

BEGOÑA ROMÁN MAESTRE

**LA COMUNIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA
PRÁCTICA DE I. KANT**

Tesis doctoral dirigida por el Dr. Artur Juncosa Carbonell.

Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teórica y Práctica
Universidad de Barcelona
Septiembre 1.993.

*A Fran y a Paco, por los buenos tiempos.
A mi familia, por la paciencia y la confianza.*

AGRADECIMIENTOS

Desearía dejar constancia de mi gratitud a todas aquellas personas que de distintas maneras me han ayudado a elaborar esta tesis: a los profesores del Departamento de Filosofía teórica y práctica y a los de la Facultad de Filosofía de la Universidad Ramon Llull, por sus ánimos y consejos, al Dr. Artur Juncosa, director de este trabajo, por su apoyo y confianza; finalmente a la Dra. Margarita Mauri, Antoni Bielsa y Carmen Corral, por sus sugerencias a lo largo de la lectura de los borradores de este trabajo, y sobre todo por su amistad.

"Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos) todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad"

Immanuel Kant.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE: LA COMUNIDAD ÉTICA

Capítulo I: El presupuesto crítico: la heterogeneidad del hombre.

- I.a. La distinción fenómeno-noúmeno.....14
- I.b. El conocimiento de sí mismo.....18

Capítulo II: El punto de partida: la descripción de la conciencia moral.

- II.a. El hecho de la razón : la ley moral.....23
- II.b. La libertad28
- II.c. La distinción entre voluntad y arbitrio: autonomía y heteronomía
.....32
- II.d. El deber y el formalismo.....41
- II.e. Respeto e interés.....59

Capítulo III: La dignidad humana y la comunidad ética.

- III.a. Tres formulaciones de una misma ley moral66
- III.b. Diferentes interpretaciones del imperativo categórico77
 - III.b.1. Interpretación analítico-legalista.....77
 - III.b.2. Interpretación utilitarista-consecuencialista: el imperativo como
trasunto de la regla de oro.85
 - III.b.3. Interpretación comunitaria90
- III.c. La comunidad como bien supremo..... 106
 - III.c.1. El bien supremo como fin final 106
 - III.c.2. Las condiciones de posibilidad del bien supremo: los
postulados 117
 - III.c.3. Fe y esperanza 133
 - III.c.4. El bien supremo comunitario..... 137

SEGUNDA PARTE: LA COMUNIDAD POLÍTICA

Capítulo I: La convivencia fáctica: necesidad del Derecho.

I.a.	Moralidad y legalidad: la distinción entre Derecho y Ética.....	145
I.b.	La insociable sociabilidad	150
I.c.	Los dos sentidos del término "derecho"	153
I.d.	El deber moral indirecto de obedecer el Derecho	156

Capítulo II: La comunidad originaria del estado de naturaleza.

II.a.	Estado de naturaleza: libertad, propiedad y comunidad originaria	160
II.b.	Las contradicciones del estado de naturaleza.....	168
II.c.	El contrato originario.....	173

Capítulo III: El estado civil: la comunidad política.

III.a.	El Estado como necesidad racional: la división de poderes.....	178
III.b.	Formas del Estado.....	182
III.c.	El ciudadano: derechos y deberes	188
III.d.	El imperativo categórico del soberano: la publicidad de las leyes	196
III.e.	Entre el iusnaturalismo y el positivismo	203
III.f.	La paz perpetua y el sucedáneo federativo.....	206
III.g.	El papel de la educación en el progreso político	213

TERCERA PARTE: LA COMUNIDAD DEL FUTURO

Capítulo I: La filosofía de la historia.

I.a.	El postulado teleológico del progreso histórico.....	219
I.b.	El progreso político y el progreso moral.....	233
I.c.	La filosofía de la historia como reflexión propiciatoria de lo práctico	243

Capítulo II: La esperanza en el progreso hacia la comunidad.

II.a.	La comunidad ética como idea regulativa de la historia	247
II.b.	Entre la filosofía de la historia y la filosofía de la religión.....	251

CONCLUSIÓN.....	257
-----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	260
--------------------	-----

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

Ende: Das Ende aller Dinge.

Erneuerte Frage: Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei.

Gr: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Idee: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

KU: Kritik der Urteilskraft.

MdS: Die Metaphysik der Sitten

Muthmaßlicher Anfang: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

OP: Opus Postumum.

Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Recensionen: Recensionen von I.G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

Reflexionen: Handschriftlicher Nachlass.

SdF: Der Streit der Fakultäten.

Träume: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.

Über den Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taug aber nicht für die Praxis.

Über ein vermeintes Recht: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.

Was ist Aufklärung?: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

ZeF: Zum ewigen Frieden.

Citamos las obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín indicando el tomo y la página, a continuación añadimos la página de la traducción española junto con la inicial del traductor (traducciones reseñadas en la bibliografía)

INTRODUCCIÓN

En la década de los ochenta los estudios sobre lo comunitario fueron aumentando considerablemente en el ámbito de la ética y de la filosofía política; se hablaba del individualismo y se colocaba la ética ilustrada como paradigma de una ética que excesivamente encerrada en el individuo olvida las dimensiones sociales y públicas. Según ese punto de vista, los ilustrados consideraban al hombre como un animal social por convención, interés, utilidad etc, pero no porque moralmente fuera necesario; Asladair MacIntyre, principal representante de esa crítica a la Ilustración, denuncia en su libro *After Virtue* el individualismo inherente a la ética kantiana y subraya la necesidad de recordar que los principios morales arraigan en una comunidad cuyos miembros comparten una misma concepción del bien¹.

Nuestro trabajo pretende romper con esa concepción mostrando que el hombre virtuoso no puede existir más que en el marco de una comunidad ética, pues el reconocimiento particular a la interna ley moral no es deslindable del respeto al hombre ni del compromiso en la construcción de un mundo comunitario. Para ello tendremos que defender la presencia de la categoría² comunitaria en la filosofía práctica de Kant de tres objeciones comunes:

1) Contra un formalismo malentendido: algunos críticos niegan que en la filosofía práctica kantiana pueda haber una preocupación por los otros, ni siquiera que haya cabida para los otros; sostienen que el reconocimiento de cualquier fin que tuviera en cuenta a los otros seres humanos tergiversaría el

¹MacIntyre, A: *After Virtue*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1.984. Hay traducción castellana por A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1.987. Véanse principalmente los capítulos titulados "Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral" y "Algunas consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado". Véase también de este autor *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London, Duckworth, 1.990, principalmente el capítulo "Tradicón contra enciclopedia: la moralidad ilustrada como la superstición de la modernidad". Hay traducción castellana por Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1.992.

²Empleamos el término "categoría" no en sentido kantiano como concepto puro del entendimiento, sino como sinónimo de noción o concepto en general.

sentido de la autonomía, del formalismo y de todo el pensamiento práctico de Kant, que si pretende ser coherente, sólo puede seguir el camino monológico.

Fue el mismo Kant quien afirmó que la necesidad práctica de obrar según el deber "no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí"³; en su filosofía se defiende la existencia de fines necesarios y esenciales ordenados por la misma ley moral como son el respeto al hombre y el propiciar la felicidad ajena, de forma que la ley moral no sólo nos enlaza con nuestra voluntad, sino, a través de ella, con las otras voluntades. La piedra angular de la filosofía práctica kantiana es, sin duda, la libertad, pero no se trata de una libertad salvaje y sin ley, sino de una libertad en armonía con las libertades de los demás en un marco comunitario bajo leyes racionales. Por consiguiente, la elección entre autonomía y comunidad es un falso dilema: la autonomía se realiza sólo en la comunidad, porque pensar correctamente por uno mismo supone pensar junto con los otros o contra los otros, en todo caso, con referencia a ellos.

La filosofía práctica kantiana sitúa al hombre ante un dilema, esta vez verdadero, ineludible: adoptar la perspectiva comunitaria o la egoísta, porque actuar moral o inmoralmemente depende de esa decisión fundamental.

2) Contra una comunidad "minimalista": aceptando en la filosofía de Kant la presencia de lo comunitario, algunos críticos piensan que se trata de una comunidad en el sentido "minimalista" del término: el reino de los fines únicamente manda abstenerse de tratar a los otros como simples medios, evitar hacerles daño, mas de ahí al mandato de instaurar una comunidad donde se trabaja con los otros y por los otros, existe una gran diferencia.

Sin embargo, tendremos que constatar que el reino de los fines es una comunidad en el sentido "maximalista" del término, dado que la ley moral no manda únicamente evitar tratar a los otros como medios, sino

³I. Kant: Gr. p. 435; M. p. 92.

fundamentalmente convivir con ellos haciendo nuestros sus fines, promoviendo su felicidad. El modelo comunitario kantiano es más que un mero agregado de agentes individuales actuando independientemente, no es una versión de la sociedad capitalista del *laissez-faire* de Adam Smith, sino que se caracteriza por una genuina reciprocidad en donde el yo sólo puede constituirse por referencia al nosotros.

3) Contra un ideal malentendido: reconociendo la importancia de la categoría comunitaria en la filosofía kantiana, se ha mantenido que dicha comunidad no deja de ser un ideal, una meta escatológica puramente nouménica sin ninguna realización fáctica en el mundo fenoménico-sensible. Si bien es cierto que algunos textos de Kant apoyarían esa conclusión, por ejemplo cuando se niega que exista en la historia progreso moral, el hecho de que se recurra continuamente al *leit-motiv* "debo, luego puedo", la afirmación de que la ley moral "determina a nuestra voluntad a conferir al mundo sensible la forma como de un todo de seres racionales"⁴, la presencia de los postulados fundamentando la esperanza de que la obligación moral tenga una actualización en el mundo fenoménico, contradice la crítica. La obligación moral sería vana si nuestras acciones morales no pudieran tener un impacto real en el mundo sensible, pero declarar ilusoria la ley moral implica declarar al hombre pasión inútil, a lo que Kant se negará en rotundo.

