

## Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre las éticas de Kant y Aristóteles

### Resumen

Sostengo en este artículo: 1) que Kant habla, en la *Grundlegung* (Ak., IV, 399) no sólo del deber indirecto, sino también del deber directo de ser feliz, pues, según él, la ley de la felicidad prescribe que cada quien procure su felicidad, no por inclinación sino por deber; 2) que en la ética kantiana no puede darse el deber de ser feliz. Se opone a ello: a) la concepción que Kant tiene del deber —éste es por definición una exigencia de la razón pura—; b) su concepción irracionalista y en último término hedonista de la felicidad —esta es la «suma total» de todas las inclinaciones. Lo que es objeto de inclinación, esencialmente irracional, no puede ser a la vez contenido de un deber, esencialmente racional. Otra cosa es que la buena voluntad, que sólo obra por deber, sea la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices. No es, empero, una condición suficiente, y por eso tampoco ella fundamenta el deber de ser feliz. En fin, el deber de ser feliz tampoco es parte del deber de promover el Bien Supremo. 3) En contraste con la ética kantiana, la aristotélica, que nunca habla explícitamente del deber de ser feliz, hace de éste su eje fundamental. Y puede y debe hacerlo, pues para ella la realización de la felicidad es la realización del *ergon* del hombre, es decir, de la tarea que le ha sido impuesta por naturaleza. Para Aristóteles, *eudaimonia*, que es la realización del *ergon* del hombre, es para éste, como diría Kant, un fin que es al mismo tiempo un deber.

### Abstract

I argue in this paper the following: 1) Kant does maintain the indirect and even the direct duty of being happy, since there is, according to him, the law of happiness prescribing each one to get happiness by duty, not by inclination. 2) In kantian ethics there is not room for the duty of being happy. There is, in opposition to this: a) the Kantian concept of duty-duty is by definition a pure reasons's requirement; b) the Kantian irrationalistic and finally hedonistic concept of happiness —this is the «lump sum» of all inclinations. What is the aim of an inclination, which is essentially irrational, could not be at the same time the content of a duty, which is essentially rational. Even if good will, which only by duty, is the essential condition making us worthy of being happy, it is not a sufficient condition for it, and because of this it does not lay the foundations of the duty of being happy. Finally, this duty is not part of promoting the highest good. 3) In contrast to kantian ethics, the aristotelian one, which never talks explicitly of the duty of being happy, makes of it its central idea, since the achievement of happiness is, according to it, the achievement of the *ergon* of human subject, that is to say, the achievement of the task imposed to him by nature. *Eudaimonia* is for man, according to Aristotle, as Kant would say, an end which is at the same time a duty.

\* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Comúnmente se habla del *derecho* a ser feliz. Pero Aristóteles se ocupa además y persistentemente del *deber* de ser feliz. También Kant, aunque en menor grado. ¿Lo hacen los dos filósofos en el mismo sentido? ¿Pueden hacerlo, en el marco de sus éticas respectivas? ¿Qué consecuencias se siguen para éstas y sus mutuas relaciones?

## I

Según Kant, «asegurar la felicidad propia es un deber al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado (...) pudiera fácilmente ser víctima de la tentación de *infringir sus deberes*». La precisión «*al menos indirecto*» [*wenigstens indireckt*] es una restricción, por lo de «*indirecto*»; pero también una virtual ampliación, por lo de «*al menos*». En cuanto restricción, significa que debemos ser felices, no en vista de la felicidad, sino de nuestros deberes directos, impuestos por la ley, cuyo cumplimiento se vería en peligro si uno no es feliz, es decir, si no está «contento con su estado». Nótese desde ahora la tendencia hedónica del concepto kantiano de felicidad. Pero al decir éste es un deber «*al menos indirecto*», Kant parece dar a entender que también puede ser un deber *directo*. ¿Puede serlo, dentro de los límites de su filosofía moral? ¿Hay en Kant un deber de ser feliz en vista de la misma felicidad?

Si nos atenemos a la letra, el autor de la *Grundlegung* habla explícitamente del «precepto» [*Vorschrift*] e incluso de la «ley» [*Gesetz*] de la felicidad<sup>1</sup>, que no pueden menos que generar un deber [*Pflicht*], e.d., en general, «la necesidad de una acción por respeto a la ley»<sup>2</sup>, y en el caso que nos ocupa, la necesidad de perseguir la felicidad por respeto a la ley que la prescribe. Ahora bien, sólo la ley moral es digna de tal respeto, y por tal razón ella y sólo ella puede determinar la voluntad del agente moral. ¿Hay, pues, según Kant, el precepto moral de ser felices y el deber que a él responde? En tal caso, la felicidad sería, también para él, un fin de la naturaleza humana, y por cierto, al igual que la «propia perfección» de la que habla en la *Metafísica de las costumbres* [*MC*]<sup>3</sup>, «un fin que es también un deber», es decir, algo «que *debemos* proponernos como fin»<sup>4</sup>.

