA VOLUNTAD Y EL DEBER

Tal como ha sido señalado en las líneas introductorias de este capítulo, este segundo párrafo tendrá como eje central de análisis la primera parte de la ya citada *GMS*. Ahora bien, con respecto a esto es preciso decir que en dicha primera sección Kant dirigirá su atención a tres problemas específicos; a saber: en primer lugar, abordará el problema de la buena voluntad; en segundo lugar, reflexiona acerca del carácter teleológico de la Razón; y en tercer lugar, presentará un análisis de la cuestión del deber, el cuál nos traerá por primera vez a la luz la formulación inicial del principio moral puro anunciado por el filósofo de Königsberg en el prólogo de la *GMS*.

II.1 La buena voluntad

En las primeras líneas de la sección inicial de la *GMS*, Kant nos presenta de modo contundente su consideración acerca de aquellas cosas que pueden ser tomadas como buenas en sí mismas. Esto es, aborda la pregunta por lo que se pueda considerar como bueno de modo absoluto. En este sentido, Kant se encarga de mostrar cómo cada una de las cosas que normalmente se toman como buenas en sí mismas presuponen, a su juicio, una buena voluntad. Esto se hace patente en la pregunta que se cuestiona por aquello que podemos considerar como bueno en sí mismo. De este modo, en primera instancia vuelve su mirada sobre los talentos del espíritu, sobre los dones de carácter tales como la perseverancia en la acción o el valor. Así, al parecer, dichos dones del espíritu se consideran de modo general como algo bueno en sí mismo. No obstante, para el filósofo de Königsberg los dones del espíritu presuponen la existencia de una buena voluntad que los dirija. Por tanto, al presuponer los dones humanos una voluntad buena, necesariamente será dicha voluntad lo que aparezca como bueno en sí mismo. En segunda instancia, Kant dirige su atención sobre los bienes externos al sujeto; es decir, sobre los dones de la fortuna. Con relación a estos,

Kant nos dice que la riqueza, la fortuna y la felicidad misma del sujeto², a pesar del hecho de ser consideradas como buenas no pueden ser tomadas así de modo absoluto, ya que - al igual que los dones del espíritu - los dones de la fortuna presuponen la existencia de una buena voluntad que dirija el temperamento del hombre y evite que este incurra en actos de arrogancia. Una vez demostrado que, ni los dones del espíritu ni los de la fortuna pueden ser tomados como lo bueno en sí mismo, en tanto que ambos presuponen la existencia de una buena voluntad, finalmente Kant centra brevemente su atención sobre el autodomínio y la mesura, debido al hecho de que para los antiguos éstas eran consideradas como absolutamente buenas. Sin embargo, para Kant éstas no pueden ser consideradas como buenas en sí mismas, puesto que el autodomínio y la mesura pueden hacerse patentes en la sangre fría de un asesino. Así pues, presupondrían éstas últimas la existencia de una buena voluntad que evite precisamente que el autodomínio se muestre en la frialdad de un hombre cruel. Dado entonces el hecho de que las tres cosas que normalmente se consideran como buenas, presuponen la presencia de una buena voluntad; consecuentemente, ésta última es lo único que aparecerá a juicio de Kant como lo bueno en sí mismo.

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad. El entendimiento, el gracejo, el juicio o como quieran llamarse los talentos del espíritu, el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad (...) no es buena (...) Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción (...) el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir parte del

² Entendida aquí la noción de felicidad como la satisfacción de los placeres e inclinaciones del hombre, a demás de la bien andanza, la prosperidad del mismo.

valor interior de la persona; sin embargo están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (...) Pues sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser hartamente malas; y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable ... (Kant; 1995, pág 21).

Ahora bien, la recién mencionada caracterización de la voluntad como lo único bueno en sí mismo nos abre las puertas para que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿En qué sentido debe ser asumido el que - para Kant - la buena voluntad sea considerada como lo único bueno en sí mismo? es decir ¿Por qué es la voluntad buena de un modo absoluto? Pues bien, la respuesta de Kant ante este cuestionamiento es contundente. Para él, la voluntad aparece como algo absolutamente bueno, no porque ésta se torne en un medio para conseguir fines. Esto es, que no debemos tomarla como absolutamente buena porque nos permita alcanzar tales o cuales cosas. Antes bien, para Kant la voluntad es buena por el querer mismo; es decir, porque quiere - por ejemplo - no mentir. Así, aunque no se logre el objetivo de «no mentir» la voluntad es buena en sí misma porque quiere un comportamiento justo «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma» (Kant; 1995, pág 21).

II.II La buena voluntad como fin de la Razón

Una vez hemos presentado las consideraciones kantianas acerca de por qué la buena voluntad es lo único que puede tomarse como bien en sí mismo, a partir de este momento centraremos nuestra atención en la relación que se establece - dentro de los límites de la reflexión moral kantiana - entre la ya mencionada buena voluntad y el uso práctico de la Razón. Con el objetivo de arrojar luces sobre esta relación, debemos tomar como punto de partida la consideración teleológica de la naturaleza que tiene el filósofo de Königsberg. En este sentido, es preciso decir que para Kant la naturaleza trabaja con arreglo a fines. Así, si dota a un X de una

facultad o habilidad, es porque dicha facultad es la mejor disposición que se puede tener para lograr un objetivo determinado “Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin” (Kant; 1995, pág 22). Ahora bien, si la naturaleza trabaja a partir de un principio teleológico, y si el hombre fue dotado con la facultad de la Razón ¿cuál es el fin de dicha facultad? Pues bien, en primera instancia parece que la consideración popular nos arroja ante el hecho de que la felicidad podría ser el fin del actuar humano; y consecuentemente, de la Razón en su uso práctico. No obstante, para Kant la Razón en su uso práctico no tiene como fin, en tanto que facultad humana, dar alcance a la felicidad; sino - antes bien - la formación de una buena voluntad en el hombre. Ahora bien, dicha afirmación kantiana tiene a su base dos argumentos puntuales. En primer lugar, nos dice que si asumimos a la felicidad como el conjunto de las inclinaciones del hombre y la bienandanza del mismo; en consecuencia, sería mucho más fácil que los instintos determinaran cómo y con qué objetos del querer de la voluntad es más fácil satisfacer las inclinaciones. Esto es, que si la felicidad está en la satisfacción de los placeres es más fácil dar con aquello que los satisface tomando como base a los instintos “Ahora bien, si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla a toda su conducta se la habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto” (Kant; 1995, pág. 22).

En segundo lugar, el filósofo de Königsberg se permite analizar la forma en que los sujetos más “inteligentes” ; es decir, los sujetos que más hacen “uso de la Razón” se relacionan con la felicidad. Al realizar dicho análisis Kant llega a la conclusión de que, entre más racional sea el hombre, menos feliz es, menos satisfecho se encuentra. Antes bien, puede presentarse el caso de que llegue a

odiar la Razón, ya que le genera más malestar que placer “En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir (...) cierto grado de misología u odio a la razón!” (Kant; 1995, pág. 22).

Ahora, si partimos del hecho de que el hombre actúa respecto a fines, y que el hombre fue dotado con la Razón, y que además de esto, que el fin de aquella (la Razón) no puede ser la felicidad puesto que, primero, es más fácil alcanzar y satisfacer las inclinaciones con los instintos y , segundo, porque la Razón no causa satisfacción en los hombres que más uso hacen de ella; en consecuencia, el fin último del uso práctico de la Razón dentro de los límites de la moral kantiana es la formación de una buena voluntad

...nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el producir una voluntad buena, no en tal o cuál respecto, como medio, sino como buena en sí misma (Kant; 1995, pág. 23).

II.III El deber y la ley moral

Finalmente, y ya una vez ha presentado su análisis de la buena voluntad y de la relación que se establece entre ésta y el uso práctico de la Razón, el filósofo de Konigsberg detiene su atención sobre la noción de deber. Ahora, la justificación que nos presenta Kant con respecto al hecho de que la reflexión moral por él ejercida deba centrar su análisis en el concepto de deber, se funda en que la noción de buena voluntad se hace patente en aquel concepto “...vamos a considerar el concepto de deber, que contiene el de una buena voluntad...” (Kant; 1995, pág. 23). Ahora bien, con relación al análisis kantiano del deber es preciso decir que es desarrollado por el filósofo de Konigsberg a partir de tres momentos

específicos. En primer lugar, nos dice que el bien moral sólo puede ser alcanzado por el hombre cuando este actúa por deber y no siguiendo alguna inclinación “Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien no por inclinación sino por deber” (Kant; 1995, pág. 25). Para aclarar dicha sentencia kantiana debemos tomar como punto de partida la distinción establecida por el filósofo de Königsberg entre una acción realizada “por deber” y otra llevada a cabo “conforme al deber”. Con respecto a este punto debemos anotar que una acción realizada por un sujeto X, sólo tiene valor moral cuando actúa por deber y no conforme al deber. Así, por ejemplo, cuando un hombre es filántropo y dedica su vida y su dinero a ayudar al prójimo; y al hacer esto obtiene algún placer o regocijo interior, Kant dice que dicho sujeto no actúa por deber sino conforme al deber, y en consecuencia sus acciones no dan alcance al bien moral. Dicha afirmación kantiana se funda en un hecho determinante, a saber: en que todo hombre que sea filántropo tiene una tendencia, una inclinación casi que natural a ayudar a los demás, y en tanto que se siente inclinado a donar parte de sus bienes materiales, no puede alcanzar el bien moral puesto que actúa conforme al deber. Muy al contrario, cuando un hombre de frío corazón se permite donar parte de sus bienes a los desamparados, y sin buscar con esto algún beneficio o reconocimiento social, entonces aquí se alcanza el bien moral debido a que en dicho sujeto frío de corazón no tienen ninguna inclinación natural a ayudar a los demás.