Para Kant la comunidad ética no es un ideal inalcanzable, sino un legítimo objeto de la esperanza humana; lo que ocurre es que el mundo comunitario resultado de la actuación moral no es jamás posesión plena; de ese modo el ideal se convierte en real porque por él el hombre va transformando el ser en deber ser.

A pesar de que Kant habla de la comunidad de los seres racionales en general -los hombres, cualquiera habitantes de otros planetas, ángeles, Dios,

⁴I. Kant: KpV, V, p. 43; M. p. 68.

todos ellos *qua* racionales-, nos ceñiremos al tema de la comunidad humana, porque pensamos que conceptos claves como deber, felicidad y bien supremo hacen especial referencia a una determinada concepción antropológica.

En la primera parte de este trabajo nos centraremos en la comunidad ética. La tercera fórmula del imperativo categórico, la que habla del reino de los fines, nos da la clave para entender qué sea una comunidad de seres dignos en los que cabe pensar a la hora de actuar moralmente, pero antes tendremos que explicar el proceso que conduce a la instauración de ese imperativo. En la segunda parte trataremos de la comunidad política. Kant reclama la necesidad de una política que, inspirada en lo moral, cree las condiciones de posibilidad para el advenimiento efectivo del reino de los fines; para ello justifica la necesidad de una federación cosmopolita de comunidades que, más allá de la mera asociación contractualista y utilitarista, fundamente lo político en un derecho innato de la persona a la libertad. La tercera parte muestra que la historia es el ámbito en el que se efectúa la unidad de lo político y lo moral, en la que se logrará sintetizar todo dualismo -moralidad-felicidad, fenómeno-noúmeno-.

Consideramos que en tiempos de relativismo, individualismo y nacionalismos mal entendidos, puede resultar de gran provecho volver a Kant (*zurück zu Kant*) rescatando el aspecto comunitario de su filosofía práctica; pero no deseamos un retorno retrógrado como si en el pensamiento de este autor se encontraran todas las claves, pues eso es la muerte de la filosofía, de la historia de la filosofía y la muerte del mismo espíritu ilustrado -atrévete a pensar por ti mismo-. Kant nos recuerda la importancia de tener ideales reguladores, modelos hacia los que tender, que tienen que ser comunitarios si han de ser propiamente humanos. Es nuestro deseo que el estudio de un autor como Kant, nos ayude a establecer la categoría de comunidad en el lugar adecuado.

Para todo ello procuramos refrendar nuestras afirmaciones con textos del propio Kant, casi siempre de sus obras más representativas, citándolas en castellano por las traducciones usualmente reconocidas, escribiendo entre paréntesis los términos alemanes cuando lo hemos considerado oportuno para la mejor comprensión.

Primera parte

LA COMUNIDAD ÉTICA

CAPÍTULO I. EL PRESUPUESTO CRÍTICO: LA HETEROGENEIDAD DEL HOMBRE

I.a. La distinción fenómeno-noúmeno

La filosofía práctica de Immanuel Kant parte del dualismo en la consideración de los objetos patentizado en la **Crítica de la razón pura**; en dicha obra se hace mención de las distintas maneras en que puede ser considerado un objeto: como cosa en sí, o como objeto para nosotros. El objeto del conocimiento es el fenómeno sometido a la estructura del sujeto cognoscente, es decir, a las formas puras *a priori* de la sensibilidad y a las categorías; el fenómeno es, pues, un objeto determinado en el tiempo por la causalidad. La cosa en sí es la condición de posibilidad del darse de los objetos, es el objeto de un entendimiento arquetípico provisto de una intuición intelectual de la que el hombre carece: la cosa en sí existe -es el tras mundo del fenómeno-, pero es incognoscible para un ser carente de intuición intelectual como es el hombre⁵.

El hombre mismo también es considerado desde esta doble perspectiva: el *homo phaenomenon* es consciente por el sentido interno de la sucesión de sus propios fenómenos psíquicos, tiene conciencia de sí como sometido al tiempo y determinado causalmente por las leyes naturales del mundo en el que vive. El hombre fenoménico no es libre y si su apercepción empírica le dice lo contrario se debe a pura ignorancia de las causas; la presunta libertad fenoménica de la que nos informa la apercepción empírica del sentido interno sería como "la libertad de un asador"⁶, que una vez ha sido accionado se

⁵Aunque podrían señalarse algunas diferencias entre los conceptos de "cosa en sí" y "noúmeno", los tomaremos como sinónimos.

⁶I. Kant: KpV, V, p. 97; M. p. 140.

creyese libre por el hecho de tener el principio de determinación en sí mismo. Así, todo lo que transcurre en el tiempo, el mismo hombre, está sometido a la causalidad natural, el momento anterior está determinado por el posterior, y no hay excepciones a esta causalidad que rige en el mundo fenoménico, contrariamente a lo que creía Hume, universal y necesariamente:

"(...) la necesidad natural, que no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo se refiere a las determinaciones de la cosa que se halle bajo condiciones de tiempo, por consiguiente, sólo a las del sujeto operante como fenómeno, y que, así pues, en este sentido los fundamentos de determinación de toda acción del mismo, yacen en lo que pertenece al tiempo pasado y no está ya en su poder (dentro de lo cual hay que comprender también sus actos ya realizados y el carácter determinable por ellos ante sus propios ojos para él como fenómeno)."⁷

No obstante, es un hecho que el hombre es un ser moral que se plantea cuestiones del tipo qué debo hacer, por ello Kant afirma que la moralidad es un hecho de la razón, algo que se constata, pero que no es el hombre fenoménico quien lo hace. Para el hombre fenoménicamente considerado no tiene cabida la moralidad, pues la pregunta específicamente moral, ¿qué debo hacer?, carece de sentido si no se supone la opción de hacer esto o aquello, de obrar o de no obrar. Es absurdo que un hombre se pregunte si debe o no envejecer puesto que no hay alternativa: está condenado a envejecer; distinta es la cuestión de si debo o no cuidar a mi padre enfermo, dado que aquí sí existe la opción de cuidarlo o no. Ahora bien, si la moralidad no es concebible sin la libertad, el sujeto de la ley moral no será el *homo phaenomenon* sino el *homo noumenon*, si hemos de admitir un ámbito de lo práctico, de "todo lo que es posible mediante la libertad"⁸, éste ámbito será el nouménico.

⁷Idem.

⁸I. Kant: KrV, A 800 / B 825; R. p. 627.

Sin embargo, se origina así una antinomia entre la tesis de que el hombre no es libre y la antítesis de que sí lo es, la razón teórica afirma el determinismo, la práctica postula la libertad, mas ni la razón teórica puede renunciar a la búsqueda de las causas, ni la práctica a la libertad:

*"De aquí nace, pues, una dialéctica de la razón, porque, con respecto de la voluntad, la libertad que se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural; y en tal encrucijada, la razón, desde el punto de vista especulativo, halla el camino de la necesidad natural mucho más llano y practicable que el de la libertad; pero desde el punto de vista práctico es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad."*⁹

La antinomia se resuelve con la distinción de las perspectivas fenoménica y nouménica: el hombre, considerado desde el punto de vista del fenómeno, no es libre, está determinado por su naturaleza específica -inclinaciones, instintos- y por la naturaleza externa, pero ese mismo hombre como cosa en sí, como inteligencia, es libre; mas no se trata de dos hombres distintos, sino de uno y el mismo considerado bajo dos puntos de vista diferentes. El mismo hombre, una y la misma voluntad, "es pensada en el fenómeno (acciones visibles) como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza, como no libre, y por otra, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley, como libre"¹⁰:

*"(...)pensamos al hombre en muy diferente sentido y relación cuando le llamamos libre que cuando le consideramos como pedazo de la naturaleza, sometido a las leyes de ésta, y que ambos, no sólo pueden muy bien compadecerse (beisammen stehen können), sino que deben pensarse también como necesariamente unidos en el mismo sujeto."*¹¹

⁹I. Kant: Gr, IV, pp. 455-456; M. p. 125.

¹⁰I. Kant: KrV, B p. XXVIII; R. p. 26.

¹¹I. Kant: Gr, IV, p. 456; M. pp. 126-127. Véase también KpV, V, p. 6; M. p.15 nota, pp. 86-87; M. p.127, pp. 223-224, M. p. 188, pp. 161-162; M. pp 223-224.

Esta doble perspectiva es la única posibilidad que vislumbró Kant para hacer comprensible que causalidad y libertad -causalidad inteligible- no se contradicen, sino que se refieren a distintos ámbitos, la naturaleza y la moralidad, que necesitan ser conceptualizados también distintamente: la causalidad posibilita la experiencia -"el conocimiento de los objetos de los sentidos, compuesto según leyes universales"-¹², y la libertad posibilita la moralidad:

" Todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad. Por eso los juicios todos recaen sobre las acciones consideradas como hubieran debido ocurrir, aun cuando no hayan ocurrido. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia, y no puede serlo, porque permanece siempre, aun cuando la experiencia muestre lo contrario de aquellas exigencias que, bajo la suposición de la libertad, son representadas como necesarias. Por otra parte, es igualmente necesario que todo cuanto ocurre esté determinado indefectiblemente por leyes naturales, y esta necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia, justamente porque en ella reside el concepto de necesidad y, por tanto, de un conocimiento a priori. Pero este concepto de naturaleza es confirmado por la experiencia y debe ser inevitablemente supuesto, si ha de ser posible la experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los sentidos, compuesto según leyes universales(...) Hay, pues, que suponer que entre la libertad y necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad"¹³

Hemos afirmado que cuando hablamos del hombre como ser moral nos referimos al *homo noumenon*, es decir, libre, ahora bien, si el noumeno o cosa en sí es incognoscible, ¿cómo sabe el hombre que es libre?, ¿qué tipo de conciencia o apercepción le permite conocerse como ser moral? El

¹²I. Kant: Gr, IV, p. 455; M. p. 125. Experiencia, en este contexto, significa conocimiento empírico. Véase también KrV B 146-47, R. p. 163 y B 165; R. p. 175.