1. *Grundlegung*, Ak., IV, 399; México, Porrúa, p. 25.

2. *Ibid.*

3. Cf. *MC*, trad. Adela Cortina, Madrid, Tecnos, p. 241.

4. *Ibid.*, p. 249.

## II

Pero la ética de Kant presenta por lo menos tres líneas de solución a la cuestión planteada, y en ninguna de ellas es clara ni coherente. Según la primera, la felicidad *propia*, a diferencia de la *ajena*, que es «un fin que es también un deber»<sup>5</sup>, *no puede ser* un fin de esta índole. La razón más inmediata es que el ser humano tiene, por sí mismo, «una poderosísima e íntima inclinación hacia la felicidad»; una inclinación que es la «suma total» de todas sus inclinaciones<sup>6</sup>. ¿Cómo lo que es objeto de una inclinación, esencialmente irracional, puede ser al mismo tiempo contenido de un deber, esencialmente racional? El deber es una exigencia de la razón, mientras que la inclinación proviene del sentimiento. Además, el deber comporta necesidad, mientras que la inclinación es, *ex natura sua*, siempre contingente<sup>7</sup>. En virtud de ello, aun si la felicidad fuera el fin de la naturaleza de los seres racionales, no podría ser perseguida por la razón sino por el instinto<sup>8</sup>. Una prueba factual de ello es que cuanto más una razón cultivada se preocupa de gozar de la vida y de alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la «verdadera satisfacción» y termina cayendo en la «misología» u odio a la razón. No es la razón la que nos hace felices, pues el propósito y fin de la vida racional no es la felicidad, sino «otro y mucho más digno», a saber, la generación de la «buena voluntad»<sup>9</sup>, que tiene como característica la de obrar *por deber*.

Llegamos, así, a otra razón (consecuencia de la anterior) de que la felicidad no pueda ser un fin-deber: al darse como objeto de una inclinación, no es ni puede ser «buena sin restricciones», un predicado que, según Kant, sólo pertenece a la buena voluntad<sup>10</sup>. En cuanto a la felicidad propia, es ciertamente buena y deseable, pero también puede ser mala y dañina si se da a expensas de la felicidad ajena. No tiene, pues, «un valor absoluto, sino que siempre presupone una buena voluntad que la haga valiosa»<sup>11</sup>. En otras palabras, es buena si, y sólo si es merecida; y es merecida si, y sólo si hay una buena voluntad que «rectifique y acomode» su influjo a un fin universal<sup>12</sup>.

5. *Ibid.*, p. 247.

6. *Fundamentación [FMC]*, Porrúa, p. 25.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. *Ibid.*, p. 22.

9. *FMC*, Porr., p. 23.

10. Cf. *FMC*, Ib.: Ed. Porrúa. p. 393.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

Pero la principal razón de que la felicidad no pueda ser un deber es el concepto que Kant tiene de ella. Lamenta que éste sea un concepto indeterminado: «tan indeterminado [*so unbestimmter Begriff*] que, aunque todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea»<sup>13</sup>. Débese ello al carácter empírico de este concepto: «todos (sus) elementos (...) son empíricos», e.d., dependen de la experiencia de cada uno, y por ello nadie es capaz de determinar de antemano y con plena certeza qué es lo que le haría realmente feliz. Para una determinación de esta índole «fuese indispensable tener omnisciencia»<sup>14</sup>, es decir, conocer todos los elementos de la experiencia propia y ajena, pasados, presentes y futuros.

Parece, pues, que el concepto de felicidad no es sólo indefinido, sino también indefinible. Y sin embargo, Kant intenta definirlo. En la *Grundlegung*<sup>15</sup> la ve como «la suma de todas las inclinaciones», e.d., de todos los deseos habituales. De modo similar la define en la *Crítica de la facultad de juzgar [CF]*<sup>16</sup>: «la más grande suma (según la cantidad como la duración) de agrados de la vida». Más explícita y sistemática es la definición formulada en la *Crítica de la razón práctica*<sup>17</sup>: «La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*». Dos términos se repiten, indefectiblemente, en las tres formulaciones anteriores, a saber, deseo y placer, el primero como nombre de la facultad de la felicidad, el segundo como apelación de su objeto. A decir verdad, bastaría la palabra 'deseo', pues según la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>18</sup>, «desear algo y tener satisfacción (placer) en su existencia (...) son idénticos». Kant tiene, en efecto, una concepción hedonista del deseo: para él, todo deseo es deseo de placer<sup>19</sup>. Pero no todo placer es objeto de deseo, pues puede haber placeres que no estén unidos con ningún deseo del objeto, sino con la mera representación que nos hacemos de él. Un placer de esta índole es un placer *contemplativo*, mientras que el vinculado con la acción es un

13. *FMC*, Ak., IV, 418; Porr., p. 38.

