¿Una sabiduría insulsa? Sobre la crítica de Kant al principio aristotélico de la μεσότης

ROGELIO ROVIRA
Universidad Complutense (Madrid)

Dedicado a Juan Miguel Palacios en su sexagésimo cumpleaños

RESUMEN. Es sorprendente que, en la clasificación de todos los principios materiales de la moralidad propuesta por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*, no figure el célebre principio aristotélico de la μεσότης. Esta omisión, que los estudiosos e historiadores de la ética no han explicado suficientemente, se basa en el rechazo radical de Kant a este principio, que expone de pasada en la *Metafísica de las Costumbres* y en las lecciones de ética. Según la crítica de Kant, el principio de la μεσότης es o inútil o una mera tautología o una regla pragmática, y no moral. Pero, en verdad, las objeciones de Kant se fundan en una idea equivocada respecto de lo que realmente sostuvo Aristóteles.

Como es sabido, en sus investigaciones sobre los fundamentos de la moral, Kant suele confrontar los resultados que obtiene no sólo con las ideas de sus inmediatos predecesores, sino también con los grandes sistemas éticos de la Antigüedad. Baste recordar a este propósito la discusión que ofrece el filósofo en la *Crítica de la Razón Práctica* de las posiciones del estoicismo y del epicureísmo respecto de la determinación del concepto del bien supremo.

Sorprende por ello que, al clasificar Kant en la obra citada «todos los principios materiales de la moralidad que ha habido hasta ahora»¹, para oponerlos en conjunto al principio práctico formal por él esta-

ABSTRACT. It is surprising that, in the classification of all material principles of morality proposed by Kant in the *Critique of Practical Reason*, the celebrated Aristotelian principle of the μεσότης does not appear. This omission, not sufficiently explained by scholars and historians of ethics, is based on Kant's radical rejection of this principle, as it is expounded in passing in the *Metaphysics of Morals* and in the lectures on ethics. According to Kant's criticism, the principle of the μεσότης is either useless or a mere tautology or a pragmatic, and non-moral, rule. But, as a matter of fact, Kant's objections rest on a misconception about what Aristotle actually held.

blecido, no haya incluido entre aquéllos el célebre principio moral de la μεσότης o del término medio debido a Aristóteles. Ya a mediados del siglo XIX, Trendelenburg, el conocido renovador del aristotelismo, señaló elocuentemente esta omisión: «Cuesta pensar que, en una tabla de los principios éticos que se tiene por completa, falte el principio de Aristóteles, el ético en sentido eminente; el hueco es grande»². Y cabe añadir que el vacío resalta todavía más cuando se repara en que Aristóteles, con su principio de la μεσότης, ha elevado al plano filosófico una idea ya presente en cierto modo en la sabiduría de la vida de los antiguos helenos. De la

recomendación del comedimiento y del recto medio como pauta del obrar se encuentran, en efecto, testimonios literarios en obras de muy diverso género anteriores a los escritos éticos del Estagirita³.

Tampoco explica Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* las razones de esta llamativa ausencia. La justificación hay que inferirla a partir de las ocasionales y no muy numerosas referencias al principio aristotélico del término medio que se hallan en otras obras del filósofo, particularmente en *La Metafísica de las Costumbres* y en las lecciones universitarias sobre la filosofía moral. La enseñanza de Kant sobre este asunto es muy simple, aunque desconcertante: el principio aristotélico no es digno en absoluto de equipararse con los principios materiales de la moralidad posibles en principio; y ello por más que el propio Kant, en reflexiones tempranas, hubiera tratado de incluirlo en el elenco de los principios que se basan en un fundamento racional de determinación de la voluntad⁴. Con mayor precisión, la posición definitiva del filósofo al respecto puede acaso compendiarse en esta fórmula: si se acepta que el principio de la μεσότης es, como quieren sus propugnadores, un principio moral, entonces es forzoso admitir uno de los dos extremos de esta disyuntiva: o es un principio imposible de aplicar o es un principio puramente tautológico; si, en cambio, no se quiere reconocer semejante disyuntiva, entonces es menester afirmar que el principio aristotélico no es propiamente un principio moral, sino una regla pragmática. En cualquiera de estos casos, por tanto, el principio del término medio es expresión de «una sabiduría insulsa» (*eine schale Weisheit*)⁵. En consecuencia, no merece en modo alguno ponerse al lado de los auténticos principios morales hasta ahora conocidos. «Si ésta es la sabiduría» —concluye el filósofo— «para cuya investigación hemos de volver a los antiguos (a Aristóteles) como a aquellos que están más

cerca de la fuente: *virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, entonces hemos elegido mal al recurrir a su oráculo»⁶.