¹³I. Kant: Gr, IV, pp. 455-456; M. p. 125.

conocimiento de sí mismo que tiene el hombre moral es un saber sin evidencia, ya que no es la apercepción empírica del sentido interno la que le permite conocerse como tal.

I.b. El conocimiento de sí mismo

De acuerdo con los principios críticos el conocimiento humano siempre ha de comenzar con la intuición sensible; con la conocida frase de la primera **Crítica** "aunque todo nuestro conocimiento empiece por la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia"¹⁴, constataba Kant que conocer es intuir y conceptualizar según nuestras estructuras *a priori* que moldeando las cosas las hacen aptas para el conocer humano. Todo ello supone que conocemos los objetos como se nos aparecen, es decir, como fenómenos, como son para nosotros, mas no como son en sí mismos.

No es distinto si el objeto a conocer es el hombre: cuando nos apercibimos por nuestro sentido interno¹⁵ -facultad que nos permite experimentarnos como sujetos de fenómenos psíquicos-, conocemos un ser existente en el tiempo, sometido a la causalidad, pero no accedemos al "verdadero yo", al yo en sí mismo, tal cual es independientemente de su aparecer. El tiempo existe en tanto que forma *a priori* de la sensibilidad del sujeto, y todo lo que en él acontece -incluidos los fenómenos psíquicos-, no es ninguna determinación del hombre en sí mismo; de esta manera, el cogito cartesiano es para Kant una vivencia fenoménica, y como tal empírica, es la experiencia de que "yo existo pensando"¹⁶:

¹⁴I. Kant: KrV, B 1; R. p. 42.

¹⁵Kant define sentido interno en *Anthropologie*, VII, § 7, pp. 140-141; G. pp. 29-30, como una conciencia psicológica inmediata por la cual "sólo podemos conocernos como nos aparecemos a nosotros mismos".

¹⁶Véase sobre el tema J.L. Villacañas: *Racionalidad crítica: Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 163.

*"Ni siquiera la intuición interna y sensible de éste (en cuanto que objeto de la conciencia), cuya determinación se representa mediante la sucesión de diferentes estados en el tiempo, es el yo genuino tal como existe en sí -o sujeto trascendental-, sino un simple fenómeno que de este ser desconocido para nosotros se da a la sensibilidad. No puede admitirse la existencia de este fenómeno interno en cuanto algo que exista en sí, ya que su condición es el tiempo, el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma."*¹⁷

Tampoco conseguimos conocer cómo somos en sí cuando tenemos conciencia de nosotros mismos, no desde la apercepción empírica, sino desde la trascendental, pura u originaria. La apercepción pura u originaria es una conciencia del entendimiento que reduce la multiplicidad de las representaciones a la unidad de un yo trascendental, condición de objetividad de todo conocimiento; pero el yo de esta apercepción sólo es "una x", un "yo pienso", que como condición de posibilidad de la objetividad es el irreductible polo subjetivo en el juego dual entre sujeto y objeto que es el conocimiento. Cada vez que intentamos objetivar al sujeto en tanto que sujeto, se nos convierte en el sujeto-objeto de la apercepción empírica, el sujeto de la apercepción trascendental, por tanto, nunca es objetivado, el yo de la apercepción originaria no se conoce a sí mismo, "sólo se hace presente como ausente"¹⁸:

" (...) no cabe decir que sea un concepto (la representación del yo), sino una mera conciencia que acompaña a todo concepto. Con este yo o él o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =x, que sólo es conocido mediante los pensamientos que son sus predicados y del cual, aparte de ellos, no podemos tener nunca el más mínimo concepto. Por eso nos movemos en un perpetuo

¹⁷I. Kant: KrV A492 / B520; R. p. 438.

¹⁸J.M Palacios: "El conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de I. Kant", *Revista de filosofía*, Madrid, 2ª serie, IV (1.981) p. 227. Véase también J. Gómez Caffarena: Del "yo trascendental" al nosotros del "reino de los fines", *Convivium*, 21 (1.966), pp. 186-192.

*círculo en torno a él, pues, si pretendemos enjuiciarlo de algún modo, tendremos ya que servirnos de su representación."*¹⁹

La apercepción originaria no es una conciencia cognoscitiva, es la conciencia de un yo que inmediatamente sabe que es, pura actividad que está a la base del yo empírico; el "*Ich denke*" no se puede conocer, la conciencia inmediata que tenemos de él es mero pensamiento de un yo pienso:

*"E incluso no le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna. Pues como por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene un concepto a priori de sí mismo, sino que lo recibe empíricamente, es natural que no pueda tomar conocimiento de sí, a no ser por el sentido interior y, consiguientemente, por el fenómeno de su naturaleza y la manera como su conciencia es afectada, aunque necesariamente tiene que admitir sobre esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que esté a su base, esto es, suyo tal como sea en sí, y contarse entre el mundo sensible, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el mundo intelectual, que, sin embargo, no conoce, con respecto a lo que en él sea pura actividad (lo que no llega a la conciencia por afección de los sentidos, sino inmediatamente)."*²⁰

El conocimiento que tenemos de nosotros mismos como fenómenos no puede fundar la posibilidad de nuestros actos morales, pues resultan de la pregunta ¿qué debo hacer?, que supone necesariamente la libertad, y el sujeto de las acciones libres permanece inexplicable al ser la causalidad de sus acciones inteligible y estar vedado al hombre el acceso cognoscitivo a tal mundo:

"La causalidad de estas acciones reside en él como inteligencia, y en las leyes de los efectos y acciones según principios de un mundo inteligible, del cual nada más sabe sino

¹⁹I. Kant: KrV, A 346/ B 404; R. pp. 330-331. El subrayado es nuestro. Asimismo es significativo el siguiente texto: "en la originaria unidad sintética de la apercepción tengo, en cambio, conciencia no de cómo me manifiesto, ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy" KrV, B 157; R. p. 170. Véase también KrV B 132; R. p.153ss.

²⁰I. Kant: Gr, IV, p. 451; M. p. 119. El subrayado es nuestro.

*que en ese mundo da leyes la razón, y sólo la razón pura independientemente de la sensibilidad. Igualmente, como en ese mundo es él, como mera inteligencia, el propio yo (mientras que como hombre no es más que el fenómeno de sí mismo), refiérense esas leyes a él inmediata y categóricamente."*²¹

El hombre no puede conocerse por su razón especulativa como es en sí mismo, pero puede concebirse, pensarse -sin ningún tipo de experiencia-, como libre²²; sin embargo, por su razón práctica se sabe libre, es éste un saber sin evidencia, un tener por cierto (*Fürwahrhalten*) que no viene por la experiencia misma del objeto, sino por el hecho de la de la ley moral en el sujeto. No es, por tanto, la razón en su uso teórico quien nos descubre al sujeto moral, sino la razón en su uso práctico, mas comprender cómo la razón pura pueda ser práctica, está más allá de las capacidades humanas.

El hombre fenoménico habita el mundo sensible, el hombre nouménico el inteligible, en el primero reina el determinismo, en el segundo la libertad. Esta heterogeneidad de lo humano explica que el hombre como ser racional se dé a sí mismo la ley que quiere -sea autónomo-, pero en tanto que ser sensible viva esa ley como deber, como obligación; mas no lo olvidemos, el hombre es siempre uno:

" Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos

²¹I. Kant: Gr, IV, p. 457; M. pp. 128-129.

²²Recordemos la importante distinción kantiana entre conocer y pensar: "Pensar un objeto y conocer un objeto no es lo mismo. En el conocimiento hay efectivamente dos partes: primero el concepto, por el cual en general un objeto es pensado, y segundo la intuición por la cual el objeto es dado; pues si al concepto no pudiese serle dada la intuición correspondiente, sería un pensamiento según la forma, pero sin ningún objeto, no siendo posible por medio de él conocimiento de cosa alguna, porque no habría nada ni podría haber nada a que pudiera aplicarse mi pensamiento." KrV, B 146; R. p. 163. Asimismo en KrV B 165; R. p. 175 se dice: "No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; no podemos conocer objeto alguno pensado a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, por cuanto es dado el objeto del mismo, es empírico."

*consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también."*²³

²³I. Kant: Gr, IV, p. 453; M. p. 121. El subrayado es nuestro.

CAPÍTULO II. EL PUNTO DE PARTIDA: LA DESCRIPCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL

II.a. El hecho de la razón: la ley moral

El punto de partida de la filosofía práctica kantiana es el análisis de la conciencia de la ley moral que al margen de cualquier especulación y explicitación filosófica tiene el hombre corriente. La **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** se compone de tres capítulos, el primero de los cuales lleva por título "Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico"; como el mismo título sugiere, el punto de partida es el conocimiento moral vulgar, es decir, el conocimiento que cualquier hombre tiene de lo que es actuar moralmente. La palabra "vulgar" (*gemein*) no es aquí en absoluto despectiva, sólo designa al hombre cotidiano, de la calle, a filosófico, que sin ser consciente de la teoría según la cual rige sus acciones sabe a pesar de ello dirigirlas; la filosofía kantiana parte de ese conocimiento vulgar, lo explicita y fundamenta, pero no instituye un nuevo principio de la moralidad:

"...no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso (...) el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar (...) porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar (...) ¿No sería, pues, lo mejor atenerse, en las cosas morales, al juicio de la razón vulgar y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, en manera completa y fácil de comprender el sistema de las costumbres y las reglas de las mismas para el uso -aunque más aún para la disputa-, sin quitarle al entendimiento humano vulgar, en el sentido práctico, su venturosa simplicidad, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de la investigación y enseñanza?"²⁴

²⁴I. Kant: Gr, V; p. 404; M. pp. 44-45. El subrayado es nuestro.