14. *Ibidem*.

15. Cf. *CRPráctica*, nº 3; Porr., p. 107.

16. Ak., IV, 399; Porr., p. 25.

17. Nº 4; Porr., p. 126.

18. Porr., Nº 4, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, pp. 125-126.

19. Nº 4; Porr., p. 126.

placer *práctico* y se muestra como un «interés de la inclinación»<sup>20</sup>, e. d., del deseo habitual. «Se puede llamar placer práctico —se lee en la *MC*<sup>21</sup>— al que está necesariamente ligado con el deseo (...), bien sea como causa o como efecto del (mismo)». Es este tipo de placer el que constituye el objeto de la felicidad, pues toda felicidad responde, como hemos visto, a un movimiento del deseo. Si, pues, toda felicidad es objeto del deseo, y si todo deseo es deseo de placer, entonces felicidad y placer son uno y lo mismo. Un ser que desea felicidad —comenta Beck (*op. cit.*, p. 97)— desea placer, y un ser que desea placer desea felicidad. Parafraseando la definición aristotélica de felicidad<sup>22</sup>, podríamos decir que ésta es, según Kant, *enérgeia tês psychês kat' hêdonên*: la actividad del alma en conformidad con el placer. Es, a todas luces, una concepción hedonista de la felicidad, perfectamente coherente con la concepción hedonista que es la de Kant. Y como tal se halla presente en esta formulación de la segunda de las críticas<sup>23</sup>: la felicidad es «la conciencia [*das Bewusstsein*] que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña a toda su existencia»<sup>24</sup>.

Ahora bien, por identificarse la felicidad con el placer, su búsqueda no puede constituir una ley práctica. No una ley práctica formal, pues característica de ésta es la universalidad y el placer es, por naturaleza, particular. Tampoco una ley práctica material, pues ésta expresa la meta de cada agente y es englobada por el «principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia»<sup>25</sup>; no es, pues, una ley propiamente dicha, pues pone el fundamento de determinación de la voluntad «en la facultad inferior de desear». «El principio de la propia felicidad —escribe Kant— no contendrá, para la voluntad, ningún otro fundamento de determinación que los que son conformes con la facultad inferior de desear», y

---

20. L. W. Beck, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, U. of. Chicago P., 1960, p. 82.

21. Cf. *MC*, Tecnos, p. 14.

22. Cf. *EN*, 1098 a 17-20

23. Porr., p. 105.

24. Es muy similar a la de Hobbes, igualmente hedonista: cf. *Leviathan*, I, c. 11. Un eco reciente de esta concepción se da en este auto-análisis de Elizabeth Tefler (*Happiness*, NY, St. Martin's Press, 1980, pp. 16 y 18): «el placer en el sentido de estar complacido se halla firmemente integrado en mi análisis de la felicidad»; «mi concepción de la felicidad es una concepción hedonista».

25. *CRPráctica*, AK., 22; Porr., 105.

por ello, «o no hay facultad superior de desear, o la razón pura tiene que ser por sí sola práctica (...), sin la suposición de ningún sentimiento, por consiguiente, sin representaciones de lo agradable o desagradable como materia de la facultad de desear»<sup>26</sup>. Kant es particularmente insistente a este respecto: «la razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse» (*Ibid.*). Por consiguiente, el sentimiento de placer o felicidad no determina ni puede determinar la voluntad, e.d., no constituye ni puede constituir una ley práctica. O con mayor precisión: el anhelo de ser feliz, aunque puede considerarse como un principio «subjétivamente necesario», es sin embargo un principio práctico «objetivamente (...) muy contingente»: no constituye, pues, un deber propiamente dicho y por consiguiente, en la ética kantiana es ilegítimo hablar del deber de ser feliz.

### III

Y sin embargo, Kant habla del deber de ser feliz. Y no sólo de un deber indirecto, sino también de un deber directo, pues la ley de la felicidad, mencionada en la *Grundlegung*<sup>27</sup>, prescribe que «cada quien (procure) su felicidad, *nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht*: no por inclinación, sino por deber». Sólo entonces alcanza su prosecución «un verdadero valor moral (*moralischen Wert*)», pues se asienta en la voluntad y «no en una tendencia de la sensación»<sup>28</sup>. De esta manera Kant: 1) introduce la idea de felicidad en el dominio de la ética; 2) la subordina a la idea de deber; 3) llega a una definición moral de felicidad. Curiosamente, hace lo mismo que Platón, en el *Filebo*, con la idea de placer<sup>29</sup>. La subordinación de la felicidad al deber es evidente, pues no se la busca en vista de sí misma, e.d., en tanto inclinación, sino por deber. Kant llega a advertir que, «en tratándose del deber (e.d., cuando éste se halla en juego), no se tenga en cuenta» las pretensiones de la felicidad<sup>30</sup>. La definición moral de

26. *CRPráctica*, Ak., 24; Porr. 105.