¿Es acertada tan drástica recusación de la sabiduría práctica de Aristóteles, a la cual ni siquiera se le concede formar parte de la filosofía moral? Para responder a esta cuestión, que parece haber sido poco atendida por los estudiosos de la ética y su historia, es preciso ante todo exponer la idea que se formó Kant del principio aristotélico del término medio y examinar las razones que le llevan a sostener que este principio es o bien inútil o bien una mera tautología o bien una proposición práctica de carácter no moral. Luego, en fin, es menester cotejar la crítica de Kant con la enseñanza efectiva del Estagirita. Se mostrará entonces que las objeciones kantianas descuidan elementos esenciales de la genuina versión aristotélica del principio de la μεσότης y que, por tanto, no le alcanzan en absoluto.

I

Para comprender la concepción que se hizo Kant del principio aristotélico del término medio, basta con reparar en las formulaciones que el propio filósofo recoge de dicho principio y en la manera en que interpreta su significado.

A pesar de que entre sus libros se hallaba, según parece, una edición greco-latina de las obras de Aristóteles⁷, Kant no se basa en ningún texto de la *Ética a Nicómaco* para presentar el principio de la μεσότης. Naturalmente, este hecho habrá de tener graves consecuencias respecto del valor de las objeciones dirigidas contra el pensamiento del Estagirita. Según reconoce Kant mismo, las formulaciones de que se sirve para exponer el mencionado principio aristotélico reproducen «fórmulas muy corrientes que son clásicas en la éti-

ca»⁸. Estas fórmulas enuncian, en efecto, apotegmas latinos y máximas inspiradas en autores romanos, cuando no tomadas directamente de ellos. He aquí una lista recogida de varios pasajes de los escritos de Kant:⁹

1. *Virtus consistit in medio*, dicho que recuerda el verso de Horacio: *Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*, perteneciente al libro I de las *Epistulae*, XVIII, 9.

2. *Medium tenere beati*.

3. *Medio tutissimus ibis*, consejo que se halla en el libro II, verso 137, de las *Metamorfosis* de Ovidio.

4. *Omne nimium vertitur in vitium*, aforismo que acaso se basa en la sentencia de Séneca: *Vitiosum est ubique, quod nimium est*, que se encuentra en el capítulo IX, 6, del tratado *De tranquillitate animi* del filósofo estoico.

5. *Est modus in rebus, sunt certi denique fines —quos ultra citraque nequit consistere rectum*, versos del libro I de los *Sermones*, I, 106-107, de Horacio.

6. *Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui —ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, versos también de Horacio, que provienen del libro I de sus *Epistulae*, VI, 15-16.

¿Qué enseñan en última instancia, a juicio de Kant, las fórmulas en que se expresa el principio del término medio de Aristóteles? Según la explicación del filósofo, todas ellas coinciden en poner la diferencia entre lo bueno y lo malo morales, esto es, entre la virtud y el vicio, «en el grado de cumplimiento de ciertas máximas»¹⁰. Tomemos por caso, por utilizar el mismo ejemplo que frecuentemente aduce Kant, la máxima que ordena el disfrute de los bienes que se poseen¹¹. El principio del término medio enseñaría que sólo es moralmente bueno el goce de los bienes propios que no los retiene o conserva en demasía ni los gasta en exceso. La virtud del ahorro o de la buena economía estaría,

pues, en el término medio entre los dos vicios opuestos de la avaricia y el derroche.

Apoyado en esta interpretación, Kant propone con sus propias palabras dos formulaciones mutuamente complementarias de este principio de la *μεσότης*. A tenor de la primera formulación, que es de carácter positivo, el principio declararía: «La virtud consiste en la observancia del término medio entre dos vicios opuestos (*Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern*)»¹². Según la segunda fórmula, de índole negativa, el principio habría de querer decir: «De ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco (*Man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig tun*)»¹³.

Como ha quedado dicho, pese a su gran predicamento entre los antiguos y pese a haber sido expresamente defendido por Aristóteles, el ético por excelencia, Kant considera que el principio de la *μεσότης* es enteramente inaceptable como ley suprema de la moralidad. «El ensalzado principio (de Aristóteles) consistente en poner la virtud en el *medio* entre dos vicios, es falso»¹⁴, declara tajantemente el filósofo. Expongamos con orden las tres objeciones principales que, de manera ocasional y rapsódica, eleva Kant contra este principio.

Primera objeción: Si el principio del término medio es un principio moral, entonces, atendiendo a su formulación positiva, es por completo inaplicable. En la medida en que puede colegirse de las escasas indicaciones de Kant al respecto, el filósofo parece ofrecer dos versiones muy distintas de este reproche. La primera se refiere a nuestro conocimiento del término medio como criterio de la acción virtuosa; la segunda se basa, más bien, en la naturaleza misma de la virtud concebida como término medio.