Así, el principio moral "no necesita ni que se le busque ni que se le invente; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser"²⁵, sólo los filósofos pueden dudar de la moralidad pura con la que se contrasta el contenido de la acción, pues la razón humana común la distingue claramente, "como la diferencia entre la mano derecha y la izquierda."²⁶ El hombre posee dicho "conocimiento moral vulgar" como un saber que no ha adquirido por experiencia, tampoco es un saber "innato" inculcado por Dios como "ley natural": el hombre es constitutivamente moral y eso es un hecho al mismo tiempo que indudable -todo hombre en cuanto racional tiene conciencia moral-, inexplicable, pues no se puede ir más allá de él para fundamentarlo ya que él es el fundamento.

El conocimiento moral vulgar es el proporcionado por la conciencia de la ley moral. Si nos detenemos en la descripción de este *Faktum* encontramos las siguientes características de la ley moral, condiciones de posibilidad de cualquier discurso ético²⁷:

a) Es una ley que sólo puede ser dada por la razón, ya que dicha ley es universal, común a todo el universo de los seres dotados de razón, y necesaria, es de esa determinada manera y no puede serlo de otra. Todo hombre, independientemente de la cultura en la que se haya educado²⁸, posee el conocimiento moral racional puro, que no depende del conocimiento empírico, pues nada empírico posee las características de necesidad y universal que tienen

²⁵I. Kant: KpV, V, p. 105; M. p.150.

²⁶Ibidem, p. 155; M. p. 214.

²⁷Véase S. Sevilla Segura: *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, Universidad de Valencia, 1.979, pp. 31-46.

²⁸Para una interpretación sociologista -determinista-, la moralidad depende de la cultura en la que se es educado, de modo que si la educación y la cultura fueran otras, otra sería también la moral. Kant no se refiere a las normas morales concretas que el hombre corriente aprende de la experiencia, él no se mueve en absoluto en ese nivel empírico, sino en el trascendental: habla de la moralidad, no de una moral concreta, aquélla es la que se intenta fundamentar; nuestro autor se refiere a la condición de posibilidad que hace que las normas concretas sean morales. Kant diría del planteamiento sociologista de la moralidad que como teorías empíricas explican la habilidad y sagacidad de un hombre para desenvolverse en una sociedad determinada, nada más.

los juicios morales; cuando el hombre corriente emite un juicio del tipo "no se debe mentir", no es ésa una opinión personal, sino universal -no debe mentir ningún ser racional- y necesaria -debe ser así-.

b) La ley moral es vivida por los hombres como deber, como obligación, y al mismo tiempo como libremente aceptada: deber moral y libertad son conceptos que no están reñidos porque el moral es un deber autoimpuesto.

En el segundo capítulo de la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, titulado "Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres", Kant deduce el imperativo categórico de aquel conocimiento moral del hombre cotidiano; y cuando en el tercer capítulo, "Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica", intenta explicar cómo sea posible la moralidad misma, cómo sea posible un imperativo categórico, se encuentra Kant con un escollo: al intentar ir más allá de la conciencia moral para fundamentarla, ha de reconocer que no podemos comprender por qué la ley moral obliga²⁹; el hombre está incapacitado para saber cómo la razón pura pueda ser práctica, y "todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido"³⁰; no podemos concebir la necesidad práctica incondicionada de la ley moral, dados los límites de la razón humana sólo concebimos su inconcebibilidad.³¹

Es en la **Crítica de la razón práctica** cuando Kant emplea la expresión "hecho de la razón" (*Faktum der Vernunft*) para explicar que la conciencia de la ley moral es el primer dato injustificable del que hay que partir si se quiere comprender el comportamiento moral. La ley moral es dada por la razón, no se deduce de ninguna intuición, de ninguna experiencia, es *a priori*; no podemos tener intuición de la ley, porque habría de ser sensible -único tipo de

²⁹I. Kant: Gr, IV, p. 450; M. p.117.

³⁰Ibidem, p. 461; M. p. 135.

³¹Ibidem, p. 463; M. p.138

intuición posible para el hombre-, mas si así fuera sería una ley extraída de la experiencia que no tendría la universalidad y necesidad propias de la ley moral. La ley no se desprende de algo previo como la conciencia de la libertad, pero si tuviéramos una intuición intelectual de la libertad se deduciría de ella analíticamente la ley moral, como veremos en el siguiente epígrafe de este trabajo:

"Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como dada, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (sic volo, sic jubeo)"³²

El único conocimiento que tenemos de la ley moral es nuestra conciencia de ella, el constatarla como el único hecho de la razón pura. La ley moral es un hecho de la razón pura práctica al que no se llega ni por vía empírica, ni por deducción a priori, de él se parte, es algo dado, algo primigenio carente de ulterior demostración, algo que se impone con certeza apodíctica. Por este hecho vivimos la ley moral como deber, constatamos el vínculo sintético que establecemos entre una obligación absoluta y nuestra voluntad racional:

"Además, la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, a priori, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o

³²I. Kant: KpV, V, p. 31; M. pp. 51-52. El subrayado es nuestro.

*apoyada empíricamente, y, por tanto, aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confiada por la experiencia, y demostrada así a posteriori; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma."*³³

Si comparamos este texto con el anterior, observamos que en aquél se afirma que la conciencia de la ley moral es el hecho de la razón, mientras que en éste el hecho es la ley moral misma; ¿cuál es realmente el hecho de la razón: la ley moral o la conciencia que tenemos de ella? Para contestar a esta pregunta nos remitiremos a un texto de la **Lógica** en donde se efectúa la siguiente distinción³⁴:

Todo nuestro conocimiento tiene una relación con el objeto -en tanto que se refiere a una representación-, y con el sujeto -en tanto que se refiere a la conciencia, es decir, a la representación de que hay en mí otra representación-³⁵; aplicando dicha distinción a la ley moral resulta lo siguiente: si decimos que el *Faktum* es la ley moral misma, nos referimos al objeto representado, en este caso concreto, al enlace sintético entre obligación y razón práctica o voluntad; cuando hablamos de la conciencia de dicha ley hacemos referencia al sujeto, esto es, hablamos de la representación de que hay en nosotros la representación de la ley moral. Podemos concluir, por tanto, que el hecho de la razón es la ley moral y de modo derivado, por referencia al sujeto que se representa dicha ley, la conciencia de la ley.

En resumen y como conclusión podemos afirmar que la expresión "hecho de la razón pura práctica" significa lo siguiente:

HECHO: la ley moral es algo dado, se impone por sí misma, no necesita de fundamentos justificantes y es apodícticamente cierta. La conciencia que el

³³I. Kant: KpV, V, p. 47; M. p. 73.

³⁴Seguimos en esto la sugerencia de R. Rovira: *Teología ética*, Madrid, Encuentro, 1.986, p. 85.

³⁵Véase I. Kant: *Log*, IX, p. 33.

hombre tiene de la ley moral no es más que el reconocerse como constitutivamente moral.

DE LA RAZÓN: la razón constata el vínculo entre la obligación y la voluntad la cual, como más adelante señalaremos³⁶, es la razón práctica misma.

PURA: no se encuentra en la experiencia ni en el uso empírico de la razón, sino en su uso puro.

PRÁCTICA: no se presenta ese hecho en el uso especulativo de la razón sino en el práctico, en lo que es posible por la libertad; gracias a él, la razón se descubre a sí misma como legisladora, la ley a la que se obliga, es su propia ley.

Este hecho, constatable pero indemostrable, del que partimos es suficiente para explicar la vivencia humana de la moralidad.

II.b. La libertad

Si bien es cierto que el hombre no puede conocerse más que como fenómeno, por tanto, como determinado, sí puede pensarse como libre cuando se concibe como cosa en sí, y así se considera cuando obra moralmente. Este concebirse como libre no es propiamente un conocimiento en el sentido especulativo, sino un pensamiento no contradictorio, y aunque las fuentes teóricas del conocimiento permiten la posibilidad lógica de la libertad -la pensabilidad de un concepto, la no contradicción entre sus notas características-, se requiere la posibilidad real o realidad objetiva de la libertad para poder dar razón de la moralidad en el hombre³⁷. En la **Crítica de la razón pura**, cuando se trata en la dialéctica la tercera antinomia, demuestra Kant la posibilidad lógica de la libertad; en esta primera **Crítica** la libertad es una idea de la razón, y como es propio de los conceptos racionales, no poseemos de

³⁶En III.c. de esta primera parte.

³⁷En efecto, no basta que un concepto sea pensable para que su objeto sea también real (*wirklich*).

ellos intuición sensible alguna, lo cual imposibilita la demostración de su realidad objetiva.³⁸ Con esta misma tesis continúa la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, afirmando que " la libertad es sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa"³⁹; sin embargo, cuando en el tercer capítulo de esta obra pretende el pensador alemán demostrar la posibilidad de la ley moral, parte de la libertad, lo cual resulta paradójico, pues ésta por el momento es sólo un pensamiento no contradictorio. Kant, sabiendo que es imposible concebir la moralidad sin la suposición de la libertad y conociendo la indemostrabilidad teórica de la libertad, admite la posibilidad lógica como suficiente para la realidad objetiva de la libertad; no obstante, nuestro autor fue consciente de la limitación de su argumento, de la circularidad en la que incurría: la ley moral se fundaba en la libertad y ésta en aquélla:

"Este camino que consiste en admitir la libertad sólo como afirmada por los seres racionales, al realizar sus acciones, como fundamento de ellas meramente en la idea, es bastante para nuestro propósito y es preferible, además, porque no obliga a demostrar la libertad también en el sentido teórico. Pues aun cuando este último punto quede indeciso, sin embargo, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, pues, aquí librarnos del peso que oprime la teoría"⁴⁰

El enfoque cambia con la afirmación del hecho de la razón en la **Crítica de la razón práctica**, pues entonces queda establecido que lo primario, el hecho, es la ley moral y que la libertad es la condición de posibilidad de esa misma ley, la libertad deviene postulado, exigencia de la razón práctica. De

³⁸Véase KrV, A 448 / B 476; R. pp. 409-412. Véase también R. Rodríguez García: La libertad práctica. Un problema de la "Crítica de la razón pura", Aporía, 3 (1981) 12, pp. 55-71.