El segundo momento determinante de la presentación kantiana de la noción de deber parte del siguiente cuestionamiento: ¿En dónde radica el valor moral de una acción? Esto es ¿Radica el valor moral en el objeto sobre el cuál se vuelve el objeto de la voluntad o - antes bien - radica la moralidad del acto ejecutado en el principio subjetivo que determina la acción? Pues bien, y a pesar de la aparente encrucijada que conduce el interrogante la respuesta de Kant ante dicha situación es contundente. Para él, el valor moral de una acción no radica en la consecución del objetivo buscado con la misma. Antes bien, para el filósofo de Königsberg el

valor moral de una acción se funda en que la máxima o principio subjetivo de la acción no sea resultado de una inclinación, sino que se ajuste al deber por el deber mismo. En este sentido, el contenido moral de los actos no depende de un cálculo de beneficios obtenidos, sino que depende de hacer las cosas no conforme al deber. Deben realizarse por deber “La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se pretende alcanzar, sino en la máxima con la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer?” (Kant, 1995, pág. 25).

Finalmente, el tercer momento de la caracterización kantiana del deber es presentado en la sentencia que señala al mismo como la necesidad de la acción por respeto a la ley “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (Kant; 1995, pág. 26-27). Ahora bien, de dicha sentencia kantiana se hace necesario que nos detengamos en dos momentos cruciales. En primer lugar, debemos fijar nuestra atención en la noción de respeto. Ésta noción es pensada por el filósofo de Königsberg como un sentimiento proveniente, originado en la Razón; cuyo sentido esencial es el ser consciente del hecho de que mi voluntad se encuentra subordinada a una ley moral cuyo fundamento está completamente desvinculado de lo empírico “Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley” (Kant; 1995, pág. 26). De este modo, el respeto es un sentimiento que se debe no al objeto de la voluntad, sino al principio que determina la misma. En consecuencia, el deber es la necesidad de hacer X no porque pretenda obtener Y, sino porque soy consciente de que mi voluntad se debe subordinar a un principio puro, a una ley moral que me dicta hacer dicho X.

De la mencionada definición de deber establecida dentro de los límites de la moral kantiana, destacamos dos momentos puntuales. El primero fue el sentimiento de respeto. Por su parte el segundo apunta a la moral misma, al

principio puro que determina el querer humano. De esta forma, es preciso que nos preguntemos aquí ¿Cuál es la ley moral que determina a la voluntad humana? Pues bien, debemos decir en este instante que en la primera sección de la *GMS*, Kant nos ofrece la primera de varias formulaciones de la ley moral. No obstante, lo que debemos destacar por el momento de la misma, en primer lugar, es que en su primera formulación Kant no presenta contenido alguno para la ley; es decir, no nos dice “has esto o aquello”. Antes bien, nos ofrece una forma general a la cuál se deben aplicar las máximas o principios subjetivos del obrar. En este sentido, lo que la ley moral en su primera presentación hace es decirnos que sólo debemos actuar de un modo determinado, cuando creemos que nuestra máxima puede volverse una ley universal que determine la voluntad de todo ser racional “... yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima pueda convertirse en ley universal. Aquí es la mera legalidad en general - sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones-...” (Kant; 1995, pág. 26-27). En segundo lugar, no debe pensarse que el principio puro de la moralidad presupone, dada su formulación, un cálculo de resultados al actuar. Así, no nos quiere decir la misma, por ejemplo, que no debemos hacer falsas promesas puesto que al fallar en lo prometido, la consecuencia que se desprende de allí es que todos dejarán de creerme, sino que debo tomar mi máxima de acción - en este caso el hacer falsas promesas - como ley universal. Es decir, tengo que pensar mi principio de acción en términos de que quiero que todo ser racional jure en vano. Así pues, la primera formulación de la ley moral consiste en una universalización de los principios subjetivos del querer, con el fin de examinar hasta qué punto se puede tomar una máxima de acción como ley para todo ser racional.

PARÁGRAFO III: LA LEY MORAL COMO IMPERATIVO CATEGÓRICO Y LAS NUEVAS FORMULACIONES DE LA MISMA.

Hasta este momento, lo que va de desarrollado este segundo capítulo nos hemos encargado de mostrar las consideraciones kantianas acerca de la necesidad de fundar la moral en un principio puro oriundo de la Razón en su uso práctico y en presentar la primera formulación de dicho principio puro de la moral. Ahora bien, éste último párrafo previsto para la presentación de la *GMS*, nos concentraremos en la reflexión kantiana acerca del imperativo categórico y en las nuevas formulaciones que se presentan de la ley moral.

III.I La ley moral como imperativo categórico

Con relación a las consideraciones ofrecidas por Kant en torno a la noción de imperativo categórico, debemos decir que el punto de partida de éstas son el hecho de que, a juicio del filósofo de Königsberg, en la naturaleza todo lo que ocurre, ocurre de acuerdo a un conjunto de leyes (leyes naturales y leyes morales). Con relación a esto añade que sólo un sujeto racional puede actuar gracias a la representación que posee de las leyes morales. A esta capacidad de actuar según principios (representaciones) provenientes de la ley moral lo denomina Kant "voluntad" "La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes" (Kant; 1995, pág. 43). Ahora bien, las leyes morales a partir de las cuales un ser racional determina los principios, las máximas que dirigen su acción son oriundas si y sólo si de la Razón en su uso práctico. De este modo, la voluntad de un ser racional se encuentra en absoluta concordancia con las leyes morales que provienen del uso práctico de la Razón. No obstante, el filósofo de Königsberg es consciente de un hecho fundamental; a saber: que la voluntad de hombre no se encuentra influenciada sólo por principios de la Razón, sino que además de ellos se encuentra sometida a los dictámenes de la contingencia, a la influencia de las inclinaciones. En este sentido, lo que en un sujeto completamente racional es

necesario tanto objetiva como subjetivamente - esto es, la correspondencia de la acción con la ley moral - en un hombre lo objetivamente necesario - sometimiento a la ley moral - es subjetivamente contingente, dado el hecho de que la voluntad puede ser guiada, no por principios racionales sino de resortes provenientes del placer. Dadas estas circunstancias, es necesario que nos planteemos el siguiente interrogante ¿Cómo denomina Kant a la representación de la ley moral que constriñe a la voluntad patológicamente influida para que actúe de un modo moralmente adecuado? Pues bien, la respuesta de filósofo de Königsberg ante el recién planteado cuestionamiento es contundente. A su juicio, la representación coercitiva que determina una voluntad patológicamente influida a través de principios de la Razón se llama imperativo “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la formulación del mandate llámase imperativo” (Kant; 1995, pág 34).

Siguiendo con el análisis kantiano de la noción de imperativo, es necesario anotar que, dentro de los límites de la reflexión moral kantiana, existe una distinción al interior de dicha noción. De esta forma, todos los imperativos se caracterizan por el hecho de hacerse evidentes como modos de un mandato; es decir, mandan a hacer X o Y. Sin embargo, los mandatos pueden hacerse patentes de tres modos distintos. En primer lugar, un mandato puede pedir a la voluntad que haga X no por X mismo; sino - antes bien, porque X es bueno para alcanzar a Y. A este tipo de mandatos en los cuales se pone en práctica la relación medio-fin, Kant los denomina imperativos hipotéticos. Además de este tipo de imperativos, también se encuentran los mandatos que exigen a la voluntad el que haga X, no porque se busque un beneficio al hacerlo, sino que se pide a la voluntad que se haga X por X mismo y no por otra cosa. Además de los dos tipos de imperativos ya mencionados, Kant destaca un tercer tipo de imperativo. Este último tipo de mandato hace referencia de modo puntual a la capacidad de escoger los medios para dar alcance a un fin específico. Así, por ejemplo, en las ciencias se presentan un conjunto de problemas, cuya solución (fin) sólo puede alcanzada a

partir de la aplicación de un conjunto de reglas (medio). A este tipo de mandatos los llama Kant imperativos de habilidad.

Teniendo en cuenta aquí las consideraciones desarrolladas por Kant en la sección primera de la *GMS*, y las presentadas en la segunda en torno a la noción de deber, es necesario que en este instante nos preguntemos ¿Cuál de los tres tipos de imperativos es más adecuado ,según el filósofo de Königsberg, para la idea de un principio moral puro? ¿Cuál de los tres tipos de mandatos se corresponde de mejor modo con la idea kantiana del deber? Pues bien, para responder este interrogante debemos desviar nuestra atención por un instante a los tres caracteres que constituyen de modo esencial al noción de deber. En el párrafo II dijimos que dichos caracteres se hacen evidentes en las tres sentencias kantiana que parafrasearemos a continuación: el bien debe ser hecho, no por inclinación sino por deber, el valor moral de una acción reside en el principio moral que la determina y no en el resultado de la misma y, en tercer lugar, el deber es la necesidad de las acciones que se deriva del respeto a la ley moral. Ahora bien ,si centramos nuestra atención en la segunda sentencia definitoria del deber caemos en cuenta del hecho de que con ella se excluye de modo necesario el que una acción moral dependa o se funde en el objeto de deseo de la voluntad. De este modo, si el deber excluye el efecto de la acción ¿es posible que un imperativo moral pueda ser hipotético o de habilidad? Si tomamos como referencia aquí, el hecho de que tanto el imperativo hipotético como el de habilidad se preocupan de modo esencial por el fin buscado, y que los medios se consideran buenos porque tiende a los fines; necesariamente, debemos concluir que el tipo de imperativo que se vincula y que mejor se corresponde con la idea de “deber” es el imperativo categórico.

Por último, hay un imperativo que sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo

esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad* (Kant; 1995, pág. 36).