27. Ak., IV, 399; Porr., 25.

28. *Ibidem*.

29. El criterio para que el placer sea un componente de la vida buena es la medida (Cf. *Fil.*, 66a).

Según este mismo criterio, el lugar del placer en la vida buena no es el primero, ni siquiera el segundo. Pero tiene un lugar dentro de ella.

30. *CRPráctica*, Porr., p. 155.

felicidad a la que nos hemos referido tiene lugar en el fragmento 6 de Duisburg<sup>31</sup>, según el cual la felicidad es bienestar (e.d., placer) si y sólo si depende de la libre elección y no de circunstancias accidentales. Es, pues, como comenta Beck<sup>32</sup>, *well ordered freedom*, libertad bien ordenada, y como tal, la única vía hacia ella es la virtud. La virtud es la condición necesaria de la felicidad. En este sentido se lee en la *Grundlegung*<sup>33</sup> (Ak. 393; Porr., 21), que la buena voluntad es «la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices». No es, empero, una condición determinante o suficiente, pues no necesariamente produce la felicidad, y cuando lo hace, no es la verdadera fuente de su valor<sup>34</sup>.

El error fundamental del eudemonismo estaría, según Kant, en considerar la virtud como fuente de la felicidad dentro de cada individuo<sup>35</sup>. Pero esto es parcialmente verdadero del hedonismo epicúreo, que hace de la virtud una fuente del placer, es decir, de la felicidad; no lo es, en cambio, eudemonismo aristotélico, pues según el Estagirita, *aretê* no es la fuente, sino el constitutivo, o uno de los constitutivos esenciales de la felicidad. Pero de su punto de vista nos ocuparemos más adelante. Lo que por ahora importa señalar es que el mismo Kant estuvo tentado por el eudemonismo, tal como él lo entiende<sup>36</sup>. En efecto, cuando en la *Crítica de la razón pura*, averigua cuál es el motivo moral de nuestras acciones, su respuesta oscila entre el deontologismo y un «eudemonismo religioso», como lo llama Beck, pues subraya la necesidad de recompensas y castigos como un aguijón para la moralidad: «sin un Dios y un mundo futuro, que hoy nos es invisible pero esperado —escribe— las gloriosas ideas de moralidad son, en realidad, objetos de aprobación y admiración, pero no fuentes de propósito y acción»<sup>37</sup>. Pero de inmediato, sin ninguna coherencia obvia, niega que la perspectiva de la felicidad futura, y en general el deseo de felicidad, genere la disposición moral. Y éste es el punto de vista que finalmente se impone, en la

31. Ak., XIX, pp. 276-282.

32. *Op. cit.*, p. 215.

33. Ak., IV, 393; Porr., p. 21.

34. Cf. L.W. Beck, *op. cit.*, p. 215.

35. *CRPP*, Ak. 38; Porr., p. 116: Según el eudemonismo en sentido estricto, el fin moral del individuo es su felicidad individual (Cf. *Anthropologie*, I, n° 2). Según la moral kantiana, el fin de la acción debe ser, tratándose de nosotros mismos, nuestra perfección, y tratándose de los otros, su felicidad (*MC*, Intr., n° IV).

36. Beck, *op. cit.*, p. 214.

filosofía práctica de Kant: no es el deseo de la felicidad el que genera la disposición moral, es decir, el respeto al deber, sino la disposición moral la que nos hace dignos de ser felices. Pero nunca en la *Crítica de la razón pura*, analiza Kant el deseo de ser digno de ser feliz; y sin este análisis, como observa Beck (*op. cit.*, 215), la visión kantiana del motivo moral es «*an incompatible mixture*»: una mezcla incompatible de eudemonismo y deontologismo. Parece claro, sin embargo, que el deseo de felicidad no es un motivo moral y que, en consecuencia, no hay el deber de ser feliz.

#### IV

Pero se diría que la existencia de este deber es reivindicado por Kant de otra manera, a saber, como parte del deber de promover el Bien Supremo [BS]. ¿Qué es, empero, el BS? ¿Hay el deber de promoverlo? ¿Es el BS un determinante de la voluntad moral? Kant es consciente de la equivocidad de 'supremo', dentro de 'BS'. Puede significar, en efecto, 'lo más elevado', lo 'incondicionado' o 'no sometido a ningún otro'; pero también 'lo acabado' o perfecto<sup>38</sup>. Ahora bien, sólo la virtud es «la más elevada condición de todo lo que pueda aparecer sólo apetecible» y, por tanto, «de toda nuestra búsqueda de la felicidad». Es, pues, el bien más elevado. ¿Es por ello el BS? Kant responde que, pese a ser el bien más elevado, no es «el bien completo y acabado»; para serlo, requiere que se le una la felicidad, considerada por la razón como «un fin en sí»<sup>39</sup>. No pueden, en efecto, coexistir en el querer perfecto del ser racional los siguientes elementos: *a*) tener necesidad de la felicidad, *b*) ser digno de ella, y *c*) no participar en ella: en efecto, *c* es incompatible con *a* y *b*. Así, pues, «la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del BS en una persona». Ahora podemos replantear la cuestión inicial: ¿es el BS el determinante de la voluntad moral? ¿hay, en consecuencia, el deber de promoverlo? ¿existe, *eo ipso*, el deber de promover la propia felicidad, que es uno de sus elementos constitutivos?