³⁹I. Kant: Gr, IV, p. 455; M. p. 125. El subrayado es nuestro.

⁴⁰I. Kant: Gr, IV, p. 448; M. p.114 nota. El subrayado. es nuestro.

este modo, es la ley moral la que exige libertad, el hombre juzga "que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él"⁴¹; la exigencia es práctica y necesaria a no ser que queramos declarar al hombre "pasión inútil", pero es impensable en el marco de la filosofía práctica kantiana un hombre que deba hacer algo y no pueda. Kant rechaza la opción del empirismo ético, por ser infiel a los datos del hecho moral, mas tampoco opta por declarar falaz la conciencia moral del hombre, pues tomar por engañosa la ley moral en nosotros "despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza"⁴², y significaría renunciar a la dignidad humana.

La tercera **Crítica** va más allá y afirma que la libertad es la única idea de la razón que figura entre los hechos *-scibilia-*, definidos por Kant del siguiente modo:

"Los objetos de conceptos cuya realidad objetiva puede ser demostrada (sea por la razón pura o por la experiencia, y en el primer caso por datos teóricos o prácticos y en todos los casos, empero, por medio de una intuición que les corresponda) son hechos (res facti)"⁴³

Sin embargo, hemos de matizar que la libertad es un hecho *sui generis* dado que no tenemos ninguna intuición de él: la apelación a la experiencia supondría la negación misma de la libertad, pues aquella siempre muestra fenómenos determinados causalmente, y es imposible para el hombre la intuición intelectual del noúmeno que es el ser libre; de este modo la realidad objetiva de

⁴¹I. Kant: KpV, V, p. 30; M. p. 50.

⁴²I. Kant: MdS, VI, p. 355; C. p. 195. El subrayado es nuestro.

⁴³I. Kant: KU, V, p. 468; M. p. 388.

la libertad se demuestra por el "dato práctico" de la moralidad. Carecemos del acceso directo a la libertad, pero la ley moral es un hecho que exige necesariamente la libertad, sólo por eso puede ésta ser considerada como un hecho:

*"Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón (que en sí no es capaz de exposición alguna, y, por tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre los hechos y ésta es la idea de la libertad, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería trascendente en sentido teórico), se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a ellas, en acciones reales; por tanto, en la experiencia. Es la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia."*⁴⁴

La libertad es un concepto de la razón pura, pero es la ley moral el dato que corrobora su realidad objetiva; la ley es el hecho inmediato de la razón, a través de ella, como su condición de posibilidad, se demuestra la libertad⁴⁵. Así se explica la inevitable reciprocidad que existe entre libertad y moralidad y la afirmación de la segunda Crítica de que la ley moral es la "*ratio cognoscendi*" de la libertad y ésta la "*ratio essendi*" de la ley moral:

*"(...) la libertad es sin duda la ratio essendi de la ley moral, pero la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros."*⁴⁶

⁴⁴I. Kant: KU, V, p. 468; M. pp. 388-389.

⁴⁵A eso le llama Kant "exposición trascendental" del concepto libertad: se trata de comprobar la realidad objetiva de un concepto mostrando que es condición de posibilidad de la realidad objetiva de otro concepto ya establecido. Véase KrV, B 40; R. p. 70.

⁴⁶I. Kant: KpV, V, p. 4; M. p. 12.

La libertad es una idea trascendental de la razón, que se refiere a la espontaneidad absoluta de iniciar acciones, es una capacidad independiente de lo empírico y, por tanto, independiente de la causalidad sensible o natural. De ese modo, si la libertad trascendental práctica se dice propiamente de los seres dotados de voluntad, de los seres nouménicos pertenecientes al mundo inteligible, es absurdo pretender demostrar la libertad por la conciencia que la aperccepción empírica, psicológica, nos ofrece. La libertad propiamente se dice de la voluntad entendida en sentido amplio como sinónima de facultad de desear, lo cual se especifica en dos funciones. Aunque podría explicitarse en el resto de las obras kantianas⁴⁷, lo cierto es que la distinción entre *Wille* y *Willkür* no se encuentra en los textos anteriores a **La metafísica de las costumbres**.

II.c. La distinción entre voluntad y arbitrio: autonomía y heteronomía

La facultad de desear (*Begehrungsvermögen*), a veces denominada voluntad en sentido amplio, es la facultad de obrar en general, es decir, "la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones"⁴⁸, y se identifica con la vida, pues "la facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida"⁴⁹. Esta facultad se especifica en dos funciones: la facultad legislativa es el *Wille*, voluntad en sentido restringido, la facultad de desear como facultad ejecutiva es la *Willkür*, arbitrio o albedrío; Kant no las considera como dos facultades distintas⁵⁰, sino que la

⁴⁷Véase G.M. Hochberg: *Kant. Moral Legislation and Two Senses of 'Will'*, Washington, University Press of America, 1982.

⁴⁸I. Kant: *MdS*, VI, p. 211; C. p. 13.

⁴⁹Idem. Sobre la noción de "vida" véase también *KpV*, V, p. 9; M. pp. 18-19.

⁵⁰Entre los autores que consideran dos funciones de la misma facultad de desear se encuentran L.W. Beck: *A commentary on Kant's Critique of practical Reason*, Chicago 1.960, pp.176-181.; A.Cortina: *Estudio introductorio a La metafísica de las costumbres*: op. cit, pp XXXII-XXXVI; R. Rovira: op. cit, pp. 59-65. C. La Rocca en su artículo *La distinzione tra "Wille" e "Willkür" ed il problema della libertà*,

misma facultad de desear toma un nombre u otro según se refiera al fundamento de determinación o a la capacidad de producir el objeto mediante la acción.

La facultad de desear, en tanto que voluntad, es la razón pura capaz de determinarse libremente, la razón capaz de desear la acción y mandarla ejecutar; cuando la facultad de desear es capaz de llevar a cabo la acción se llama arbitrio, en ausencia de éste restaría el deseo sin posibilidad de ejecución (*Wunsch*).

La facultad de desear, por tanto, es una "inteligencia deseante" o un "deseo (*Begehrung*) inteligente":

*"La facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío (*Belieben*), en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama arbitrio; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama deseo. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación -y, por tanto, el albedrío mismo- se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma" ⁵¹*

La voluntad es la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes, lo cual sólo en los seres racionales puede suceder⁵², y puesto que "para derivar las acciones de las leyes se exige razón,

Eticidad y Estado en el idealismo alemán, Valencia, Natán, 1.987, pp 19-40, no toma una postura definida sobre el asunto.

⁵¹I. Kant: MdS, VI, p. 213; C. p. 16. El subrayado es nuestro.

⁵²I. Kant: Gr, IV, p. 427; M. p. 81.

resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica."⁵³ La voluntad es la capacidad de la razón de darse a sí misma leyes de forma espontánea, pues es capaz de dictar una ley por ella misma independientemente de todo; a esta característica de la razón se la denomina autonomía.

De este modo la voluntad en su función legislativa es autónoma, se da ella misma la ley que ha de obedecer, pero no es libre de dársela o no, pues la ley dotada de necesidad (*Notwendigkeit*) se nos impone como un hecho. En este sentido, podríamos parafrasear la frase sartreana y afirmar que el hombre está condenado a ser libre, condenado a tener que obedecer las leyes que él mismo racionalmente se da⁵⁴; por eso decimos que la "libertad" de la voluntad -*Wille*- no es más que autonomía.

El arbitrio es la facultad de desear considerada en su función ejecutiva, esto es, la facultad de llevar a cabo acciones. El arbitrio humano está influido, condicionado, por las inclinaciones (*Neigungen, Antriebe*), que son la "dependencia en que la facultad de desear está de las sensaciones"⁵⁵, tal "dependencia" es de afección pero no de determinación; por eso el arbitrio humano -*sensitivum liberum*- tiene la capacidad de escoger su fundamento de determinación: puede decidir determinarse por la razón -la voluntad- o por la inclinación. La libertad, en cuanto capacidad de elección del fundamento de determinación, se dice propiamente del arbitrio:

"Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que

⁵³Ibidem, p. 412; M. p. 59. Véase también de esta obra p. 459; M. p. 131; y KpV, V, p. 15; M. p. 27; pp. 24-25; M. pp. 41-42. No olvidemos que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* Kant no distingue entre voluntad y arbitrio, sino que voluntad nombra genéricamente ambas funciones de la facultad de desear.

⁵⁴No está condenado a obedecerla sino a obligarse a ello, la obediencia efectiva depende del arbitrio.

⁵⁵I. Kant: Gr, IV, p. 413; M. p. 60 nota.

sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma susceptible de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos denominar libre al arbitrio" 56

La independencia del arbitrio respecto de las inclinaciones sensibles, el no estar determinado por ellas, es la libertad negativa. Cuando el arbitrio actúa conforme a la voluntad es autónomo como aquélla, porque nada externo a la misma facultad de desear dirige el obrar; y en la opción por la determinación racional, por la autonomía, radica el concepto positivo de libertad. De esta manera, podríamos decir que el arbitrio en su libertad de iniciativa -negativa-, escoge el fundamento de determinación: si decide seguir los dictados de la inclinación, es un arbitrio libre porque elige seguir ese principio de determinación pero heterónimo, pues "otro", distinto a la misma facultad de desear -el objeto que causa placer-, le da la ley. Si el arbitrio escoge determinarse por la ley moral ordenada por la razón es "doblemente libre", pues es libre de seguir o no las inclinaciones -libertad negativa- y se rige por leyes que el propio sujeto en tanto que racional se da -libertad positiva-:

"En la medida en que la razón puede determinar la facultad de desear en general, el arbitrio -pero también el deseo- puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que puede ser determinado por la razón pura se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la inclinación (impulso sensible, stimulus) sería arbitrio animal (arbitrium brutum). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no determinado; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles. Este es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica."57

⁵⁶I. Kant: MdS, VI, p. 226; p. 33.