III.II Formulaciones del imperativo categórico

Una esclarecido en el apartado inmediatamente anterior, el modo en que el imperativo categórico se torna la vía en que se hace patente la ley moral a un ser racional con una voluntad patológicamente influida (tal cual es el caso del hombre) a partir de este instante nos concentraremos en presentar de modo breve las restantes formulaciones del imperativo categórico ofrecido en la sección segunda de la *GMS*. De este modo, en primer lugar, haremos referencia a la formulación que presenta la ley moral como una ley de la naturaleza, en segundo lugar, haremos referencia a la formulación que presenta al hombre como un fin en sí mismo, y finalmente, en tercer lugar, apuntaremos a la formulación referida al reino de los fines.

Con relación a la segunda formulación, es necesario decir que Kant toma como punto de partida el hecho de que la realidad, que la naturaleza se encuentra determinada de modo absoluto por leyes. Esto es, que pensar la naturaleza implica pensarla como regida por un conjunto de leyes universales que la determinan de modo originario. Ahora bien, del mismo modo en que existen leyes que determinan de modo universal a la naturaleza; v.g., la ley de la caída de los cuerpos, es posible pensar - según Kant - para el ámbito práctico, para la esfera de la moral una legislación universal. En este sentido, la segunda formulación del imperativo categórico apunta al hecho de que una máxima de acción pueda tornarse en una ley universal del ámbito moral, tal cual sucede con las leyes universales de la naturaleza. Sin embargo, para que una máxima, para que un principio subjetivo de acción pueda tornarse en ley universal “de la naturaleza”, se hace necesario que dicha máxima pueda superar un test de universalización en el

cuál el sujeto que intenta universalizar su principio de acción, acepte las consecuencias que se desprenden del mismo. Para mostrar esto Kant recurre a algunos ejemplos, de los cuales nos concentraremos en uno. En dicho ejemplo se nos dice que un sujeto que se encuentre en una situación desagradable en la que crea que la vida no le depara nada mejor; y contemple el suicidio como única salida ante sus problemas, debe someter su máxima de acción al mencionado test de universalización para comprobar el contenido moral del suicidio. De esta manera ¿Se puede querer, de modo universal, que cada sujeto que se encuentre en una situación desagradable se quite la vida?; es decir, ¿Puede tornarse el suicidio en una ley natural universal? Pues bien, la respuesta de Kant ante esta pregunta es contundente. A su juicio, el suicidio no puede tornarse ley universal de la naturaleza porque implica una contradicción en la misma, en tanto que la naturaleza apoya el mantenimiento de la vida y no la clausura de ésta; y consecuentemente, dicha máxima de acción no gozaría de un contenido moral “Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación que cuya determinación es atizar de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal” (Kant; 1995, pág. 40).

Por otra parte, la tercera formulación del imperativo categórico no toma como punto de partida, por un lado, la referencia a una ley universal de la naturaleza (segunda formulación) ni , por otro lado, apunta a la idea de una ley formal del actuar humano (primera formulación). Antes bien, la piedra de toque de la tercera formulación kantiana es la noción del fin absoluto o del fin en sí mismo ¿Pero, en qué consiste dicha noción de fin en sí mismo? Pues bien, para aclarar la misma Kant vuelve sobre la caracterización de la voluntad ofrecida en la segunda sección; a saber, el concebir a la voluntad como la capacidad que tiene todo sujeto racional de autodeterminarse a partir de la representación de leyes. Por su parte, el fin objetivo es - para Kant - el fundamento de la autodeterminación de la voluntad. Ahora bien, ese fin objetivo que sirve de fundamento a la determinación de la voluntad se distingue de modo originario de los fines subjetivos que tiene

cada sujeto. De este modo, y dado el hecho de que la ley moral pretende validez universal; el fin de ésta debe ser el fin en sí mismo y no los fines subjetivos de cada hombre “Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley moral” (Kant; 1995, pág. 44). ¿Pero, cuál es ese fin en sí mismo que sirve como fundamento de autodeterminación de la voluntad y, consecuentemente, del imperativo categórico? La respuesta del filósofo de Königsberg ante éste interrogante es contundente. Para él el fin en sí mismo a partir del cual se debe erigir el imperativo categórico es el hombre como ser racional “Ahora yo digo: el hombre, y en general, todo ser racional existe como fin en sí mismo, no solo como medio” (Kant; 1995, pág. 44). En este sentido, para Kant todas las cosas u objetos que no sean seres racionales tienen un valor relativo; es decir, que sólo son valorados en la medida en que nos sirven de medios para alcanzar fines subjetivos. En cambio, la humanidad no puede ser tomada jamás como un medio sino siempre como un fin. Así pues, la tercera formulación del imperativo categórico pretende colocar límites a los intereses subjetivos de cada persona; y el límite está marcado por el hecho de que no puedo aprovecharme de otro para alcanzar lo que deseo, puesto que en esa medida lo asumo como medio nunca como fin “El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant; 1995, pág. 44-45).

Finalmente, la tercera formulación del imperativo categórico se encuentra articulada por dos momentos distintos que se encuentran vinculados. La primera parte del imperativo categórico hace referencia a la idea de la voluntad como universalmente legisladora. Pero ¿a qué se refiere Kant cuando piensa a la voluntad de todo sujeto racional como universalmente legisladora? Pues bien, dicha noción hace referencia al hecho de que todo sujeto racional piense sus

principios subjetivos de acción como provenientes de una ley dictaminada por una voluntad reinante. Ahora bien, dicha voluntad reinante de la cual se derivan las leyes morales, tiene como rasgo característico fundamental el que es una voluntad autónoma. Esto es, que dicha voluntad se determina, no a partir de las inclinaciones, sino desde las leyes que brotan de ella misma. En este sentido, las máximas de acción que no concuerden con las leyes que emanarían de una voluntad legisladora, serán máximas que carezcan de contenido moral. A su vez, el segundo momento característico de ésta última formulación está referido a la idea kantiana del reino de los fines, Con ésta idea el filósofo de Königsberg piensa un espacio ideal en el cuál, en primera instancia, todos los sujetos que se encuentran en dicho espacio están desvinculados de todos los intereses y fines subjetivos, cuestión que colocará al hombre como único fin. En segunda instancia, con la idea de reino Kant piensa el vínculo que se establece entre los distintos seres racionales a partir de un conjunto de leyes compartidas. De la recién mencionada idea kantiana de un reino de los fines se desprende una consecuencia fundamental; a saber: que todo miembro perteneciente al reino de los fines, en la medida en que hace parte de dicho reino se encuentra sometido a la legislación común que impera en ese espacio. No obstante, también debe pensarse en términos de una voluntad legisladora. En este sentido, sus máximas de acción también pueden tornarse en leyes para los demás miembros del reino. En consecuencia, además de ser un miembro sometido a la ley, también es legislador en tanto que dichas leyes pueden brotar de sí mismo.

CAPÍTULO III: PUNTOS DE ENCUENTRO ENTRE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA Y LA MORAL KANTIANA.

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos intentado recorrer, dentro de los límites de lo que nos es posible, los elementos que caracterizan de modo fundamental dos de las propuestas de la reflexión filosófica práctica más importantes, a saber: la ética aristotélica - centrando de modo primario nuestra atención en la *Ética a Nicómaco* - y la moral kantiana - concentrándonos principalmente en la *GMS (Fundamentación de la metafísica de las costumbres)* -. En dicho recorrido hemos logrado traer a la luz conceptos aristotélicos fundamentales como la noción de virtud y felicidad; y conceptos kantianos vitales para su reflexión moral tales como buena voluntad y ley moral. Ahora bien, en este tercer capítulo, y tal cual lo anuncia el título mismo, intentaremos hacer evidentes algunos puntos de encuentro entre la ética de Aristóteles y la moral de Kant, o para ser más exactos, traeremos a consideración dos puntos neurálgicos en los cuales se ponen en relación ambas propuestas.

Para dar alcance al ya mencionado objetivo, el presente capítulo estará constituido por tres momentos cruciales. En un primer párrafo, intentaremos recapitular de modo breve algunas nociones fundamentales de la ética aristotélica presentada en el Capítulo I, con el fin de tener a la mano los elementos que destacaremos de la postura del Estagirita en este capítulo. En segundo lugar, el párrafo número dos tendrá como eje central de análisis el papel que desempeña, tanto para Aristóteles como para Kant, la Razón al interior de sus propuestas éticas y morales. En este sentido, la conclusión que extraeremos de este primer punto de encuentro entre el Estagirita y el filósofo de Konisberg, es el hecho de que; a pesar de privilegiar ambos el papel jugado por la Razón en las cuestiones morales, tanto uno como otro filósofo otorgan preeminencia a un modo preciso de hacerse patente la Razón en los hombres. Finalmente, en el tercer párrafo de este capítulo, intentaremos mostrar el modo en que se ponen en tensión la reflexión kantiana, a la hora de

abordar el papel que desempeña la noción de «felicidad» al interior de las cuestiones morales.

PARÁGRAFO I: RASGOS ESENCIALES DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

En el presente párrafo, y tal cual fue señalado algunas líneas atrás, intentaremos recapitular de modo breve algunos rasgos de la ética de Aristóteles, con el fin de traer a la inmediatez de nuestra reflexión el modo en que son asumidas por el filósofo de Estagira, tanto las nociones de felicidad como de razón, ya que centraremos nuestra atención en el modo en que son asumidas estas dos nociones por el filósofo de Konisberg.