En su primera versión, la objeción puede exponerse así. El principio de la *μεσότης* enseña, como sabemos, que la diferencia entre lo bueno y lo malo morales se halla en el grado o la medida del cum-

plimiento de ciertas máximas, según enuncia la fórmula: la virtud está en el término medio entre dos vicios opuestos. Por tanto, el conocimiento del término medio supone necesariamente el conocimiento de los extremos por exceso y por defecto entre los que se halla. Pero, a su vez, tanto uno como otro extremo no puede definirse más que por relación al término medio. Se dice, en efecto, que peca por exceso la acción realizada en grado mayor que el conveniente y que, en cambio, resulta viciosa por defecto la acción efectuada en grado menor que el conveniente. «Puesto que de este modo» —escribe Kant— «no se determina en absoluto el *grado*, y de él depende enteramente, sin embargo, que el comportamiento sea o no sea conforme al deber, no puede servir para la dilucidación»¹⁵. En razón, pues, de la necesidad de una definición mutuamente relativa del término medio y de sus extremos, el principio de la *μεσότης* es forzosamente un principio indeterminado o vago (*principium vagum*) y resulta, por tanto, inaplicable como criterio del obrar virtuoso. «¿Quién me indicará este medio entre dos extremos?»¹⁶, pregunta retóricamente el filósofo.

En su segunda versión —apenas esbozada por Kant—, la objeción resulta acaso todavía más tajante. Sabemos que, según la exégesis apuntada, el principio de la *μεσότης* define la virtud como el término medio entre dos extremos viciosos. Ahora bien, el extremo vicioso por exceso sólo puede trocarse en extremo vicioso por defecto pasando, por decirlo así, a través de la virtud. Pero si esto es así, entonces la virtud no es más que un vicio disminuido o que tiende a anularse. Si, pues, todo término medio —así cabría interpretar el reproche de Kant— es en alguna medida un vicio, el principio de la *μεσότης*, en tanto que principio del obrar moral, sólo podría ordenarnos, en rigor, que no obremos en absoluto. Es, por tanto, un principio completamente inutilizable. El filósofo de Königsberg ilustra esta objeción

tan radical con el ya mencionado ejemplo de la buena economía, esto es, del buen uso de los medios de que se dispone para vivir: «Si considero, en efecto, que entre el derroche y la avaricia está la *buen economía* como medio, y que éste debe ser el medio del *grado*, entonces un vicio no se convertiría en el vicio opuesto (*contra-rie*) más que a través de la *virtud*, y así la virtud no sería otra cosa que un vicio menguado o, más bien, un vicio que desaparece, y la consecuencia sería, en el caso presente, que el auténtico deber de virtud sería no hacer uso alguno de los medios para la vida holgada»¹⁷.

En definitiva, el principio del término medio, al menos en su formulación positiva, yerra, a juicio de Kant, en que desatiende el hecho de que la diferencia entre la virtud y el vicio no está en el grado de cumplimiento de las máximas, sino en la índole peculiar de las máximas mismas: «No es la *medida* en la ejecución de las máximas morales, sino el principio *objetivo* de ellas lo que tiene que reconocerse y presentarse como diferente, si es que el vicio ha de distinguirse de la virtud»¹⁸. Nuevamente ejemplifica Kant su tesis señalando las diversas máximas que rigen los vicios de la avaricia y el derroche frente a la virtud del ahorro: «La *avaricia* (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que éste se lleve *demasiado lejos*, sino que tiene un *principio* (máxima) completamente *diferente*, a saber, el de poner el fin de la economía doméstica, no en el *disfrute* de los bienes, sino, renunciando a él, sólo en la *posesión* de los bienes; de igual modo, no hay que buscar el vicio del *derroche* en el exceso en el disfrute de los bienes propios, sino en la máxima mala que propone como único fin el uso de los bienes que no cuida de su conservación»¹⁹.

Segunda objeción: Si el principio del término medio es un principio moral, entonces, atendiendo a su formulación negativa, es una pura tautología. Es de sobra sabido que una proposición teórica categórica es tau-

tológica cuando el concepto que hace de predicado es el mismo que el que funge de sujeto. Como las tautologías explican, si es lícito en esta ocasión el uso de este verbo, lo mismo por lo mismo (*idem per idem*), son, en rigor, juicios vacíos, que en nada contribuyen al conocimiento. Análogamente cabe decir que una proposición práctica, o sea, una proposición que contiene una determinación de la voluntad, es tautológica cuando pretende resolver una cuestión práctica, sea, por ejemplo, la cuestión: «¿Qué debo hacer?», ofreciendo como solución lo mismo que se pregunta: «Debes hacer lo que debes hacer». De ahí que Kant proponga esta expresiva definición: «Una regla tautológica es la que, debiendo resolver una cuestión, aporta una solución vacua»²⁰.