Las respuestas de Kant a estas cuestiones son oscuras y diversas. A la primera responde, que «la ley moral [LM] es el único fundamento de determinación de la voluntad pura»<sup>40</sup>. Pero luego explica que la LM es un fundamento

37. CRP, A 812-13 = B 840-41.

38. CRPráctica, Porr., p. 168.

39. *Ibidem*.

40. CRPráctica, Porr., p. 167.

puramente formal y que como tal «hace abstracción (...) de toda materia» y por consiguiente, «de todo objeto del querer»<sup>41</sup>. ¿Puede, empero, darse un querer sin objeto? Es evidente que no. Precisamente en el BS busca la razón pura práctica «la totalidad incondicionada»<sup>42</sup> de su objeto, e.d., no sólo la forma, dada por la LM, sino también la materia del querer, dada en la felicidad. Y sin embargo — Kant insiste en ello— no es el BS fundamento de determinación de la voluntad. No hay, pues, el deber de promoverlo. Por lo tanto, tampoco hay el deber de ser feliz...

Pero hay un aspecto bajo el cual el BS es principio de determinación de la voluntad, a saber, en cuanto que en él «está ya incluida la ley moral como condición suma»<sup>43</sup>. Como se ve, Kant recae en la ambigüedad, si no en la contradicción: dice, por una parte, que el motivo de la voluntad pura es el BS, pero no el BS en su totalidad, sino sólo una de sus partes, a saber, la ley moral, es decir, la virtud; no, por consiguiente, la otra de sus partes, a saber, la felicidad. Pero afirma por otra parte, sin distinguos de ninguna clase, que es *a priori* moralmente necesario que la libertad de la voluntad produzca el BS<sup>44</sup>. Y siguiendo esta línea de pensamiento, se esfuerza por mostrar que el BS es posible, pues si no lo fuere, la ley moral sería nula y vacía<sup>45</sup>. Señala, sin embargo, que el modo como el BS es prácticamente posible sigue siendo un problema sin resolver, y que la dificultad radica en que los elementos del BS, a saber, la felicidad y la moralidad, son «específicamente muy distintos» [*ganz verschiedene*] y su unión, aunque se conoce *a priori*, no puede conocerse analítica, sino sintéticamente. En contraste con esta serie de textos, el BS no figura en ninguna de las formulaciones del imperativo categórico. Y en la *Metafísica de las costumbres* tampoco figura entre los fines que son también deberes. La razón de ello parece obvia: El BS, tal como Kant lo concibe, no existe: no es una realidad, sino una simple posibilidad, e.d., un ideal de la razón; o al menos, no constituye su prosecución un mandato independiente del imperativo categórico. Supóngase, en efecto, comenta Beck, que hago todo lo que está en mi mano para promover el BS. ¿Qué haría? No más que obrar por respecto a la ley, lo cual ya hacía al

---

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem.*

43. *CRPráctica*, Porr., p. 167.

44. *Op. cit.*, Porr., p. 170.

45. *Op. cit.*, Porr., p. 171.

observar la ley moral. Es, además, lo único que puedo hacer para alcanzar una felicidad merecida, que es lo que hay que añadir a la ley moral para que se dé el BS. Es, pues, gravemente equívoco pretender que hay un mandato de buscar el BS diferente del mandato de cumplir la ley moral. A ello hay que añadir que, en Kant, el concepto de BS no es un concepto práctico, sino un ideal dialéctico de la razón. En su filosofía, comenta Beck, el BS no es importante en vista de tal o cual consecuencia práctica, sino por la necesidad puramente arquitectónica de la razón, que requiere unir bajo una sola idea las dos legislaciones de la razón teórica y práctica<sup>46</sup>. La razón no puede tolerar un caos de fines, es decir, una disparidad entre la felicidad y el mérito para poseerla, y exige una *síntesis a priori* de ellos. Pero tanto en la naturaleza como en la ley moral sólo hay un nexo contingente entre los mismos. Es lo que constituye la «antinomía de la razón práctica». Si hemos de superarla, si hemos de concebir un sistema de fines tal como la razón lo exige para su propia satisfacción, debemos suponer que el BS es posible. No lo es en el mundo sensible. Por consiguiente, se deja pensar sólo si suponemos que hay un mundo inteligible gobernado por un ser moral que tiene el suficiente poder para repartir felicidad en concordancia con la virtud. Pero —recordémoslo— su posibilidad no es necesaria para la moralidad: en una perspectiva kantiana coherente de la moralidad (que desgraciadamente no es la que en Kant se revela de hecho), no hay el deber moral de promoverlo distinto del que nos impone la ley moral; no hay, por consiguiente, el deber de ser feliz, que existiría si, y sólo si hubiera el deber de promover el BS globalmente considerado.