De este modo, y entrando de lleno en la recapitulación de la ética aristotélica esbozada en la *Ética a Nicómaco*, es preciso anotar que el punto de partida de dicha reflexión es la consideración teleológica del actuar humano que tiene el Estagirita. Así, a juicio de Aristóteles, toda arte, acción o libre elección son realizadas con miras a un fin, el cual, a su vez, se torna en el bien buscado sea por las artes o por las acciones humanas realizadas. No obstante, al ser muchas las ciencias, artes y acciones humanas; en consecuencia, se debe establecer como principio el que a sí mismo, son muchos los fines. Ahora bien, y a pesar del hecho de que sean muchos los fines buscados por las ciencias o por el actuar humano, no es posible que todos se encuentren en un mismo nivel. Antes bien, para Aristóteles existe un orden jerárquico que determina cuál bien es superior a otro. De esta forma, al ser muchas las artes y las ciencias, unas deben subordinarse a las otras; y consecuentemente, los fines buscados por las ciencias subordinadas se subordinarán a los fines buscados por las ciencias superiores. Pero ¿Cuál es el mejor bien de todos los bienes? La respuesta a dicha pregunta es presentada de modo contundente en E. N. I, 2, 1095a 15-20. Allí se nos dice que el fin último de toda ciencia o acción es la felicidad.

Ahora, es preciso que en este momento demos paso a un nuevo cuestionamiento que nos permita seguir trayendo a la luz de modo muy breve y puntual los elementos que pretendemos destacar de la ética aristotélica. Dicho cuestionamiento es el siguiente: ¿Qué debemos entender por felicidad dentro de la órbita de la ética aristotélica? Pues bien, para responder a esta pregunta debemos dirigir nuestra mirada al vínculo entre las nociones de bien y función planteado por Aristóteles. En este sentido, nos dirá que el bien de una cosa está en la correcta realización de la función específica de dicho ente. De este modo, si el hombre busca un bien específico - que en este caso es la felicidad - la caracterización de dicho bien perfecto y autárquico debe derivarse de la función específica del sujeto "... en general de los que realizan alguna función o actividad parece que el bien y lo bueno está en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia" (Aristóteles; E. N. I, 5 1097b 25-30). Ahora bien, Aristóteles - con el fin de acceder a la función específica del hombre - centra su atención de modo primordial en el hecho de que este es un ente viviente. De esta forma, a su juicio, el único modo de determinar la función específicamente humana es distinguiéndolo de los demás seres vivientes. Así, nos dice que lo específicamente humano no puede ser buscado en las cuestiones referidas a la alimentación y al crecimiento (Facultad nutritiva), ya que estas cuestiones son compartidas también con las plantas. En segunda instancia, descarta a la facultad sensitiva como aquello específicamente humano, puesto que todos los animales poseen dicha facultad. Llegados a este punto, Aristóteles concluye que si las facultades vegetativa y sensitiva no caracterizan de modo originario al hombre, en consecuencia, la función exclusiva de este último depende primordialmente de la Razón.

Teniendo en claro ya que la felicidad se encuentra caracterizada primordialmente por la Razón, ¿Cómo debemos comprender de modo concreto la noción aristotélica de felicidad? Pues bien, el primer punto en que debemos detener momentáneamente nuestra atención, es en una sentencia aristotélica dada en E.N. I, 7 1098a 5, en la cual el filósofo de Estagira señala que la razón, en tanto

que función específica del hombre, puede ser asumida de dos modos; es decir, en un sentido activo y en un sentido pasivo. Sin embargo, para él el sentido en que debe ser asumida la misma a la hora de cuestionarse por la felicidad debe ser en su modo activo. De esta sentencia aristotélica se desprende el que el bien del hombre (felicidad) debe ser una actividad de la razón. Ahora bien, una actividad puede desarrollarse del modo correcto o del modo inadecuado. Cuando se desarrolla con excelencia se le denomina como “virtuosa”. En consecuencia, la felicidad para Aristóteles debe ser entendida como una actividad del alma conforme a la virtud, y si son varias las virtudes conforme a la mejor y en una vida entera.

Se hace necesario, con el fin de esclarecer finalmente el modo en que se asume la felicidad en la órbita de la ética aristotélica, que se ponga en la mesa cuál de las distintas virtudes es la mejor para Aristóteles. Con relación a este punto, es preciso decir que el Estagirita realiza una división del alma humana en dos partes. Una racional y una irracional. Sobre ésta división realiza una nueva parcelación en la cual señala que el lado racional del alma está constituido a su vez por dos partes. La primera de ellas denominada calculadora, y referida a los entes cuyos principios son contingentes; y la segunda, llamada científica, la cuál está en relación con los principios de los entes inmutables. Ahora bien, de ambos lados del alma racional se destaca una virtud por excelencia. De esta forma, en el lado calculador del alma racional se coloca como la mejor virtud la prudencia; mientras que del lado científico se destaca la sabiduría. Ahora bien, de aquí se desprende un interrogante; a saber: ¿Cuál de las dos virtudes más destacadas del alma racional es la más elevada, y con la cual se corresponde la definición de verdad ofrecida en E.N. 1098a? Pues bien, y tal cual fue mencionado en el capítulo I del presente trabajo, la respuesta ante dicho interrogante nos la ofrece el Estagirita en el libro X de la *Ética a Nicómaco*. Allí nos dice que la mejor virtud del hombre, será aquella en que se haga evidente el lado más divino del hombre, puesto que, en la medida en que resalta lo mejor de la humanidad se torna la mejor de las virtudes. En este sentido, si la prudencia hace referencia a la capacidad racional que tiene

un sujeto para determinar lo bueno para sí mismo; consecuentemente, ésta virtud no exaltará el rasgo más divino del hombre. Por tanto, aparecerá entonces la sabiduría como ese modo de ser superior con el cuál se corresponde la definición aristotélica de felicidad, en tanto que actividad racional del alma.

De la breve presentación de los planteamientos de Aristóteles, y como el lector atento ya habrá notado, nos permitimos destacar de modo fundamental dos cosas dados los intereses puntuales que dirigen este capítulo. En primera instancia, decidimos resaltar el papel vital que juega la noción de “felicidad” en la ética del filósofo Estagirita, en tanto que ésta se torna en el punto de partida mismo de la ética aristotélica, en la piedra angular del discurso sobre la virtud del filósofo antiguo - salvaguardando, claro está, la concepción particular de la misma que tiene Aristóteles-. En segundo lugar, y siguiendo la definición de felicidad dada en E.N. 1098a, destacamos además el que Aristóteles privilegia como virtud perfecta, la proveniente del lado científico del alma racional; a saber: la sabiduría. Ahora bien, la consecuencia última que se desprende de dicha escogencia aristotélica de la sabiduría como virtud que hace patente la felicidad, es el que - en último término - se presente al interior de su planteamiento filosófico una preeminencia de la racionalidad teórica por encima de la práctica, ya que al ser representada la racionalidad práctica por la prudencia (en tanto que se vincula con las virtudes éticas y con la política) y quedar en segundo plano con relación a la prudencia, a final de cuentas a lo que se llega es a un predominio de lo teórico sobre lo práctico

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar a la política o a la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos... (Aristóteles; E. N. 1141a 15-25).

PARÁGRAFO II: KANT Y LA PRIMACIA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

En el párrafo anterior nos permitimos destacar tres elementos puntuales de la reflexión ética de Aristóteles; a saber: la felicidad asumida como fundamento mismo de la ética, la Razón como elemento a partir del cual se debe definir el bien (felicidad) del hombre y, finalmente, la preeminencia de la racionalidad teórica por encima de las cuestiones de tipo práctico. Por su parte, y tal cuál lo señala el título de este párrafo, aquí intentaremos mostrar el modo en que asume Kant la relación entre la racionalidad teórica y la práctica. Ahora bien, para lograr esclarecer el modo en que se presenta - dentro de los límites de la moral kantiana - la relación entre uso teórico y práctico de la Razón, tomaremos como punto de partida la distinción realizada por el filósofo de Königsberg en el prólogo a la segunda edición de la *KrV* (*Crítica de la razón pura*) entre ambos usos de la racionalidad. Una vez realizado esto, dirigiremos nuestra atención entonces a la *KpV* (*Crítica de la razón práctica*) con el fin de hacer evidente de modo específico cómo para Kant, y a diferencia de Aristóteles, se presenta una preeminencia de la Razón práctica sobre la especulativa.

Entrando de lleno en el paso inicial del capítulo, es preciso decir que Kant toma como punto de partida del prólogo a la segunda edición de la *KrV* lo que él denomina como el camino seguro de las ciencias. Pero, ¿a qué se refiere Kant cuando nos habla en el prólogo a la edición de 1787 de la *KrV* de «un camino seguro de la ciencia»? Pues bien, en las líneas iniciales de dicho prólogo Kant nos dice que la Razón, cuando intenta desarrollar y establecer de modo seguro e indudable el conocimiento, cuando intenta acceder a lo «incondicionado»³; muchas veces puede ir a tientas, reconstruyendo de manera constante el método utilizado para dar alcance a dicho fin. Ahora, cuando la Razón se encuentra en esa situación de desorientación y de incapacidad de acceder de un modo

³ Con la noción de incondicionado, Kant en el prólogo de 1787 piensa de modo preciso las ideas de la Razón Pura que van más allá de lo simplemente sensible. Piensa, de modo preciso, las ideas de Libertad, Dios e inmortalidad del alma.

adecuado al conocimiento, entonces no ha alcanzado el mencionado «camino seguro de la ciencia»

Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores en la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia (Kant; 2006, pág. 15).

Una vez el filósofo de Königsberg ha caracterizado de modo muy breve la situación de las ciencias cuando no han encontrado el camino seguro, dirige su atención de modo puntual a analizar cuatro ciencias específicas y observar si en ellas ha operado o no el camino seguro de la ciencias; y en caso de que lo hayan alcanzado, se encarga de hacer evidente por qué razón han podido dar alcance a dicho logro. Con relación a este punto, es necesario anotar que las cuatro ciencias sobre las cuales centra su atención Kant son la lógica, la matemática, la física; y finalmente, la metafísica. Con respecto a la lógica, nos dice que evidentemente ésta ciencia se encuentra en las sendas del camino seguro, ya que desde los tiempos de Aristóteles no ha necesitado reconfigurar el método que utiliza para volverse sobre su objeto de estudio “Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles...” (Kant; 2006, pág. 15). Ahora bien, el que la lógica se encuentre dentro de los límites del camino seguro de la ciencia se debe - a juicio de Kant - a un hecho fundamental; a saber: que tiene por función el establecimiento de las leyes del pensar puro o empírico, y en consecuencia, que su objeto de estudio es el entendimiento mismo. Es decir, que el objeto sobre el cual se vuelve no es algo trascendente a la conciencia misma «...la lógica (...) no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea este *a priori* o empírico (...) En la lógica el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma» (Kant; 2006, pág. 16).