Un *principium tautologicum* de esta especie es justamente, al decir de Kant, el principio de la μεσότης. Para comprobarlo, sólo hay que considerar su formulación negativa: no se debe hacer nada con demasiada ni con escasez. En este caso, la cuestión a la que implícitamente trata de responder el principio, a saber: «¿Qué es lo que no se debe hacer?», equivale a la pregunta: «¿Qué no es bueno hacer?». Y la respuesta que se aduce repite exactamente los términos en que se formula la cuestión, pues «no hacer nada con demasiada o no hacer nada con escasez» vale tanto como «no hacer lo que, sea por exceso, sea por defecto, no es bueno». El principio de la μεσότης enuncia, por tanto, esta pura vacuidad: «No es bueno hacer lo que no es bueno hacer». Kant expone este reproche con claridad meridiana, señalando que lo mandado en el principio aristotélico y el concepto de mandato, o de deber, significan exactamente lo mismo: «La proposición: de ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco, no dice nada, porque es tautológica. ¿Qué significa hacer demasiado? Respuesta: más que lo que es bueno. ¿Qué significa hacer demasiado poco? Respuesta: hacer menos que

lo que es bueno. ¿Qué significa: *debo* (hacer u omitir algo)? Respuesta: *no es bueno* (es contrario al deber) hacer *más* o *menos* que lo que es bueno»²¹.

Tercera objeción: Si el principio del término medio es en algún sentido utilizable y no enuncia una mera tautología, entonces no es un principio moral, sino una regla pragmática. No obstante la fuerza lógica de las razones anteriores, Kant parece dispuesto a conceder incluso, por mor de su refutación definitiva del principio aristotélico, que no se acepte la disyuntiva a la que conducen en conjunto las dos objeciones examinadas. Pues, aun cuando fuera posible entender el principio de la μεσότης en un sentido que no lo haga ni inaplicable ni tautológico, la consecuencia necesaria de ello sería, según el filósofo, que semejante principio no es en absoluto de índole moral. Consideremos, por tanto, los pasos de la argumentación que conducen a esta conclusión, entresacándolos ordenadamente de las consideraciones de Kant.

Entre los opuestos contradictorios (*opposita contradictorie*) —comienza por recordar Kant— no puede haber grados ni, por ende, término medio, porque pertenecen a géneros diversos. El filósofo prusiano podría muy bien haber señalado, en beneficio de su crítica, que esta tesis la defiende expresamente el mismo Aristóteles: «La contradicción» —define el Estagirita en su *Analytica Posteriora*— es la oposición que por su propia naturaleza no tiene medio»²². Sólo puede establecerse una gradación, y determinarse acaso el término medio, entre los opuestos contrarios (*opposita contrarie*), que caen bajo el mismo género. También Kant podría haber indicado en este caso que la afirmación consignada es genuinamente aristotélica: «Puesto que los contrarios» —se lee en la *Metafísica*— «admiten algo intermedio, y algunos lo tienen, las cosas intermedias necesariamente procederán de los contrarios»²³.

Ahora bien —prosigue el razonamiento de Kant—, la virtud y el vicio son opuestos contradictorios y, por tanto, no hay grados entre ellos. «*In diverso genere* no se puede hablar» —se enseña en una de las lecciones sobre filosofía moral del pensador prusiano— «de ningún *excessus vel defectus* en la realización del deber, puesto que estos *opposita* son *in contradictorio opposita*»²⁴. No hay, en efecto, término medio entre la probidad y la vileza, ni entre la veracidad y la mentira, etc. Sólo puede haber grados en la realización de acciones que caen bajo el mismo género de deber, como los que hay entre la franqueza, o sea, el decir toda la verdad que se sabe, y la reserva, esto es, callar alguna parte de la verdad conocida, actitudes ambas que pertenecen al deber de la sinceridad, que ordena decir la verdad en todo lo que se dice²⁵.