⁵⁷ I. Kant: MdS, VI, pp. 213-214; C. p.17.

Por tanto, con la expresión "autonomía de la voluntad" hacemos referencia tanto a la voluntad en sentido específico -*Wille*- como a la voluntad en sentido genérico -facultad de desear-.

La facultad de desear, la voluntad en sentido genérico, será autónoma cuando el arbitrio tome como fundamento determinante de su obrar las leyes que la razón pura da, gracias a lo cual la razón pura deviene práctica *de facto*. Ciertamente, si la razón pura fuese legislativa, dictara la ley pero el hombre no pudiera llevarla a cabo en sus acciones concretas -función del arbitrio-, sería una razón pura legislativa sin ninguna actuación concreta, es decir, no sería realmente una razón pura práctica, sino una facultad de desear vana. Así pues, es el arbitrio, "facultad" ejecutiva, el que convierte a la razón pura en práctica; de esta manera debe interpretarse la afirmación "debo, luego puedo", pues el "puedo" engloba tanto la libertad como la capacidad física para realizar la acción.

La autonomía es posible porque la razón es capaz por sí misma de darse leyes morales y ejecutarlas. El arbitrio, función ejecutiva de las acciones, se ocupa de las máximas por las que aquellas acciones se rigen; de forma que cuando decide el fundamento de determinación lo que hace es adoptar una máxima sobre qué fundamento de determinación escoger para sucesivas máximas. De este modo, la facultad de desear es autónoma porque la voluntad -*Wille*- legisla sus propias leyes y el arbitrio adopta como "máxima de la máxima"⁵⁸ seguirlas.

El *Wille* no puede ser más que autónomo, en tanto que facultad legislativa es espontaneidad pura, esto es, ella misma es el origen de la causalidad inteligible. Consiguientemente, si la autonomía de la voluntad es la capacidad de ésta de darse a sí misma sus propias leyes, voluntad libre y voluntad sometida a leyes

⁵⁸Tomamos la expresión de C. La Rocca: *op.cit.*, p. 26.

morales son una y la misma cosa: libertad y legislación de la razón pura -autonomía-, son conceptos trasmutables⁵⁹.

La autonomía de la facultad de desear es la relación de determinación del *Wille* sobre la *Willkür* por la cual la razón se da a sí misma la ley y la cumple. La heteronomía de la facultad de desear se produce cuando el *Wille* no ha sido el fundamento de determinación del arbitrio, cuando éste toma como principio determinante de su obrar las inclinaciones sensibles.

Sabemos de la ley moral por el hecho de la razón y de la libertad porque es la condición de posibilidad de aquélla, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Mas ahora comprendemos realmente que la libertad sea la *ratio essendi* de la ley moral, pues lo que la razón con independencia de la inclinación manda es la autonomía, el seguir las leyes que la razón espontáneamente se da: "la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad."⁶⁰ La ley moral nos ordena que seamos libres, que no sigamos más leyes que aquéllas que nosotros mismos nos demos. Pero ¿quién es ese "nosotros mismos"? Librémonos del error de Jacobi, la razón no es una instancia superior a nosotros que nos dicta despóticamente sus leyes, la razón es nuestra personalidad moral⁶¹, el yo en sí que subyace al fenoménico y habita el mundo inteligible, mundo del que nada sabemos más que es el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas, un mundo libre en el que da las leyes la razón. Ese yo procura dignidad a todo nuestro ser -no precio como ocurre con las cosas⁶²-, y un

⁵⁹I. Kant: Gr, IV, p. 450; M. p.117.

⁶⁰I. Kant: KpV, V, p. 33; M. p. 54.

⁶¹En este sentido es relevante el siguiente texto: "*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a las leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)." I. Kant: MdS, VI, p. 223; C. p. 30.

⁶²"Una *cosa* es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*)". I. Kant: MdS, VI, p. 223; C. p. 30.

contento de sí (*Selbstzufriedenheit*) inexplicables desde el punto de vista fenoménico. Por consiguiente, ser moral es sinónimo de ser libre, autónomo y racional.

Cuando seguimos las inclinaciones como fundamento de determinación devenimos seres heterónomos, determinados por los objetos que perseguimos porque vislumbramos placer, pero entonces es la inclinación -dependencia del objeto- la que nos da la norma:

"La causalidad de estas acciones (que desprecian las excitaciones sensibles) reside en él como inteligencia, y en las leyes de los efectos y acciones según principios de un mundo inteligible, del cual nada más sabe sino que en ese mundo da leyes la razón y sólo la razón pura, independientemente de la sensibilidad. Igualmente, como en ese mundo es él, como mera inteligencia, el propio yo (mientras que como hombre no es más que el fenómeno de sí mismo) refiérense esas leyes a él inmediata y categóricamente, de suerte que las excitaciones de sus apetitos e impulsos (y, por tanto, la naturaleza entera del mundo sensible) no pueden menoscabar las leyes de su querer como inteligencia, hasta el punto de que él no responde de esos apetitos e impulsos y nos los atribuye a su propio yo, esto es, a su voluntad, aunque sí es responsable de la complacencia que pueda manifestarles si les concede influjo sobre sus máximas, con perjuicio de las leyes racionales de la voluntad" ⁶³

Kant llama "facultad superior de desear" al arbitrio determinado por la razón pura práctica, al arbitrio determinado por la inclinación lo denomina "facultad inferior de desear"; en el segundo caso, cuando el arbitrio escoge como fundamento de determinación la inclinación es libre en esta decisión, pero no hay libertad positiva, pues una vez decidido el fundamento, es la inclinación, la expectativa de placer y felicidad en el objeto, la que impone el resto:

"El principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él del entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningunos otros fundamentos de

⁶³I. Kant: Gr, VI p. 457; M. p. 129.

determinación que los que son conformes con la facultad inferior de desear, y entonces, o no hay facultad superior alguna de desear, o la razón pura tiene que ser por sí sola práctica.(...) Entonces solamente la razón, en cuanto ella por sí misma determina la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad superior de desear, a la cual la facultad patológicamente determinable está subordinada."⁶⁴

Cabe precisar que la iniciativa del arbitrio de elegir el fundamento de determinación no es una libertad de indiferencia. La ley moral se le presenta como constricción, debe elegir la ley moral, y el arbitrio reconoce la autoridad de tal fundamento incluso cuando no lo adopta, aunque no elija la ley moral el deber no desaparece. La libertad de indiferencia se avala con una experiencia psicológica que nada puede decir de la auténtica libertad: sólo la libertad positiva, la causalidad inteligible de la razón, puede explicar la moralidad; ahora bien, cómo la libertad positiva sea posible es algo inexplicable, no se entiende cómo puede la voluntad constreñir al arbitrio y devenir razón pura práctica: si la razón emprendiera "la tarea de explicar cómo pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar cómo la libertad sea posible, entonces sí que la razón traspasaría sus límites"⁶⁵:

*"Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar en favor o en contra de la ley (libertas indifferentiae) -como algunos han intentado, ciertamente-, si bien el arbitrio, en tanto que fenómeno, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad negativa en nosotros; es decir, la propiedad de no estar forzados a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que noumeno, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo constriñe al arbitrio sensible, por consiguiente, no podemos exponerla teóricamente en su constitución positiva de modo alguno."*⁶⁶

⁶⁴I. Kant: KpV, V, pp. 24-25; M. pp. 41-42. El subrayado es nuestro.

⁶⁵Ibidem, pp. 458-459; M. 130, también p. 461; M. pp. 134-135.

⁶⁶I. Kant: MdS, VI, p. 226; C. pp. 33-34.

La única manera de explicar fenómenos morales tales como la imputación o el arrepentimiento radica en que el arbitrio puede decidir seguir o no la ley moral, necesaria como toda ley aunque como ley práctica que regula el ámbito del deber ser⁶⁷ no sea seguida en la experiencia práctica concreta: el hombre está condenado a darse la ley moral y a elegir de continuo el someter o no su actuación a dicha ley. La heterogeneidad del hombre (animal-racional, fenómeno-noúmeno) explica que la libertad sea propiamente autonomía y que el ser humano viva su propia autonomía como constricción (*Nötigung*), como deber (*Pflicht*) éste es el hecho de la razón:

*"(...) no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori."*⁶⁸

En eso radica lo inexplicable de la libertad, en que el hombre se dé inevitable la ley moral y se replantee continuamente someter o no su actuación concreta a dicha ley, y en ella estriba el principio del mal radical que inhiere en la naturaleza humana. Querer entender cómo sea posible la libertad es

⁶⁷Hemos de recordar que la necesidad de la ley práctica es distinta de la necesidad de la ley natural; en ésta la necesidad se refiere al ámbito del ser, a lo que acaece, es decir, que algo sea así y no pueda ser de otra manera; en la ley práctica moral, sin embargo, la necesidad se refiere a lo que debe ocurrir, esto es, se legisla el ámbito del deber ser, de ahí que la necesidad de la ley moral se refiera a que algo debe ser de esta determinada manera siempre y sin excepciones, y si no ha acontecido hasta ahora, ello no es ningún óbice para que no haya de ocurrir.