## V

Así, no obstante el discurso, ambiguo e incluso contradictorio, de Kant sobre el deber de ser feliz, este deber no existe ni puede existir en su filosofía práctica. La felicidad tal como él la concibe: 1) es sinónimo de placer y como tal no depende de la razón, sino del sentimiento; 2) responde a una inclinación, que es en realidad la suma de todas las inclinaciones, y, como tal, la facultad apta para perseguirla no es la voluntad sino es el instinto; 3) no es buena sin restricciones, atributo que es exclusivo de la buena voluntad. Por otra parte, aunque hay el

46. Tanto la *CRP* (A809 = B837) como la *CFJ* (nº 83-84) asignan el supuesto del BS a la razón teórica.

deber de promover el BS, no abarca este deber el BS globalmente considerado, sino tan sólo una de sus partes, a saber la virtud, es decir la ley moral. Todo esto hace de la ética kantiana una ética puramente deontológica, ajena a la felicidad del ser humano, por mucho que se esfuerce, no sin oscuridad e incoherencia, por introducir ésta dentro del universo moral. Precisamente este forcejeo sin éxito hace también de ella una ética ambigua, que no parece querer renunciar al eudemonismo que condena. Lo que en realidad condena no es el eudemonismo propiamente dicho, tal como Aristóteles lo formula, sino cierto tipo de hedonismo, y ello a causa de su concepción hedonista no sólo del deseo, sino también de la felicidad como tal. En fin, la concepción que Kant tiene de la felicidad hace que su ética sea, si no diametralmente opuesta a la de Aristóteles, sí menos completa y más insatisfactoria que ella.

La ética aristotélica, en efecto, aunque no es propiamente una ética del deber como la kantiana, tiene su eje fundamental en el deber de ser feliz. Empieza por una triple identificación: por una parte, la del fin último con el Bien Supremo del hombre; por otra, la de cada uno de ellos con la felicidad. La primera de estas identificaciones es patente en la *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 a 18-22: según este *locus aristotelicus*, tanto el fin último como el BS satisfacen las mismas condiciones teóricas de unidad, ultimidad y autosuficiencia<sup>47</sup>. ¿Cuál es, empero, el X que satisface tales condiciones? Todos los griegos le dan el nombre de *eudaimonía*, sinónimo de *eu zên* y de *eu práttein*. Esta, a su vez, se identifica con el fin último y con el BS del hombre. La felicidad, en efecto, es «sobre cualquier otra cosa, absolutamente final, pues siempre la elegimos en vista de sí misma y nunca como medio para algo otro»<sup>48</sup>. Aristóteles sabe, sin embargo, que la coincidencia de los griegos sólo se da en relación con el nombre<sup>49</sup> y que, en consecuencia, hace falta «una explicación más explícita de lo que constituye la felicidad»<sup>50</sup>. Concuera, pues, con Kant en que es un nombre indefinido, pero no cree en ningún momento que sea indefinible<sup>51</sup>. Por el contrario, su *Ética a Nicómaco* puede considerarse como un esfuerzo global, primero, para definir, y luego para

47. Cf. F. Bravo, *Ética y razón*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, pp. 102-106, 108-110.

48. *EN*, 1097 b 1-7.

49. Cf. *EN*, I, 4, 1095 a 17-18.

50. *EN*, I, 7, 1097 b 22.

51. Como el Bien en general: cf. F. Bravo, *op. cit.*, p. 78 ss.

especificar *eudaimonía*. Su intento sistemático de definirla empieza con la consideración del *érgon* del hombre, es decir, de la tarea que *ex natura sua* le es propia<sup>52</sup> y que, al ser su fin, no puede menos que definir su esencia. El *érgon* en cuestión no es otro que el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con la razón o, en todo caso, no al margen de la razón<sup>53</sup>. A partir de esta premisa, a la que se añaden otras, auxiliares o aclaratorias<sup>54</sup>, el Estagirita llega a su célebre definición del *anthrôpinon agathón*: éste es «el ejercicio activo de las facultades del alma en conformidad con la virtud; y si hay varias virtudes, en conformidad con la mejor y más perfecta», y todo ello «durante toda una vida»<sup>55</sup>.