Pero —continúa la objeción— ni el exceso ni el defecto en la realización de acciones que caen bajo un mismo género de deber puede ser nunca un vicio. Por una parte, en efecto, como reconoce Kant, «es imposible llevar a cabo más que lo que es el deber de uno, no se puede, por tanto, hacer demasiado en el deber»²⁶. Por otra parte, afirma también el filósofo, «se puede hacer en el deber de uno tan poco como sea posible, pero ello no es todavía un vicio y tampoco lo podrá ser»²⁷. Hacer, pues, un vicio del exceso y el defecto en el cumplimiento del deber es cometer una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

En consecuencia —así concluye la argumentación kantiana—, el principio de la μεσότης, supuestos, por lo demás, su aplicabilidad y su carácter no tautológico, no es en absoluto un principio moral. En efecto, al ordenarnos seguir el término medio entre dos actitudes que no pueden sino pertenecer al mismo género de virtud, la aplicación del principio supone precisamente el conocimiento de lo bueno moral. La observancia del término medio sólo será, entonces, una regla pragmática del grado adecuado de discreción (*Klugheit*)

con que hay que proceder en el cumplimiento del deber.

Las siguientes palabras de Kant, casi ocultas en un rincón de *La Metafísica de las Costumbres*, son el fundamento principal en que se apoya el curso de pensamiento que se acaba de exponer: «Entre la veracidad y la mentira (como *contradictorie opposita*) no hay término medio: pero sí entre la franqueza y la reserva (como *contrarie opposita*), cuando es verdad *todo* lo que dice quien declara su opinión, pero no dice *toda la verdad*. En ese caso, es perfectamente natural exigir del maestro de la virtud que me indique este término medio. Pero no lo puede hacer; pues ambos deberes de virtud tienen una amplitud de aplicación (*latitudo*) y lo que hay que hacer sólo se puede decidir a partir del juicio, a tenor de las reglas de la discreción (las pragmáticas) y no de las reglas de la moralidad (las morales), es decir, no como un deber *estricto* (*officium strictum*), sino sólo como un deber amplio (*officium latum*). De ahí que el que sigue los principios de la virtud puede cometer una *falta* (*peccatum*) por realizar en más o en menos lo que la discreción prescribe, pero no perpetra un *vicio* (*vitium*) por ser afecto con rigor a estos *principios*»²⁸.

II

¿Es correcta la crítica kantiana al principio del término medio propuesto por Aristóteles? Con sus reproches, Kant acierta, sin duda, al poner inequívocamente de relieve las inadmisibles consecuencias que se siguen de establecer la distinción entre la virtud y el vicio «en el *grado* de cumplimiento de ciertas máximas». Pero en sus reparos yerra Kant de todo punto al atribuir al Estagirita semejante concepción de la diferencia de lo bueno y lo malo morales. Como explicación del acierto de la crítica de Kant puede servir, tras el análisis ante-

rior, esta breve recapitulación de lo expuesto.

El principio aristotélico del término medio, concebido como un principio que pone la diferencia entre la virtud y el vicio en la medida o proporción en que se cumplen ciertos mandatos, tiene inevitablemente dos consecuencias inmediatas. Según la primera, la distinción entre lo bueno y lo malo morales habría de ser únicamente gradual. Según la segunda, sería posible practicar la virtud con exceso o con defecto, lo cual haría incurrir en vicio.

Son precisamente estas dos consecuencias del principio de la μεσότης las que constituyen, a su vez, los dos supuestos básicos sobre los que descansa la crítica de Kant examinada. En efecto, si la diferencia entre la virtud y el vicio es sólo de grado, entonces el principio del término medio es inaplicable, bien porque la definición del medio por los extremos y la de los extremos por el medio es una explicación circular, bien porque un principio moral no podría ordenar la ejecución de un semivicio, como en definitiva resulta que es la virtud. Por otra parte, si es verdad que cabe practicar la virtud por exceso o por defecto, lo cual es moralmente malo, entonces el principio que ordena no hacer ni más ni menos que lo que es bueno o bien es puramente tautológico o bien comete una μετὰβασις εἰς ἄλλο γένος, al suponer que hay grados intermedios entre los opuestos contradictorios de la virtud y el vicio.

La lógica impecable de la argumentación de Kant antes expuesta justifica, por tanto, que el filósofo no haya siquiera concedido a este principio del obrar un lugar en la clasificación de los principios prácticos materiales de la moralidad posibles en principio.

Pero ¿ha sostenido, en verdad, Aristóteles con su principio de la μεσότης que la diferencia entre la virtud y el vicio es de grado o que cabe una práctica excesiva o defectiva de la virtud? La explicación

del desacierto de la crítica de Kant, al pretender que con ella refuta el pensamiento ético de Aristóteles, requiere exponer el sentido del principio del término medio tal como se desprende de las palabras con que el propio Estagirita lo formula, bien que sólo en la medida en que baste para comprobar lo desatinado de la interpretación y de la correspondiente crítica de Kant.