⁶⁸I.Kant: Gr, IV, pp. 407-408; M. pp. 51-52. El subrayado es nuestro.

querer entender cómo la inteligencia pueda ser deseante y mover a la acción, lo cual es incomprensible para el hombre:

*"El concepto de libertad es un concepto de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón, prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales."*⁶⁹

II.d. El deber y el formalismo

La ley es un querer necesario para el *Wille*, pero se impone como constricción y deber para el arbitrio; la obligación que caracteriza la vivencia humana de la ley moral se explica porque el hombre es al mismo tiempo que moral, un ser afectado por inclinaciones :

*"El deber moral es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un deber es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible."*⁷⁰

Así se explica la aparente esquizofrenia con que el hombre vive un remordimiento de conciencia, ya que la misma persona es juez, fiscal, abogado defensor y acusado. La ley moral autónoma es "propio querer necesario" de la razón pura, pero el arbitrio *-arbitrium liberum brutum-* en tanto que sensible, siente la llamada de las inclinaciones que pretenden ser el fundamento de

⁶⁹I.Kant: MdS, VI, pp. 26-27; C. p. 221. El subrayado es nuestro.

⁷⁰I.Kant: Gr, IV, p. 455; M. p.124. El subrayado es nuestro.

determinación del obrar y se ve constreñido por una voluntad capaz de determinarlo con leyes racionales. El *Wille* quiere la ley y por eso se la da -el deber es querer propio necesario de la voluntad-, pero al ser el hombre al mismo tiempo ser sensible, ocurre que a veces quiere lo que no debe y no quiere lo que debe; y en la moral se trata de que la facultad de desear sea autónoma, siga los dictados de la razón y se esfuerce por ser una voluntad buena.

Los hombres viven ley moral como deber, nuestra voluntad no es una voluntad santa (*ein heiliger Wille*). Así pues, el deber se dice del ser racional finito dada la índole peculiar de su arbitrio, que puede ser autónomo -cuando se determina por la razón-, o heterónimo -si el fundamento de su obrar son las inclinaciones-, aunque la razón pura práctica siempre impone el deber. Esa imposición es una coacción intelectual interior, y que ningún sujeto ni el más mezquino, deja jamás de percibir. Como el hombre tiene un arbitrio libre y sensible, puede adoptar máximas contrarias a la ley moral, por eso la ley es un imperativo, ya que éste es la fórmula lingüística de un mandato⁷¹:

*"(...) si bien se puede presuponer en el hombre, como ser racional, una voluntad pura, en cambio, como ser afectado por necesidades y por causas motoras sensibles, no se puede presuponer una voluntad santa, es decir, una tal que no fuera capaz de ninguna máxima contradictoria con la ley moral. La ley es, por consiguiente, en él, un imperativo que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad semejante con esa ley es de dependencia (*Abhängigkeit*) bajo el nombre de obligación (*Verbindlichkeit*), que significa una compulsión (*Nötigung*) aun cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva, hacia una acción, llamada por eso deber, porque un arbitrio patológicamente afectado (aun cuando no determinado por esa afección, y, por consiguiente, también siempre libre) lleva consigo un deseo que surge de causas subjetivas y por lo mismo puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro objetivo y necesita, por tanto, como compulsión moral una*

⁷¹Kant lo dice de la siguiente manera en Gr, IV, p. 413; M. p. 60: "La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase imperativo"

resistencia de la razón práctica, resistencia que puede ser denominada una coacción interior pero intelectual."⁷²

La peculiaridad del arbitrio humano de poder escoger máximas contrarias a lo que ordena la ley moral es impensable en la voluntad santa. Dios no sabe ni de deberes ni de imperativos, es una voluntad santa que no tiene un arbitrio patológicamente afectado, Dios siempre quiere la ley, y por eso no "debe", porque el deber supone una resistencia de algún tipo:

*"En la inteligencia que todo lo alcanza, el albedrío es representado con razón como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de santidad, que por eso le corresponde, lo pone por encima, si bien no de todas las leyes prácticas, sí, empero, de todas las leyes prácticamente restrictivas y, por consiguiente, de la obligación y del deber"*⁷³

Más arriba hemos afirmado que la voluntad, como función legislativa, da la ley práctica, el imperativo categórico, y la *Willkür*, al estar dirigida a la acción se ocupa de máximas⁷⁴; es importante ahora que aclaremos estos conceptos.

La ley es el principio objetivo del querer: "principio" en la filosofía práctica es la expresión de un acto de querer, y "objetivo" es aquello interpersonal, comunicable al universo de los seres racionales y válido para todos ellos -este concepto de objetividad como intersubjetividad es el único coherente en una filosofía que ha declarado incognoscible la realidad en sí-. La ley es principio

⁷²I. Kant: *KpV*, V, p. 32; M. pp. 53-54. En este mismo sentido también es relevante el siguiente texto: "El uso práctico de la razón humana confirma la exactitud de esta deducción. No hay nadie, ni aun el peor bribón, que, si está habituado a usar de su razón, no sienta, al oír referencia de ejemplos notables de rectitud en los fines, de firmeza en seguir buenas máximas, de compasión y universal benevolencia (unidas estas virtudes a grandes sacrificios de provecho y bienestar), no sienta, digo, el deseo de tener también él esos buenos sentimientos. Pero no puede conseguirlo, a causa de sus inclinaciones y apetitos, y, sin embargo, desea verse libre de tales inclinaciones, que a él mismo le pesan." I. Kant: *Gr*, IV, p. 454 ; M. pp. 123-124.

⁷³I. Kant: *KpV*, V, p. 32; M. pp. 53-54.

⁷⁴Véase nota 56.

objetivo del querer porque es promulgada por la razón, es *a priori* -universal y necesaria- y una y la misma para todas las personas. Como veremos más adelante, la ley moral será el único principio práctico capaz de fundar una comunidad ética.

La máxima, en tanto que principio subjetivo del querer, es el principio del sujeto particular, la norma que rige la acción concreta que una determinada persona desea realizar. La decisión personal ineludible en la moralidad consiste en la adopción de máximas, por eso dice Kant que la Ética no se ocupa tanto de las acciones, de su conformidad al deber -legalidad-, como de las máximas en las que radica la moralidad de esas acciones. "Subjetivo" en Kant significa lo propio de los sujetos, unas veces ese término designa los sujetos específicamente humanos -seres finitos sensibles-, otras veces designa lo privado, individual y contingente:

"Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional."⁷⁵

En todo querer -y la máxima es la expresión de un acto de querer subjetivo-, hay dos elementos indispensables: lo que se quiere, materia (*Materie*), fin (*Zweck*)⁷⁶, u objeto (*Gegenstand, Object*), -*quid* en terminología escolástica-, y el motivo, la razón (*Grund*) por la que se quiere -*cur* en latín-. Al motivo o razón le llama Kant "fundamento de determinación" (*Bestimmungsgrund*), que es también el motor (*elater animi, Triebfeder*) en seres que necesitan de una coacción interior (*innerer Zwang*). "Fundamento de

⁷⁵I. Kant: KpV, V, p. 19; M. p. 33. El subrayado es nuestro.

⁷⁶La palabra "fin" tiene en la filosofía kantiana varios significados, como más adelante veremos, pero el fin del que aquí se habla es sinónimo de materia empírica u objeto deseado.

determinación" traduce literalmente la expresión latina "*ratio determinans*", motivo último por el que queremos algo, y es último en dos sentidos: es el motivo jerárquicamente más importante en el orden de prioridad de las razones por las que se quiere algo, y es motivo suficiente, es decir, basta que exista este motivo para que el deseo tenga lugar. De ese modo, rigurosamente hablando, podemos afirmar que fundamentos de determinación, , sólo hay dos: el placer que un objeto causa satisfaciendo la inclinación y la ley de la razón. Pues bien, la moralidad de las máximas radica en el hecho de que el arbitrio adopte la máxima de que sus máximas sean objetivas, esto es, que decida que los principios que rijan sus acciones sean válidos para todos los sujetos: una máxima es moral si además de ser subjetiva -válida para el sujeto- puede ser también objetiva -válida para todos los seres racionales-, lo que equivale a decir que una máxima es moral si además de ser máxima subjetiva puede ser ley universal.

Sin embargo, sólo si el fundamento de determinación de la máxima es el puro respeto al deber, si el arbitrio escoge por fundamento de determinación la razón -máxima de la máxima-, puede la máxima ser ley universal. Si el fundamento de determinación es el placer la máxima no puede ser universal, pues la inclinación al placer supone dependencia de las sensaciones, las cuales al ser particulares y contingentes nada universal y necesario como una ley pueden ofrecer. La razón es lo único que puede dotar de objetividad a un principio porque la razón es lo común a todos los hombres:

*"Lo esencial de todo valor moral de las acciones está en que la ley determine inmediatamente la voluntad. Si la determinación de la voluntad ocurre en conformidad con la ley moral, pero sólo mediante un sentimiento de cualquier clase que sea, que hay que presuponer para que ese sentimiento venga a ser un fundamento de determinación suficiente de la voluntad, y por tanto no por la ley moral misma, entonces encerrará la acción ciertamente legalidad, pero no moralidad. Ahora bien, si por motor (*elater animi*) se entiende el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya por naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva, se deducirá de aquí:*

*primero, que a la voluntad divina no se puede atribuir motores algunos, pero que el motor de la voluntad humana (y del ser racional creado por aquel Dios), no puede ser nunca otro que la ley moral, y por consiguiente, el fundamento objetivo de determinación tiene que ser siempre y por sí sólo al mismo tiempo el fundamento subjetivo suficiente de determinación de la acción, si ésta no ha de responder solamente a la letra de la ley, sin encerrar el espíritu de la misma."*⁷⁷

De este modo el valor moral de una acción reside en el principio subjetivo que guía su ejecución y, por tanto, en la máxima que el arbitrio adopta: únicamente el valor universal de la máxima tiñe de moralidad la acción; si una máxima además de ser subjetiva -particular-, puede ser ley objetiva -válida para el universo compuesto por todos los seres racionales-. Sólo cuando cumplimos el deber -legalidad de las acciones según la letra de la ley- y por deber -según el espíritu o intención de la ley- tienen nuestras acciones valor moral. Hemos de destacar que somos nosotros quienes decidimos qué motivos sean los determinantes, es nuestro arbitrio el que adopta libremente "la máxima de la máxima" de determinarse por la razón o por el placer. La libertad es el "motivo" último por el cual el hombre decide escoger como fundamento de determinación la razón o el placer, somos nosotros quienes decidimos ser autónomos o heterónomos:

*"(...) la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)"*⁷⁸

⁷⁷I. Kant: KpV, V, pp. 71-72 ; M. pp. 107-108. El subrayado es nuestro.