Sin embargo, con las restantes tres ciencias no ocurre lo mismo. Tanto la matemática como la física y la metafísica no tienen por objeto el entendimiento. Ahora bien, partiendo de este hecho nos dice el filósofo de Königsberg que la Razón tiene dos modos distintos de relacionarse con los objetos de conocimiento distintos al entendimiento. El primer modo de relación entre la Razón y el objeto de conocimiento se refiere al hecho de que este último es determinado de modo completamente *a priori*⁴ por la Razón, en la medida en que el sujeto mismo es quien crea las condiciones de posibilidad para que dichos objetos se aparezcan (intuiciones puras) y sean pensados (conceptos puros). En este tipo de relación se ubican tanto la matemática como la física. Por su parte, el segundo modo de relación existente entre la Razón y el objeto, apunta al hecho de que este último es traído a la realidad por parte de la Razón, en tanto que el sujeto mismo crea las leyes morales a partir de las cuales determina de modo puro su voluntad y sus acciones. Aquí aparece la metafísica. En este sentido, y tal cual se anuncia, el primer modo de conocer está en relación con el uso teórico de la Razón; mientras que el segundo, por su parte, se refiere al uso práctico «Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede tener dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda el conocimiento práctico» (Kant; 2006, pág. 16).

De la recién mencionada consideración kantiana acerca de los dos modos en que se presenta la relación Razón-objeto, es preciso que nos planteemos el siguiente interrogante; a saber: ¿Se ha alcanzado al interior, tanto del conocimiento que determina *a priori* al objeto como en el que lo trae a la realidad, el camino seguro

⁴ Es preciso señalar en este instante, que con la noción de *a priori* Kant piensa el conocimiento completamente independiente de la experiencia. Aunque la explicación referente a este tipo de conocimiento es desarrollada por el filósofo de Königsberg en la Introducción de la *KrV* y no en el prólogo. Véase Kant; 2006, pág. 43

de la ciencia? Pues bien, para responder el recién planteado cuestionamiento debemos dirigir necesariamente nuestra atención sobre las ciencias en las cuales se hacen patentes dichos modos de conocimiento. De esta forma, en primer lugar, debemos preguntarnos si tanto la matemática como la física han dado alcance al camino seguro de la ciencia; y en segundo lugar, si la metafísica ha logrado hacer lo mismo. Con relación al caso de la matemática, Kant nos dice que ésta ciencia ha alcanzado evidentemente el camino seguro. De este modo, y a pesar del hecho de que considera que en algún momento de su historia la matemática se desarrolló de modo errante, ésta logró - gracias al «descubrimiento» de Tales - superar la desorientación que la había caracterizado previamente. No obstante, de dicha afirmación kantiana se desprende una nueva inquietud; a saber: ¿Cuál fue ese descubrimiento de Tales que le permitió a las matemáticas empezar a andar en el camino seguro de la ciencia? Pues bien, y si seguimos de modo puntual la exposición desarrollada por Kant en el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, podemos observar cómo para el filósofo de Königsberg la evolución al interior del conocimiento matemático se debió - de modo primordial - al hecho de que para construir las figuras geométricas; por ejemplo, un cuadrado, no se hace necesario recurrir a los elementos que nos brinda la experiencia sensible con respecto al mismo. Antes bien, a juicio de Kant, sólo es posible el dar alcance al conocimiento de las propiedades de dicha figura geométrica cuando se establecen las mismas a partir de un conocimiento enteramente *a priori* «En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos» (Kant; 2006, pág. 17). Por su parte, la física también alcanzó - según Kant - el camino seguro de la ciencia. Aunque lo logró de un modo más lento que la matemática, la ciencia física fue capaz de dar ese paso determinante para el conocimiento especulativo de la Razón. Ahora, la física logró entrar en el camino seguro de la ciencia - según Kant - gracias a un hecho determinante, a saber: cuando científicos como Galileo y Torricelli comprendieron que el físico sólo puede buscar en la naturaleza lo que él mismo ha colocado en ella gracias al uso especulativo de la Razón. Así, por

ejemplo, esto se hace evidente cuando Galileo desarrolla experimentos puntuales en los cuales crea las condiciones necesarias para que sus teorías y principios acerca de la naturaleza se cumplan «De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola» (Kant; 2006, pág. 18). En consecuencia, y partiendo de los elementos recién presentados, es preciso señalar que para el filósofo de Königsberg el hecho de que, tanto las matemáticas como la física entraran al camino seguro de la ciencia, se debió de forma fundamental al que se presentara un cambio de método, en el cual el conocimiento dejaría de edificarse sólo a partir de lo brindado por la experiencia sensible, y pasaría a jugar un papel determinante lo aportado por el sujeto mismo, de forma *a priori*, en el proceso de construcción del conocimiento «Me parece que los ejemplos de de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial *de un cambio de método* que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias» (Kant; 2006, págs. 19-20).

Ahora bien, teniendo ya en claro lo que sucede con la matemática y con la física, es decir, habiendo traído a la luz el modo en que éstas ciencias han dado alcance al tan mencionado camino seguro de la ciencia, es preciso que nos cuestionemos entonces por la metafísica. Con relación a este modo de desplegarse la racionalidad, es preciso decir que ésta, según Kant, hace referencia al conocimiento absolutamente independiente de la experiencia y que tiene por objeto de reflexión a lo «incondicionado». Este tipo de conocimiento de la Razón, a juicio del filósofo de Königsberg, no ha alcanzado el camino seguro. Antes bien, los mismos pensadores que se mueven dentro de la órbita del pensar metafísico ven en el mismo, más que una ciencia, un espacio de incesantes y eternos combates en el que nunca se ha levantado un ganador «Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho ,

que más bien, es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera» (Kant; 2006, pág. 19). Dadas estas circunstancias tan poco cómodas para la metafísica ¿Qué puede hacerse con relación a la misma para que alcance el camino seguro de la ciencia? La respuesta de Kant frente a este interrogante es contundente. Para él, el modo en que la metafísica puede alcanzar el camino seguro de la ciencia es aplicando un cambio de método - tal cual lo hicieron la física y la matemática, salvaguardando las especificidades de cada campo - en el cuál el objeto debe adaptarse al conocimiento *a priori* de la razón «Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos (...) Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que nuestros objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...» (Kant; 2006, pág. 209). Con relación a la aplicación de dicho cambio de método en la metafísica, es necesario tener en cuenta aquí que, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento especulativo de la Razón, en lo que respecta a la metafísica dicho cambio no toma como punto de partida en un sentido estricto las intuiciones de los objetos. Esto es, que a juicio de Kant, la Razón en su uso especulativo presupone para el cambio de método aplicado, no sólo la presencia del conocimiento *a priori*, representado en las intuiciones puras de espacio y tiempo y en las categorías; sino además la referencia empírica al objeto sobre el cuál se vuelven tanto las intuiciones como los conceptos puros del entendimiento «Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los *objetos de la experiencia...*» (Kant; 2006, pág. 21. La cursiva es mía) Por su parte, en lo que se refiere a la Razón en su uso práctico, el filósofo de Königsberg considera que en la metafísica también es posible la aplicación del cambio de método a partir de la intuición de los objetos de este uso de la Razón «En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos» Kant; 2006, pág. 21). Sin embargo, la especificidad misma del campo práctico de la racionalidad presupone una variación en la intuición de lo incondicionado (asumido aquí como el objeto sobre el cual se

vuelve la metafísica); a saber: que como lo incondicionado no puede ser dado en la experiencia, debemos asumirlo entonces desde una nueva perspectiva. A partir del hecho de que podemos pensarlo como una idea de la Razón

«Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón - y, además, como necesarios - , pero que no puede ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento» (Kant; 2006, pág. 21).

Ahora, de la mencionada afirmación kantiana en la cual sostiene que la Razón puede volverse sobre objetos que se mueven más allá de los límites de la simple experiencia sensible, se desprenden dos consecuencias fundamentales. A saber: en primer lugar, que se salvaguarda un espacio para la metafísica, en la medida en que se justifica la posibilidad de que la racionalidad sobrepase los límites de la experiencia y; en segundo lugar, que se limiten las intenciones cognoscitivas de la Razón en su uso especulativo a lo dado por la experiencia sensible. Es decir, que la Razón en el proceso de construcción del conocimiento científico debe estar anclada de modo necesario, debe tener como piedra de toque los elementos provenientes de la sensibilidad. En este sentido, el uso teórico de la Razón se encuentra vinculado originariamente con lo denominado por Kant como ámbito fenoménico⁵. De las consideraciones kantianas recién expuestas, se desprende un interrogante fundamental; a saber: ¿Si la Razón en su uso especulativo se encuentra limitada al ámbito fenoménico, si se encuentra enmarcada dentro de los límites de la experiencia sensible; en qué modo puede la Razón volverse sobre lo incondicionado? Pues bien, ante ésta pregunta Kant nos ofrece una respuesta contundente. A su juicio, la metafísica, en tanto que ciencia que se debe volver

⁵ Con la distinción presentada por Kant entre fenómeno y cosa en sí, el filósofo de Königsberg piensa dos modos distintos de relacionarse el sujeto con los objetos del mundo. En primer lugar se mira en términos fenoménicos, como la representación que tengo del mismo a partir de los elementos brindados por la sensibilidad. Por su parte, la cosa en sí aparece como eso que está detrás del fenómeno dado empíricamente, pero que, a pesar de eso hecho, no se me da por vía empírica.

sobre lo incondicionado, sobre las «cosas en sí», debe hacerse patente no en el uso teórico de la Razón, sino en el uso práctico de la misma. De esta forma, y si partimos del hecho de que la racionalidad práctica se vuelve necesariamente sobre las cuestiones morales; en consecuencia, el reino de las cosas en sí - y por tanto la metafísica - se hace patente de modo fundamental en la racionalidad práctica que pretende fundar principios morales puros.

Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, sino se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico (Kant; 2006, pág. 23).

De ahí que una crítica que restrinja a la razón especulativa sea, en tal sentido, negativa, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea de tan positiva e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad (Kant; 2006, pág. 24).

Teniendo claro aquí el modo en que Kant establece la distinción entre uso teórico y uso práctico de la Razón pura, a partir de este instante intentaremos hacer patente cuál de los dos distintos usos de la Razón presenta, a juicio del filósofo de Königsberg, una preeminencia frente al otro; y en esta medida, si coincide Kant en su planteamiento con Aristóteles respecto, no sólo en la importancia del papel jugado por la Razón en las cuestiones prácticas, sino en el segundo lugar ocupado por éste último tipo de reflexiones frente a las cuestiones especulativas. Para lograr esto, nos concentraremos en el párrafo III del capítulo 2 del libro II de la *KpV*, titulado *Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa*. Con relación a dicho párrafo de la *KpV*, es necesario decir que Kant toma como punto de partida de su análisis la noción de «primado». A este

respecto, nos dice que por primado entre una y otra facultad del espíritu se debe entender el hecho de que una facultad específica aparezca como el fundamento de la relación entre las distintas facultades. Así, por ejemplo, si tenemos un grupo de facultades F1, F2, F3... Fn; y si el fundamento de la relación entre todas esas facultades es F2, en consecuencia, esta última gozará de primacía respecto de las demás «Por primado entre dos o más cosas ligadas por la razón, entiendo yo la ventaja que una tiene de ser el primer fundamento de determinación de la unión con todas las demás» (Kant; 2010, pág. 197). Ahora bien, a ésta primera definición de primado le agrega Kant un elemento adicional; a saber: que en un sentido práctico, el primado hace referencia al hecho de que el interés⁶ de la una se encuentra subordinando con respecto al de la otra «En sentido práctico estricto, significa la ventaja de interés de la una en cuanto a este interés (...) está subordinado el interés de las otras» (Kant; 2010, pág. 197). Dentro de los distintos tipos de intereses particulares que podría llegar a tener cada facultad del espíritu, se levantan por encima dos intereses puntuales. El interés de la Razón pura en su uso especulativo - el cual apunta al establecimiento de un conocimiento enteramente *a priori* de los fenómenos - y el interés de la Razón pura en su uso práctico - referido, por su parte, a la formación de la voluntad a partir de principios o leyes morales desprendidos de cualquier elemento empírico-. Partiendo de estos elementos presentados por la reflexión moral kantiana, se desprende - a juicio nuestro - un interrogante crucial: ¿Existe un primado de la Razón pura en su uso teórico o se presenta la primacía en el uso práctico de la Razón?

Como respuesta ante el recién mencionado interrogante se abren a nuestra mirada, de acuerdo a lo mostrado por Kant, dos posibilidades. En primer lugar, el que si la razón en su uso práctico no puede ir más allá de los límites de lo ofrecido por los conocimientos de la Razón especulativa, entonces éste uso de la Razón pura (teórico) tiene primacía «Si la razón práctica no puede admitir ni pensar

⁶ Debemos anotar aquí que con la noción de «interés» de las facultades del espíritu, Kant piensa el principio gracias al cuál sólo se ve favorecida cada facultad específica. Es decir, el principio que genera el que se beneficie, por ejemplo, el Entendimiento y no Sensibilidad.»A toda facultad del espíritu se le puede atribuir interés, esto es, *un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma*» (Kant; 2010, pág. 197. La cursiva es mía).

como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ésta el primado...» (Kant; 2010, pág. 197). En segundo lugar, se presenta la posibilidad de que la Razón práctica tenga sus propios principios, los cuales tienen sus fundamentos más allá de los límites de lo pensado por el uso especulativo de la Razón. Ahora bien, de las dos posibles respuestas ante la pregunta por cuál de los usos de la Razón tiene primado sobre el otro para Kant, se desprende como consecuencia necesaria una especie de callejón sin salida, en la medida en que, o bien la Razón especulativa tiene que aceptar la validez de las ideas de la Razón práctica, dado que éstas le son trascendentes debido al hecho de que se mueven por fuera de lo simplemente venido de la experiencia sensible; o bien el uso teórico de la Razón se puede negar a aceptar las ideas del uso práctico de la racionalidad, ya que éstas no cobran realidad objetiva en la experiencia. No obstante, y frente a ésta aparente aporía, el filósofo de Königsberg nos dice que si se asume a la voluntad vinculada con el uso práctico de la Razón como una voluntad patológicamente influida, entonces el uso especulativo puede tomar las ideas de la Razón como simples banalidades. Sin embargo, si es posible pensar un uso puro práctico de la Razón, en el cual la voluntad se encuentre determinada de modo originario a partir de principios puros *a priori*; consecuentemente, la Razón en su uso teórico no debe tomar como banalidades las cuestiones vinculadas con lo incondicionado, en tanto que - al estar referidas ámbitos distintos de la realidad como lo son lo fenoménico y la cosa en sí - no entrarían en contradicción. Antes bien, debe respetar los límites de la misma y tratar de relacionar sus conocimientos con los del uso práctico. En este sentido, y siguiendo el orden del análisis kantiano, al tener que referir la Razón teórica sus conocimientos a lo señalado por la Razón práctica, el primado de la relación cae en la segunda, en la medida en que ésta se torna en el fundamento del vínculo entre ambos usos de la Razón. Es decir, que al tener que aceptar límites y responder a las ideas de la Razón, la preeminencia la toma, a juicio de Kant, el uso puro práctico de la Razón por encima del teórico.

Pero si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta,

entonces es siempre una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance al primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente esta tesis tan pronto como ellas pertenezcan inseparablemente al interés práctico de la razón pura si bien como algo extraño que no ha crecido en el suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder (...) Así pues, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, para un conocimiento, lleva la última el primado...» (Kant; 2006, pág. 198).

De este modo, nos permitimos concluir este primer párrafo del presente capítulo señalando que los planteamientos éticos y morales de Aristóteles y Kant tienen como primer punto de encuentro destacable, el que para ambos filósofos las cuestiones referidas a la evaluación del contenido ético o moral de las acciones debe tener como fundamento primario la Razón. Para el primero, sólo es posible determinar cuál es el bien (felicidad) del hombre si tenemos en claro que su función es la racionalidad misma; mientras que para el segundo, los principios morales que determinan la voluntad humana deben fundarse en el uso práctico de la Razón. Sin embargo, y en medio del hecho de que para ambos la racionalidad del hombre juega un papel determinante al interior de sus postulados, sus reflexiones se distancian, en tanto que para el Estagirita se presenta una superioridad de la racionalidad contemplativa, teórica; mientras que para el filósofo de Königsberg la primacía la tiene la racionalidad práctica.

PARÁGRAFO III: KANT Y EL PAPEL DE LA FELICIDAD AL INTERIOR DE LA REFLEXIÓN MORAL

En el párrafo anterior quisimos destacar el modo en que Kant y Aristóteles tienen como punto de encuentro, y al mismo tiempo, de distanciamiento el papel de la Razón en las cuestiones referidas al contenido ético o moral de las acciones.

Así, la conclusión que extrajimos fue que, a fin de cuentas ambos filósofos, al destacar la Razón terminan privilegiando distintos modos de hacerse patente la misma. Esto es, que para el Estagirita el mejor modo de realizarse la racionalidad es en las cuestiones teóricas, mientras que Kant le da el primado a la racionalidad práctica. Ahora bien, en este segundo párrafo volveremos nuestra atención de modo puntual sobre el modo en que asume Kant el papel que desempeña la noción de «felicidad» al interior de las cuestiones prácticas. Como el lector ya habrá notado, en nuestra presentación de la *GMS (Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*, hicimos constante referencia, aunque de modo colateral, al modo en que concibe Kant la felicidad. Sin embargo, en este párrafo dedicaremos un poco más de tiempo a esclarecer dicho problema. Para lograr esto, dirigiremos nuestra mirada al capítulo I de la *Dialéctica trascendental* de la *KpV*, titulado *Una dialéctica de la razón pura práctica en general*.