El examen de un solo pasaje del libro segundo de la *Ética a Nicómaco* —que constituye acaso el núcleo de la formulación del principio de la μεσότης será suficiente para mostrar que, de manera sorprendente tras la crítica de Kant examinada, Aristóteles propone su principio del término medio como criterio del obrar moral apoyándose en un conjunto de afirmaciones que contradicen derechamente los dos supuestos básicos de la crítica kantiana. El pasaje en cuestión dice así:

«Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo. Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra»²⁹.

La enseñanza de Aristóteles contenida en este texto puede acaso exponerse, breve y ordenadamente, en las cinco tesis siguientes.

Primera tesis: De entre «las cosas que pasan en el alma», la virtud moral no es ni una pasión ni una facultad de obrar, sino un hábito. Con esta afirmación, cuya mejor defensa y comentario se encuentra en el capítulo cinco del libro segundo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles determina el género al que pertenece la virtud moral: la virtud ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) es un hábito ($\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$), o sea, una disposición permanente del alma en razón de la cual nos comportamos de cierta manera respecto de las pasiones y las acciones³⁰.

Consideremos a continuación las tesis que le permitirán al Estagirita establecer la diferencia específica de la virtud moral en tanto que hábito.

Segunda tesis: Los hábitos, y también las acciones y las pasiones, pueden ser considerados desde dos perspectivas muy diversas: la ontológica y la axiológica. Según la primera, unos hábitos, acciones y pasiones admiten el término medio y otros no lo admiten. Según la segunda, todo hábito, acción o pasión que no sea moralmente indiferente es un extremo, sea positivo, sea negativo.

Desde el punto de vista ontológico [*«desde el punto de vista de su entidad ($\text{o}\tilde{\upsilon}\sigma\iota\alpha$) y de la definición que enuncia su esencia ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)»], los hábitos, las acciones y las pasiones se distribuyen, según enseña Aristóteles, en dos grupos: los que admiten «el más y el menos» y los que no lo admiten.*

Algunos hábitos, en efecto (y lo mismo puede decirse de algunas acciones y pasiones), pueden ordenarse en un continuo según su mayor o menor intensidad cualitativa, pues en su naturaleza se entraña alguna referencia al grado o la medida. Hay, según los ejemplos de Aristóteles, actitudes tacañas, generosas o pródigas, acciones miedosas, valientes y osadas, placeres más o menos templados y placeres desenfrenados, etc.³¹. En semejante continuo cualitativo se distinguirá, por tanto, el extremo más bajo y el extremo más alto, así como un «cierto término medio» entre

ellos. Este término medio no ha de ser el absoluto o aritmético, sino el relativo a nosotros, aquel que determinaría la razón del «hombre prudente» ($\acute{o}\ \phi\rho\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\varsigma$). La célebre ilustración de Aristóteles explica perfectamente este punto: «Si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho»³².

Otros hábitos —y otras acciones y otras pasiones—, tal es la doctrina de Aristóteles, no pueden, en cambio, ordenarse en un continuo cuando se los considera desde la perspectiva ontológica. A diferencia de una acción que de cobarde pasa a ser valiente u osada en razón de la cuantía del riesgo corrido, o que de tacaña se convierte en generosa o en pródiga en razón de la cantidad de dinero o de bienes donada, la envidia o el homicidio —son ejemplos de Aristóteles—, cuya naturaleza no incluye ninguna referencia al grado o la medida, no cambian su esencia por incremento o disminución de magnitud o proporción alguna.

Desde el punto de vista axiológico [*«desde el punto de vista de lo mejor ($\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$) y del bien ($\tau\omicron\ \epsilon\acute{\upsilon}$)»], las cosas son, en cambio, distintas: todo hábito y toda acción o pasión que no sean moralmente indiferentes son extremos contradictoriamente opuestos (o son buenos o son malos), que, como tales, no admiten el término medio³³.*

Las dos tesis siguientes establecen las relaciones que, según Aristóteles, se dan entre las perspectivas ontológica y axio-

lógica desde las que cabe considerar a los hábitos, las acciones y las pasiones.

Tercera tesis: Todo hábito (y toda acción y pasión) que, desde el punto de vista ontológico, es un cierto término medio entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto, desde el punto de vista axiológico es el único extremo positivo o virtud. Dicho de otra forma: el que la bondad moral sea, desde el punto de vista del ser, un término medio relativo a dos extremos opuestos moralmente malos, no implica en modo alguno ni que la diferencia entre lo bueno y lo malo sea de grado ni que quepa obrar lo bueno con exceso o con defecto. Lo bueno moral es, desde el punto de vista del valor, algo absoluto. Nada, pues, más erróneo que la interpretación kantiana de la genuina noción aristotélica de la virtud, la cual es a la vez, desde perspectivas diferentes, término medio (μεσότης) y extremo (ἄκρότης), algo relativo y algo absoluto ³⁴.