Preséntala como un simple esbozo que quien quiera puede perfeccionar. Pero para sus exégetas se trata ante todo de entenderla. La mayor dificultad proviene de la segunda parte de la definición: ¿cuál es la virtud *aristê kai teleiôtatê*? Algunos la vinculan con el himno a la razón del libro X de la *EN* y opinan que tal es *sophía*, la sabiduría teórica y contemplativa, y la actividad que le es propia, a saber, *theoría* o contemplación; en relación con ésta, los demás bienes, incluidas las virtudes morales, serían simples medios para alcanzar la verdadera felicidad. En contra de este intelectualismo excluyente atribuido a la concepción aristotélica del Bien Supremo del hombre, una interpretación inclusiva de la misma sostiene que, para el Estagirita, lo mismo que para el Platón del *Filebo*, la mejor forma de vida consiste en un «mixto». O dicho de otra manera, la mejor virtud no es tal o cual virtud, sino el conjunto de todas ellas, es decir, no sólo la sabiduría ni el conjunto de las virtudes intelectuales, sino la virtud en general, unida al placer de vivirla. Para Aristóteles, en efecto, el placer no es algo que se añade a la acción, sino la misma acción realizada sin impedimentos (*anempôdiston*) o plenamente realizada<sup>56</sup>. Es, pues, un «compuesto», como el BS de Kant, pero no como éste una especie de agragado en el que la virtud y la felicidad (es decir, el placer) se dan meramente yuxtapuestos, sino un «sistema» orgánico, como Aristóteles lo muestra especialmente en el capítulo 13 del libro VI de la *EN*. Según este *locus*, tanto la sabiduría (*sophía*) como la prudencia (*phrônêsis*) son

52. Cf. *EN*, 1097 b 24.

53. Cf. *EN*, 1098 a 7-8.

54. Cf. F. Bravo, *op. cit.*, p. 114.

55. *EN*, 1098 a 18-19.

56. Cf. *EN*, VII, 12, 1153 a 11-16.

causas de la felicidad, pero de maneras diferentes. La causalidad de la prudencia es comparable a la del médico en relación con la salud: es, pues, la causa eficiente de la felicidad, en cuanto que pone el *orthòs lógos* o recta regla que determina la «mediedad» de las virtudes morales<sup>57</sup> y organiza de ese modo la vida, «de tal modo que pueda florecer (en ella) la contemplación»<sup>58</sup>. La sabiduría, en cambio, en tanto «conocimiento consumado de los objetos más excelsos»<sup>59</sup>, ejerce una causalidad similar a la de la salud en relación con las cosas sanas<sup>60</sup>: es, en otras palabras, la causa formal de la felicidad, de tal manera que con sólo poseerla es el hombre feliz<sup>61</sup>. Causa material de la felicidad son las virtudes morales y el placer que trae consigo su ejercicio, al igual que el ejercicio de la vida contemplativa<sup>62</sup>.

Así, la teoría aristotélica de la causalidad, sutilmente aplicada a la felicidad, muestra que ésta o consiste totalmente en la *aretê*, o tiene en ésta uno de sus elementos esenciales. Y siendo así, no hay duda que, según Aristóteles, hay el deber de ser feliz; y no sólo un deber indirecto, sino un deber directo, derivado de una ley propiamente dicha. La primera razón de ello es que hablando en general, *aretê* no es otra cosa que la excelencia humana, cuya realización constituye en el sentido más estricto el *ergon*, del hombre, es decir, la tarea que le ha sido impuesta por la naturaleza que le es propia<sup>63</sup>. Es muy significativo que la definición aristotélica de la felicidad sea, desde el punto de vista estructural, una especie de calco de la definición aristotélica del *érgon* humano: si éste es el ejercicio activo del alma en conformidad con la razón, aquélla es el ejercicio activo del alma en conformidad con la virtud. En el dominio de la práctica, la verdadera racionalidad del hombre consiste en el ejercicio de la virtud. Si, pues, el *ergon* del hombre es la actividad que el hombre debe realizar por un imperativo de su naturaleza, *eudaimonía*, que es la realización de ese *ergon* es una actividad igualmente debida, o como diría Kant, un fin que es al mismo tiempo un deber. Ya hemos visto que el mismo Kant concede este *status* a la propia perfección.

57. Cf. *EN*, VI, 1, 1138 b 20.

58. R. A. Gauthier e Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, 1979, vol. III, p. 547 *ad locum*.

59. *EN*, VI, 7, 1141 a 20.

60. *EN*, VI, 12, 1144 a 5.

61. *Ibid.*, l. 5-6.

62. Cf. *EN*, 1104 b 8-9, 15-16; S. Mansion, «Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote», *Études aristotéliennes*, Louvain, 1984, p. 447; F. Bravo, *op. cit.*, p. 128.