El recién nombrado capítulo de la *KpV*, tiene como punto de partida la afirmación kantiana en la que nos muestra cómo la Razón pura, sea en su uso teórico o práctico, tiene como rasgo fundamental el presentar una tendencia a la dialéctica, puesto que a ella se le presenta la necesidad imperiosa de aprehender lo incondicionado (cosa en sí misma) de modo total «La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica, pues exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado, y ella sólo puede ser hallada absolutamente en cosas en sí mismas» (Kant; 2010, pág. 187). La dialéctica, en lo que se refiera al uso teórico de la Razón pura, apunta al hecho de que la Razón pretende, al entrar en relación con los fenómenos, ir más allá de los simplemente dado en la sensibilidad. Es decir, pretende aplicar el conocimiento a priori (conceptos puros del entendimiento e intuición pura del espacio) a las cosas en sí mismas «Pero como todos los conceptos de las cosas tienen que estar referido a intuiciones, que en nosotros, hombres, no pueden ser más que sensibles, y , por consiguiente, no dejan conocer los objetos como cosas en sí mismas, sino sólo como fenómenos, en cuya serie de lo condicionado y de las condiciones no puede ser hallado nunca lo incondicionado, surge así ésta

inevitable ilusión de aplicar ésta idea de la razón a la totalidad de las condiciones (...) a fenómenos, como si estos fueren cosas en sí mismas» (Kant; 2010, pág. 187). Por su parte, la dialéctica de la Razón pura en su uso práctico apunta al hecho de que aquí la Razón también quiere acceder al conocimiento de lo incondicionado. No obstante, en este caso lo incondicionado no debe ser asumido, de acuerdo a lo dicho por el filósofo de Konigsberg, como la voluntad determinada de modo absoluto por la ley moral, sino como el «supremo bien». En consecuencia, el «supremo bien» se torna en el objeto del uso práctico de la Razón «Pero a la razón no le va mejor en su uso práctico. Ella busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (...) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino (...) busca la totalidad incondicionada en el *objeto* de la razón pura práctica, bajo el nombre de *supremo bien*» (Kant; 2010, págs. 187-188). Pero ¿Qué entiende Kant como supremo bien?

La respuesta a dicha pregunta nos la ofrece el filósofo de Konigsberg en el capítulo segundo de la mencionada *dialéctica trascendental* de la *KpV*. Allí, Kant nos presenta una caracterización del bien supremo. En ésta, nos dice que el bien supremo puede ser entendido de dos modos específicos. En primer lugar, cuando se habla de bien supremo puede hacerse referencia a aquello que se considera como lo más elevado entre todas las cosas, puesto que no está subordinado a nada externo. En segundo lugar, con la noción de bien supremo se piensa aquello que está acabado, completo. Es decir, lo que no hace parte integrante de un todo que lo contiene, sino que es un todo acabado por sí mismo. Ahora bien, la virtud⁷ - nos dice Kant - puede ser asumida como el sumo bien. Sin embargo, al tomarla de ese modo, éste último es interpretado desde el primer sentido; es decir, se asume al bien supremo como lo mejor, en tanto que se considera a la virtud como lo más elevado. No obstante, para el filósofo de Konigsberg, esta interpretación del sumo bien no es la más adecuada en la medida en que, a pesar del hecho de que la

⁷ Entendida dentro de los límites de la reflexión kantiana como el *hacerse digno de ser feliz*, el hacerse merecedor de la felicidad gracias al hecho de actuar a partir de la representación que tenemos de la ley moral; esto es, *actuar por deber*

virtud sea lo más elevado, esto no implica que esté completa, puesto que la virtud apunta al hacerse digno de ser feliz; sin embargo, nada garantiza que quien sea virtuoso alcance realmente la felicidad. En consecuencia, el sumo bien debe ser asumido no sólo a partir del primer sentido, sino que presupone la completitud de la virtud en la felicidad. Esto es, precisa el segundo sentido del bien supremo

El concepto de bien supremo contiene ya un equivoco que, si no se tiene en cuenta, puede ocasionar innecesarias disputas. Lo supremo puede significar lo más elevado, o también lo acabo. Lo primero es aquella condición que es ella misma incondicionada, es decir, que no está sometida ninguna otra; aquel todo que no es parte de un todo mayor de la misma clase. Que la virtud (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de toda nuestra búsqueda de felicidad; que ella sea, por tanto, el bien *más elevado* ha sido mostrado en la analítica. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad*. (Kant; 2010, pág. 189).

Ahora, y teniendo esto en claro, es preciso que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cómo es el vínculo que se presenta entre ambas partes del bien supremo? ¿Cómo se colocan en relación la felicidad y la virtud en tanto que elementos integrantes del sumo bien? Pues bien, para responder a este interrogante debemos tomar como punto de partida la afirmación kantiana según la cuál la relación entre dos elementos enlazados en un mismo concepto se da de dos modos específicos. Por una parte, se encuentra el enlace analítico, con el cuál se piensa el hecho de que cuando se accede a X, necesariamente hemos ganado en dicho proceso de adquisición de X a Y. De esta forma, y en la medida en que ganar X implica necesariamente ganar a Y, el enlace analítico se encuentra fundado de modo originario en el principio de identidad. Por otro lado, aparece ante la mirada de Kant los enlaces de tipo sintético. Estos hacen referencia al hecho de que X no implica, no contiene a Y, sino que el primer elemento de la relación se torna en condición necesaria para dar alcance al segundo. En este sentido, los enlaces sintéticos tienen a su base, ya no el

principio de identidad, sino el principio de causalidad. En consecuencia, se abre una doble posibilidad de respuesta a la pregunta por la relación entre felicidad y virtud; a saber: que se encuentren vinculadas de modo analítico - y la una implique a la otra - o de modo sintético - que la una sea causa de la otra -

Dos determinaciones, ligadas *necesariamente* en un concepto tienen que estar enlazadas como fundamento y consecuencia, y ello, o bien de modo que esa unidad sea considerada como analítica (enlace lógico) o como sintética (enlace real) aquella según la ley de la identidad, ésta de la causalidad. El enlace de la virtud con la felicidad puede, por tanto, o ser entendido de tal modo que el esfuerzo por ser virtuoso y la busca racional de la felicidad no sean dos acciones distintas, sin del todo idénticas (...) o aquel enlace estará fundado en que la virtud produzca la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquella, del mismo modo que la causa el efecto (Kant; 2010, pág. 190).

Tomando éstas consideraciones sobre los dos posibles modos en que puede establecerse la relación entre los elementos constitutivos del sumo bien, Kant vuelve su mirada sobre los griegos con el fin de analizar el modo en que dicho problema fue asumido por los antiguos. Ahora bien, para realizar dichos análisis se centra en dos momentos específicos del pensamiento occidental, a saber: centra su mirada en la reflexión estoica y la epicúrea. Con relación al modo en que ambas reflexiones asumieron el problema del bien supremo, el filósofo de Königsberg nos dice que estos colocaron a la base del vínculo virtud - felicidad el principio de identidad. De este modo, los epicúreos veían la virtud en el escoger adecuadamente los medios que nos condujeran a la felicidad «El epicúreo decía: ser consciente de su máxima conducente a la felicidad, esto es virtud» (Kant; 2010, pág. 190); mientras que para los estoicos ser feliz, es ser consciente del hecho de ser virtuoso «...y el estoico: ser consciente de su virtud es la felicidad» (Kant; 2010, pág. 190). Así pues, según Kant, ambas posiciones unifican la felicidad y la virtud a partir de principios analíticos. La diferencia entre ellas radica, a su vez, en que cada una coloca el énfasis en un momento distinto del supremo bien. Ahora bien, frente al ejercicio de los estoicos y epicúreos Kant se opone, ya

que considera que el intento de unificar analíticamente las nociones de felicidad y virtud tiene a su base el hecho de tratar de reducir diferencias profundas en dichos conceptos, a partir de argucias, de estratagemas verbales. Esto es, que suprimen «... en los principios diferencias esenciales e irreductibles, tratando de transformarlas en discusiones verbales, instaurando así artificiosamente una aparente unidad del concepto, sólo bajo denominaciones distintas» (Kant; 2010, pág. 191).

De esta manera, podemos decir que Kant afirma rotundamente el hecho de que, a pesar de ser ambas nociones partes integrantes del supremo bien, no pueden ser vinculadas analíticamente. Antes bien, la relación entre ambas se establece por vía sintética «...y es que la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del supremo bien, específicamente muy distintos; y su unión pues, no puede ser considerada analíticamente (...) sino que es una *síntesis* de conceptos» (Kant; 2010, pág. 191). Para Kant, son heterogéneas en tanto que en el hombre se limitan la una a la otra. En este sentido, si quiero ser feliz y satisfago mis inclinaciones y placeres; consecuentemente, no puedo ser virtuoso. Si quiero ser virtuoso y actúo bajo la ley moral, si actúo por deber; entonces excluyo necesariamente la felicidad. En esta relación excluyente en que se encuentran los dos elementos constituyentes del sumo bien se funda la antinomia de la Razón en su uso práctico. Aunque si somos un poco más precisos, debemos agregar a esto que en el apartado dedicado a la presentación de la mencionada antinomia de la Razón práctica, Kant nos dice que, al estar vinculadas felicidad y virtud en el supremo bien por un enlace sintético; necesariamente, o bien en el intento de dar alcance a la felicidad nos volvemos sujetos virtuosos, o bien la ley moral se torna causa eficiente de la felicidad «Así, pues, o el apetito de la felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o las máximas de la virtud tienen que ser la causa eficiente de la felicidad» (Kant; 2010, pág. 192). Sin embargo de ésta posición se desprende de modo certero la antinomia de la Razón práctica, porque; en primer lugar, la felicidad no puede dar paso a la virtud en tanto que las inclinaciones no pueden fundar la producción de los principios puros en que se debe, a juicio de

Kant, basar la moral, y en segundo lugar, la relación causa efecto se hace patente de modo primordial en las leyes naturales, y en ese sentido sería difícil encontrar el modo en que se pueda asumir a la ley moral como causa del sumo bien. En consecuencia, negar a la ley moral como causa anula al supremo bien, y negar a la felicidad como causa anula a la ley moral debido a su vínculo sintético «Ahora bien, como el fomento del supremo bien (...) está en inseparable conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad de la segunda. Así pues, si el supremo bien es imposible según reglas prácticas, según reglas prácticas, entonces la ley moral que intenta fomentar el mismo debe de ser fantástica» (Kant; 2010, pág. 192).