Cuarta tesis: Todo hábito (y toda acción y pasión) que, desde el punto de vista ontológico, no es un término medio (porque es un extremo por exceso o por defecto o porque su naturaleza no admite el término medio), es, desde el punto de vista axiológico, un extremo negativo, o sea, un vicio. Nuevamente se pone de relieve con esta afirmación que la diferencia entre lo bueno y lo malo morales no es en absoluto, para Aristóteles, una diferencia de grado: la virtud es, desde la perspectiva ontológica, un término medio; el vicio no lo es nunca; la virtud es, desde el punto de vista axiológico, un extremo positivo, al que se opone contradictoriamente el vicio, que es siempre un extremo negativo por exceso o por defecto ³⁵. No se puede, por tanto, obrar lo bueno con exceso o con defecto. La caracterización kantiana del modo en que Aristóteles presenta la diferencia entre lo bueno y lo malo morales es, pues, por completo equivocada.

La última tesis aristotélica que es preciso consignar determina, a la luz de lo establecido, la diferencia específica de la

virtud como hábito y equivale, por tanto, a la formulación del principio de la μεσότης como criterio del obrar moral.

Quinta tesis: La virtud moral es el hábito electivo del término medio relativo a nosotros entre dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. O en equivalentes términos imperativos: Obra siempre de tal manera que elijas el término medio en las pasiones y en las acciones ³⁶. Esta tesis es, como se ve, consecuencia inmediata de las dos anteriores. De las relaciones ontológicas y axiológicas que rigen los hábitos, las acciones y las pasiones, se infiere como criterio seguro del obrar virtuoso la elección del término medio en las pasiones y en las acciones. En efecto, puesto que aquello que, desde la perspectiva del valor, es un extremo moralmente malo, no admite, desde la perspectiva del ser, el término medio; y puesto que aquello que, desde el punto de vista ontológico, es término medio, resulta ser, desde el punto de vista axiológico, el único extremo moralmente bueno, se sigue de modo necesario que, para obrar virtuosamente, hay que elegir el término medio en las pasiones y en las acciones.

¿No es, pues, un completo desacierto calificar de «insulsa» a una sabiduría moral que, con todas las deficiencias que pueda presentar, se apoya en el hallazgo de las intrincadas conexiones ontológicas y axiológicas que gobiernan la vida moral? ¿No merecía, en verdad, el principio aristotélico de la μεσότης incluirse en la clasificación de los principios prácticos materiales de la moralidad, acaso entre los que se basan en un fundamento objetivo interior de determinación de la voluntad?

Con su crítica del principio aristotélico del término medio, Kant ha puesto de manifiesto el desconocimiento que padecía de su genuino sentido. Ha destruido, en verdad, la pretensión de erigir en pauta moral el popular μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*. Pero sus reproches no han podido alcanzar

lo que Aristóteles, con visión genial, propone como su descubrimiento capital: que lo que por su naturaleza es un relativo tér-

mino medio (μεσότης) resulta ser, por su valor, el único extremo (ἀκρότης) absolutamente bueno en sentido moral.

NOTAS

¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, § 8, Anm. II., en *Kant's gesammelte Schriften* (citado en adelante como *Ak*), hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902-1979, V, 39.

² Friedrich Adolf Trendelenburg, *Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik* (1867), reeditado en Rüdiger Bittner und Konrad Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 409.

³ Vid. Hermann Kalchreuter, *Die μεσότης bei und vor Aristoteles*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, Tübingen, Druck von H. Laupp Jr, 1911.

⁴ Vid. Immanuel Kant, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, núm. 6625, *Ak*, XIX, 116, y núm. 6760, *Ak*, XIX, 151.

⁵ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404 Anm.

⁶ *Op. cit.*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 433 Anm.

⁷ Vid. *Verzeichnis der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und in den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector Wohnung auf dem Collegio Albertino, in Kneiphofe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen*. Königsberg, gedruckt in der Hartungschen Hof- und academ. Buchdruckerei. (Rodopi Philosophical Facsimiles, núm. 12, 1968), núm. 41, p. 11.

⁸ *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404 Anm.

⁹ Vid. *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, XVI, y II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 404 Anm., 409 y 433 Anm.; *Praktische Philosophie* Powalski, *Ak*, XXVII, 15; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 611.

¹⁰ *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404.

¹¹ Vid. *op. cit.*, II. Teil, Einl. XIII, y II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 404, 404 Anm. y 432.

¹² *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 405. Cf. *op. cit.*, II. Teil, Einl. XIII y II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 404 y 432.

¹³ *Op. cit.*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 433 Anm. En la *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 611, se encuentra esta otra fórmula: «De lo bueno no se debe hacer demasiado ni demasiado poco (*Man muß des Guten nicht zu viel und nicht zu wenig tun*)».