63. Cf. *EN*, 1098 a 15 ss.

Otra razón tiene de que ver con la naturaleza de la virtud. Según Aristóteles, ésta o consiste en una mediedad (*mesotês*), o determina la mediedad o se nutre de la mediedad. En el primer caso, tenemos la virtud moral; en el segundo, la virtud intelectual de la prudencia; en el tercero, la sabiduría. Especial importancia tiene la noción de mediedad en la determinación de la virtud moral: ésta es, en efecto, «un hábito electivo que consiste en una mediedad relativa a nosotros [*en mesôtêti oûsa tê pros hêmas*] (...), tal como la determina el hombre prudente (*phrónimos*)»<sup>64</sup>. La *mesotês* es, por consiguiente, el constitutivo formal de la *êthikê aretê*. ¿Qué es, empero, la *mesotês* o mediedad? Comúnmente se la entiende como el punto medio entre dos extremos. Tratándose del carácter, es el justo medio entre el exceso y el defecto. Pero tal justo medio no ha de calcularse en absoluto, es decir, aritméticamente, sino relativamente: en relación con el agente moral, es decir, con las circunstancias en que la acción virtuosa se realiza. El justo medio constitutivo de la virtud moral consiste, según el Estagirita, en «hacer lo que se debe, cuando se debe [*hóte deî*], en las circunstancias en que se debe [*eph'hoîs deî*], para con las personas para con las que se debe [*pròs hoûs deî*], por el fin que se debe [*hoû héneka deî*] y como se debe [*hôs deî*]»<sup>65</sup>. Esta porfiada reiteración del *deî* [debe] no es simple retórica. Quiere dar a entender que el justo medio, constitutivo de la virtud moral, que es a su vez uno de los constitutivos de la felicidad, es el deber. Así lo confirma, casi explícitamente, el libro IV (3, 1121 b 12) de la *Ética a Nicómaco*: según este pasaje, el hombre pródigo, que ordinariamente cae en el exceso, si es debidamente orientado, puede llegar *eis tò méson kaì tò déon*: a la mediedad, es decir, a lo que es debido; en materia de valentía, hay una diferencia esencial entre, por una parte, el cobarde y el temerario, y por otra, el valiente: los dos primeros pecan por defecto y por exceso, respectivamente, mientras que el tercero «se mantiene en el justo medio y como debe ser [*ho dè mésôs échei kaì hôs deî*]»<sup>66</sup>. Véase cómo incluso lingüísticamente, *mésos* se acompaña constantemente de *deî* [debe, se debe]. Ahora bien, como observa R. A. Gauthier, lo que *debemos* hacer es lo que prescribe la regla moral. Y por ello escribe Aristóteles que «el justo medio es obrar como lo dice la recta

64. EN, 1107 a 1-3.

65. EN, II, 5, 1106 b 21-24; cf. III, 10, 1116 a 7; IV, 1123 b 14; 1126 b 5-6, 17-18, etc.

66. EN, III, 10, 1116 a 7.

regla»<sup>67</sup>. O como comenta el mismo Gauthier: el justo medio es «la conformidad de la acción con la regla moral».

Ello indica que la ética aristotélica, superficialmente considerada como una ética puramente teleológica centrada en la idea del *télos* del hombre, es en su núcleo fundamental una ética igualmente deontológica, estructurada en torno a la idea de lo correcto o debido o justo, es decir, de lo que se debe hacer para la consecución del *télos*. Es, pues, deontológica por ser teleológica: el *déon* al que se somete forma parte del *télos* que persigue, que es, como diría Kant, un fin que es también un deber. Podríamos, pues, formular el imperativo categórico de Kant en términos de la ética aristotélica: obra de tal modo que tu máxima de acción sea realizar, en cada uno de tus actos, el justo medio, tal como lo determina el hombre prudente. Insistamos en esta última precisión. Es *phrónêsis* (in concreto, el *phrónimos*) la que pronuncia (o es) el *orthòs lógos* o recta regla que determina el *mésos* o justo medio, constitutivo de la virtud moral, o lo que es lo mismo, de la vida moral<sup>68</sup>. Como tal, ella es la causa eficiente de la moralidad o, en términos kantianos, la Ley Moral. Ella misma es, *eo ipso*, la causa eficiente de la felicidad, que es un ideal no sólo de la imaginación, como pretende Kant<sup>69</sup>, sino también de la razón, de modo que cada elección que a ella conduce —cada *prohairesis*— es, como se lee en la *EN* (VI,2, 1139 b 5), *ê orektikòs noûs ê órexis dianoêtikê*: o un pensamiento que desea o un deseo que piensa. El Bien Supremo del hombre, es decir, la felicidad, o es bien de todo el hombre o no es bien de ninguna de sus partes. Y su búsqueda es un deber en el sentido más estricto del término, de tal manera que para la ética aristotélica más que para ninguna otra, el deber fundamental del hombre, sustentado desde todos los rincones de esa ética, es el deber de ser feliz.

67. Cf. R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1973, p. 73.

68. *EN*, VI, 1, 1138b19-20. Cf. *EE*, II, 1220b27-28; 1222a8-10; *EN*, II, 6, 1106b36 - 1107a1.

69. *Grundlegung*, Ak. 418 (Porr. 38): «weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft ist, sondern der Einbildungskraft».