Frente a la mencionada antinomia Kant presenta, al igual que lo hecho con la antinomia del uso especulativo de la Razón, una solución fundada en el carácter nouménico del hombre. El punto de partida de la solución es un análisis de los dos momentos constitutivos de la antinomia. En primera instancia, nos dice que la afirmación en la cual se señala que la felicidad puede ser tomada como el fundamento de las acciones virtuosas es completamente falsa «...que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosos es completamente falso...» (Kant; 2010, pág. 193). No obstante; en segundo lugar, para el filósofo de Königsberg la segunda afirmación referida, por su parte, al hecho de que la ley moral si puede dar paso, puede ser la causa del sumo bien no es del todo falsa «...que la disposición virtuosa produzca felicidad no lo es completamente...» (Kant; 2010, pág. 193). Ahora bien, la salida ante la antinomia la encuentra Kant en la segunda formulación. Con relación a ella nos dice que si asumimos a la noción de «causa» sólo dentro de los límites de las leyes naturales, no podemos pensar el vínculo entre virtud y felicidad. Sin embargo, la noción de causalidad, dice Kant, puede ser ampliada más allá de los límites del mundo sensible y al hacer esto asumimos a hombre como perteneciente no sólo a reino fenoménico, sino que también lo pensamos desde una perspectiva nouménica. En este sentido, si podemos pensar a la ley moral como un modo de la causalidad, se asumiría a la misma como una causalidad por libertad (en la medida en que me

hago libre al darme la ley moral bajo la cual oriento mis acciones). Por tanto, podemos decir, siguiendo a Kant, que concebir la relación felicidad - virtud desde una órbita fenoménica es imposible, pero si la miramos desde una perspectiva nouménica no lo es tanto, en la medida en que si actúo de modo moral, si actúo por deber me hago digno de ser feliz, y en tanto que me hago digno de ser feliz, de modo mediato puedo acceder a la felicidad por vía de la inmortalidad de mi alma

Este progreso infinito es, empero, sólo posible, bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma) Así, pues, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma... (Kant; 2010, pág. 199).

Nuestra vuelta sobre la antinomia de la Razón práctica ha tenido un sentido fundamental. A saber: analizar de un modo un poco más detenido el modo en que Kant asume la relación felicidad - ley moral. De este modo, debemos anotar que con el planteamiento aristotélico la felicidad era asumida como la base fundamental a partir de la cual se empezaba a edificar su discurso ético. Así, sólo una interpretación de la felicidad a partir de la función racional del hombre nos condujo a una ética de las virtudes. Por su parte, debemos decir que con Kant, la relación con la felicidad es un poco más problemática. Como bien hemos visto, a juicio del filósofo de Königsberg, la relación con la felicidad es un poco más compleja. Para este último, la felicidad no puede ser asumida (a diferencia de Aristóteles) como la base ni del discurso moral, ni de las leyes y principios que determinen la acción humana. Por esta razón afirma, refiriéndose a la felicidad, que: «Pues se habrá visto por la analítica que, si se acepta antes que la ley moral, algún objeto (...) entonces produciría siempre heteronomía y suprimiría el principio moral» Kant; 2010, pág. 189). No obstante, tampoco puede decirse de modo total que Kant excluye a la felicidad absolutamente de la reflexión práctica, porque asume a la felicidad, como integrante del sumo bien, en la forma del objeto de la razón en su uso práctico. En este sentido, y aunque la felicidad no pueda ser el

fundamento de la Razón en su uso práctico, si es para Kant parte integrante de la antinomia, miembro del sumo bien - por tanto objeto de la razón - y, finalmente, vinculada originariamente con la virtud, en tanto que la primera, es causa de ésta de modo mediato.

CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo de grado nos hemos dedicado a recorrer ,de modo breve pero puntual, los planteamientos éticos y morales de dos de los más grandes pensadores de occidente; a saber: Aristóteles y Kant. Así, hemos logrado traer a la luz el modo en que ambos filósofos, tanto el Estagirita como el filósofo de Konisgberg, responden a la pregunta ¿Qué debo hacer? De esta manera, y con relación a la reflexión filosófica aristotélica, es necesario decir que la propuesta ética desarrollada por el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*, tienen como punto de partida una concepción teleológica de la vida humana. En este sentido, para Aristóteles toda acción que lleva a cabo un sujeto determinado persigue un fin específico. Sin embargo, todos los fines buscados con las acciones que se realizan se encuentran subordinados, a juicio del Estagirita, a la búsqueda de un bien mayor. Así, cuando un hombre busca dinero, esa búsqueda de fortuna tienes como trasfondo el intento de ganar un bien mayor al dinero mismo. Ese bien supremo es, según lo dicho por Aristóteles, la felicidad. Pero, para llegar a la definición de felicidad se hace necesario esclarecer cuál es la función específica del hombre; y de acuerdo a lo expuesto por el Estagirita en el libro II de E. N. dicha función se desprende de la Razón. Así púes, y partiendo del hecho de que el bien supremo del hombre se desprende de la función racional de caracteriza de modo esencial al mismo, para el Estagirita debe ser entendida como una actividad del alma conforme a la virtud, y si son varias las virtudes con respecto a la mejor de todas.

Ahora bien, dentro de los límites de los postulados aristotélicos, existe dos tipos de virtudes, las éticas y las dianoéticas. Si seguimos la presentación de las virtudes desarrollada en E. N. VI, aparece ante nuestra mirada el que las virtudes más destacadas en el alma son la prudencia y la sabiduría. Sin embargo, la sabiduría será a juicio de Aristóteles la virtud mas elevada de todas las virtudes, puesto que

con ella se hace evidente el aspecto más divino del hombre. De este modo, la actividad contemplativa será la actividad más elevada que puede ser llevada a cabo por el hombre; y en tanto que con ésta se hace evidente lo más divino de la humanidad, será la sabiduría la actividad conforme a la cuál la felicidad se hará patente. Así pues, la consecuencia última que se desprende de dicha afirmación aristotélica es que la función racional del hombre se haga concreta de modo puntual en la vida contemplativa, y necesariamente, el uso teórico de la Razón cobrará una preeminencia sobre el uso práctico de la misma.

Por otro lado, el segundo capítulo se concentró en la presentación de las dos secciones iniciales de la *GMS*. De allí trajimos a la luz de modo puntual que para Kant, el fundamento de la moralidad no debe ser buscado en cuestiones empíricas, ni en las inclinaciones o pasiones que afectan al sujeto. Antes bien, y aquí concuerda con lo pensado por Aristóteles, debe ser extraído de la Razón. Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto por el filósofo de Königsberg en la *GMS*, la felicidad no puede ser asumida en ningún sentido como fundamento de la moralidad, alejándose en este sentido de planteamiento aristotélico. Más bien, el fin último de la racionalidad es formar una buena voluntad que sea capaz de actuar a partir de la representación que tenga de una ley moral pura. En este sentido, es preciso anotar aquí que la ley moral asume, según Kant, algunas formulaciones distintas, las cuales ya fueron presentadas en el capítulo II.

Habiendo ganado el terreno recién mencionado, en el último capítulo nos dispusimos a abordar de modo puntual dos puntos en que, a nuestro juicio, se encontraban los planteamientos prácticos de Aristóteles y Kant. Así, en primer lugar, llegamos a la conclusión de que para ambos pensadores la base de la reflexión ética o moral debe ser la racionalidad misma del sujeto. No obstante, para el filósofo de Königsberg existe un primado del uso práctico de la Razón, en tanto que ésta aparece como el fundamento de la relación de las distintas facultades humanas; mientras que para el Estagirita la primacía la presenta el uso teórico de la Razón, en la medida en que ésta se ocupa de objetos más nobles y excelsos.

Así, aunque coincidan en el papel determinante que juega la Razón, se separan en la importancia brindada por cada uno de ellos a un uso distinto de la racionalidad.

Finalmente, en segunda instancia nos fijamos nuestra mirada en el papel desempeñado por la noción de felicidad al interior de las cuestiones prácticas. Con relación a esta problemática, concluimos que tanto Aristóteles como Kant se cuestionan por la importancia de dicho concepto en lo que se refiere a las cuestiones morales. Sin embargo, para el primero de ellos la noción de felicidad es el punto de partida para el esclarecimiento de las cuestiones éticas, mientras que para Kant la felicidad debe ser excluida como fundamento base de construcción de los principios y leyes morales. No obstante, no debe pensarse que por el hecho de excluir como fundamento de la ley moral a la felicidad, ésta no presente ningún vínculo con la Razón práctica. Antes bien, y tal cual lo vimos con la *KpV*, la felicidad aparece como un elemento fundamental del uso práctico de la Razón, en tanto que constituye de modo originario (al lado de la virtud) el objeto de la Razón práctica; a saber. el sumo bien. En este sentido, y a estar relacionada de modo originario con la virtud, para Kant la felicidad no queda completamente excluida de las cuestiones morales, sino que - a diferencia de lo dicho por Aristóteles - simplemente no debe ser el fundamento de éstas.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía fundamental:

Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid, Instituto de estudios políticos (Traducción: Julián Marias) . 1959.

----- . Ética a Nicómaco. Madrid. Gredos. 2010.

Kant, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. México. Porrúa. 1995.

----- . Crítica de la Razón práctica. México. Porrúa. 2010.

----- . Crítica de la Razón pura. Madrid. Taurus. 2002.

Bibliografía complementaria

Habermas, Jürgen. Escritos sobre moralidad y eticidad. Barcelona. Paidós. 1991.

----- . Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica. En: Aclaraciones a la ética del discurso (Traducción Manuel Jimenez Redondo). 2000.

Aubenque, Pierre. La prudencia en Aristóteles. Barcelona. Grijalbo. 1999.

----- . El problema del ser en Aristóteles. Madrid. Tayros. 1991.

Torreti, Roberto. Manuel Kant : estudio sobre fundamentos de la filosofía crítica. Bs As. Charcas. 1990.

Muguerza Javier, Rodríguez Roberto (Ed.). Kant después de Kant: en el bicentenario en el bicentenario de la crítica de la razón. Madrid. Tecnos. 1989.