¹⁴ *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Op. cit.*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404 Anm.

¹⁷ *Op. cit.*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 432.

¹⁸ *Loc. cit.* Cf. *op. cit.*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404.

¹⁹ *Op. cit.*, II. Teil, Einl. XIII, *Ak*, VI, 404 Anm.

²⁰ Immanuel Kant, *Moralphilosophie* Collins, *Ak*, XXVII, 264.

²¹ *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 433 Anm. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 612.

²² Aristóteles, *Analytica posteriora*, I, 2, 72 a 12-13.

²³ Aristóteles, *Metaphysica*, X, 7, 1057 a 18-20.

²⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 612.

²⁵ No estará de más recordar en esta ocasión el célebre apóstrofe a la sinceridad que se halla en el libro de Kant sobre la religión: «*Oh sinceridad!*, Astrea que has huido de la tierra al cielo, ¿cómo hacerte volver a bajar (a ti, que eres el fundamento de la conciencia y, por tanto, de toda religión interior) desde allí hasta nosotros? Puedo conceder, aun cuando es muy de lamentar, que la franqueza (el decir toda la verdad que se sabe) no se encuentra en la naturaleza humana. Pero la sinceridad (que todo lo que se dice se diga con veracidad) ha de poder exigirse de todo hombre, y si incluso en nuestra naturaleza no hubiera ninguna disposición para ella, y sólo estuviera descuidado su cultivo, entonces la raza humana debería ser a sus propios ojos un objeto del más profundo desprecio». Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 4. Stück, Allg. Anm., *Ak*, VI, 190 Anm.

²⁶ *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 612. —A este propósito, Kant considera de todo punto falsa la interpretación literal de los versos de Horacio que le sirven de ilustración del principio del término medio: *Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui— ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. «*Sapiens* significa en este caso» —escribe el filósofo— «sólo un hombre timorato (*prudens*), que no se figura en la fantasía una perfección de virtud que, en tanto que ideal, exige, en verdad, la aproximación a este fin, pero no el cumplimiento, porque semejante exigencia excede las fuerzas humanas y encierra en su principio algo disparatado (fantástico). Pues ser demasiado virtuoso, es decir, ser demasiado afecto al deber, valdría aproximadamente tanto como hacer un círculo demasiado redondo o una

línea recta demasiado recta». *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 433 Anm.

²⁷ *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak*, XXVII, 612.

²⁸ *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, I, § 10, *Ak*, VI, 433 Anm.

²⁹ Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, II, 6, 1106 b 36-1107 a 14. (Las citas de esta obra están tomadas de la traducción española debida a María Araujo y Julián Marías). Sobre la importancia filosófica de este pasaje, particularmente de las líneas 5-8 de la página 1107 a, llamó la atención Nicolai Hartmann en su *Ethik* (Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1935, 2. Aufl.), II. Teil, V. Absch., 48. Kap., pp. 400-401, considerando que había sido durante largo tiempo insuficientemente valorado por los intérpretes.

³⁰ Cf. *Ethica Nichomachea*, II, 5, 1105 b 25-26 y *Categoriae*, VIII, 8 b 27 ss.

³¹ Cf. *Ethica Nichomachea*, II, 7, 1107 a 27 ss.

³² *Op. cit.*, II, 6, 1106 a 31-1106 b 4.

³³ El que toda $\xi\epsilon\iota\varsigma$ que no sea indiferente es un extremo axiológico, es decir, el que lo bueno y lo malo

morales sean extremos desde el punto de vista del valor, no ha de entenderse en el sentido de que sean, absolutamente, lo óptimo y lo pésimo respectivamente. Esta interpretación impediría, en efecto, que haya grados en el mal moral y, sin duda, para Aristóteles, hay acciones cuya maldad moral reviste mayor gravedad que la de otras acciones moralmente vituperables, aun siendo de la misma especie.

³⁴ Cf. Nicolai Hartmann, *Ethik*, ed. cit., p. 401.

³⁵ Repárese también en este caso que la presente tesis no supone que Aristóteles sostenga que el mal moral no admite grados. Por una parte, en verdad, lo malo moral se opone a lo bueno moral bien por exceso bien por defecto, y ocurre que unas veces el defecto y otras el exceso se opone más a lo bueno (cf. *Ethica Nichomachea*, II, 8, 1109 a 1-14). Por otra parte, como ya se ha advertido anteriormente, tanto en el caso de lo malo por exceso como en el de lo malo por defecto, hay, a su vez, acciones más o menos graves desde el punto de vista de su maldad moral.

³⁶ Cf. *Ethica Nichomachea*, II, 9, 1109 a 21-22.