⁷⁸I. Kant: Religion, VI, pp. 23-24; M.M. p. 33.

La inmoralidad radica en la heteronomía, en que el arbitrio siga como fundamento de determinación el elemento patológico⁷⁹, el placer que satisface la inclinación, ya que las máximas que de ella se originan nunca serán leyes universales. La inmoralidad, por tanto, radica en la adopción de la máxima, mas como esa decisión depende de nosotros, nos son imputables las acciones, somos responsables de ellas. En consecuencia, el orden correcto de todo querer moral es el siguiente: el arbitrio humano decide libremente someterse a la ley, decide que sea la ley moral vivida como deber lo que le determine a obrar, queriendo entonces la acción por deber (*aus Pflicht*).

Resulta necesario distinguir entre el deber entendido en el sentido genérico de obligación -deber formal- y la acción debida que es el contenido concreto obligatorio -deber material-⁸⁰; esta distinción dilucida que Kant unas veces defina el deber como la acción obligada y otras como la obligación misma⁸¹. De este modo, el sujeto lleva a cabo la acción -el deber- que la ley moral ordena porque decide determinarse por aquella ley, esto es, que "hacer el deber por deber" es realizar una acción porque es ordenada por la razón.

Es importante dejar claro que el concepto de deber como obligación -deber formal-, alude a la vivencia específicamente humana de la ley moral, siendo por ello un concepto totalmente "antropológico". La ley moral es válida para todos los seres racionales, pero sólo los seres humanos finitos -al estar afectado

⁷⁹Resulta evidente que entendemos el término "patológico" etimológicamente, como sinónimo de pasión; patológico en Kant siempre denota aquello cuyo fundamento de determinación es la inclinación, con lo cual es un término peyorativo en una filosofía práctica que trata de lo que es posible por la libertad.

⁸⁰Sobre esta distinción que no es explícita en Kant véase R. Rodríguez: *La fundamentación formal de la Ética*, Tesis doctoral de la Universidad Complutense, Madrid, 1.983, p. 66 y p. 86.

⁸¹Como ejemplificación de esta distinción recogemos las siguientes definiciones de deber, la primera (a) se refiere al deber formal, la segunda (b) al material:

a) "deber es la necesidad de una acción por respeto al deber" I. Kant: Gr, IV, p. 400; M. p 37. El subrayado es nuestro.

b) "deber es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación" I. Kant: MdS, VI, 222; C. p. 29. El subrayado es nuestro.

Sobre otras definiciones de deber véase I. Kant: KpV, V, p. 80; M. pp. 118-119, pp. 82-83; M. p. 121-122, y p. 86; M. p. 126.

su arbitrio por las inclinaciones- la viven como deber; sin embargo, no por ello es el deber un concepto empírico. En efecto, el dato primero de la moralidad no es el deber deduciéndose de él la ley, sino al revés, hay ley moral y el hombre por su específica constitución la vive como deber; el fundamento esencial del deber es la necesidad incondicionada de la ley moral para todo ser racional, sin esa necesidad no existiría para el hombre constricción alguna⁸². Por eso afirma Kant que la ley moral es objetiva -válida para todos los seres racionales- y el deber como obligación es un concepto subjetivo, ya que se refiere a seres sensibles que no quieren necesariamente determinarse por dicha ley. Ahora bien, la acción debida -deber material- que se desprende de la ley moral, será la misma para todos los seres racionales, sea esta acción impuesta por constricción -hombres- o deseada sin resistencia -voluntad santa-.

Kant ha fundamentado el principio moral partiendo de los datos de la conciencia moral del hombre común, universalidad y necesidad de la ley y el deber, por ello se enfrenta con las concepciones filosóficas que intentan fundamentar la moralidad sin considerar dichos datos. Todas esas éticas pueden englobarse bajo los términos "éticas heterónomas" o "éticas materiales", porque pretenden fundamentar la ley moral en una materia u objeto deseado. En efecto, principios materiales son aquéllos que pretenden explicar la moralidad humana apelando a un objeto deseado por el placer que causa y al que denominan bien. Según Kant dichos principios no pueden explicar más que la habilidad (*Geschicklichkeit*)⁸³ humana en el logro de ciertos objetos o la prudencia (*Klugheit*) y sagacidad en conseguir la felicidad (*Glückseligkeit*) a

⁸²Véase sobre el tema R Rodríguez: *La fundamentación formal de la Ética*, op. cit, pp. 134-135.

⁸³La habilidad supone reglas para el logro de fines en general (técnica) la sagacidad da consejos para el logro de la felicidad (pragmatismo); mientras que la sagacidad y la habilidad sólo pueden mandar hipotéticamente la moralidad da leyes que ordenan categóricamente. Véase I. Kant: *Gr*, IV, pp. 415-417; *M*. pp. 62-65. Por supuesto prudencia no tiene el sentido aristotélico-tomista de virtud intelectual que decide el término medio de las pasiones. Kant entiende por prudencia el saber pragmático sobre los medios dirigidos a un fin y como tal no forma parte de la moralidad. Véase M.Mauri Álvarez: *Bien humano y moralidad*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 225-240; P. Aubenque: *La prudence chez Kant*, *Revue de Métaphysique et de morale*, 80 (1.975) pp. 156-182.

cuya búsqueda estamos abocados por ley natural. Kant considera que el hombre por naturaleza busca la felicidad, la satisfacción de sus necesidades, pero como la felicidad depende de las sensaciones placenteras, que siempre son particulares y contingentes, resulta que todo hombre cuando busca prioritariamente el placer obra por amor patológico a sí mismo, por egoísmo:

*"Ahora bien, la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la felicidad y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo. Así, pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto, son completamente de una misma clase, en tanto en cuanto todos ellos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad."*⁸⁴

Además, el objeto del deseo varía no sólo de un hombre a otro, sino también a lo largo de la vida de una misma persona; cuando se obtiene el objeto deseado suele suceder que no proporciona el placer que habíamos pensado o ya no nos satisface como antes, y nuestro deseo, entonces, requiere un nuevo objeto. La felicidad es un anhelo universal, todos los hombres queremos ser felices, pero es un error considerarla ley práctica universal, pues aunque como anhelo sí sea universal, no lo es el objeto que lo satisface; tal objeto es la propia satisfacción, la cual es a menudo incompatible con la satisfacción de otro y encontrar una ley universal de la felicidad, "una ley que rijan todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, a saber, de coincidencia entre todas, es absolutamente imposible."⁸⁵ La felicidad, como satisfacción de las inclinaciones, es -parafraseando el título de la famosa película- como el "oscuro objeto del deseo", porque no sabemos *a priori* en qué consiste a ciencia cierta eso llamado felicidad y que estamos condenados a desear:

⁸⁴I. Kant: KpV, V, p. 22; M. pp. 37-38.

⁸⁵I. Kant: KpV, V, p. 28; M. pp. 46-47.

"Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear. Pues la satisfacción con toda su existencia (...) es (...) un problema que le ha planteado su naturaleza finita misma porque tiene necesidades; y esas necesidades conciernen la materia de su facultad de desear, es decir, algo que se refiere a un sentimiento subjetivo de placer o dolor que se halla a la base, por el cual se determina lo que él necesita para estar contento con su estado. (...) aun cuando el concepto de la felicidad se halla en todo caso a la base de la relación práctica de los objetos con la facultad de desear, no es, sin embargo, más que el título general de los fundamentos de determinación subjetivos y no determina nada específico, mientras que en esa tarea práctica no se trata más que de eso y no puede ella de ningún modo ser resuelta sin esa determinación."⁸⁶

Se podría alegar que quizá haya un objeto universal de deseo, válido para todos los seres racionales y que pudiera fundamentar la ley moral; Kant esgrimiría en contra que la coincidencia en el objeto del deseo sería pura casualidad, pues seguiría dependiendo de la sensación de placer, siempre particular, contingente, individual, *a posteriori* e incapaz de fundar ley práctica alguna. Contrariamente a lo que piensan los utilitaristas, aunque se llegara a un acuerdo acerca de lo que todos consideraran un bienestar económico social, ese bienestar no se podría confundir nunca con la felicidad, pues la satisfacción de las necesidades e inclinaciones es algo privado que sólo puede sentir uno mismo, y en qué haya de depositar cada cual su felicidad es algo que sólo incumbe a la propia persona, pues la felicidad depende del sentimiento de placer y dolor, y el sentimiento es lo subjetivo en una representación, "lo que no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento"⁸⁷:

⁸⁶I. Kant: KpV, V, p. 25; M, pp. 42-43. También es significativo el siguiente texto: "(...)como un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o de un dolor (que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales), si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su máxima, no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*) como ley, resulta que no puede tal principio proporcionar nunca una ley práctica." I. Kant: KpV, V, pp. 21-22; M. p. 37. El subrayado es nuestro.

⁸⁷I. Kant: KU, V, p. 188; M. p. 89.

" En qué haya de poner cada cual su felicidad. es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno. e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de las necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por lo tanto, objetivamente un principio práctico muy contingente que, en distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y, por consiguiente, no puede nunca proporcionar una ley; porque en el apetito de felicidad no se trata de la forma de conformidad a la ley, sino solamente de la materia, a saber, si puedo esperar placer y cuánto placer puedo esperar siguiendo la ley."⁸⁸

El principio material basado en la felicidad es un principio objetivamente contingente, porque varía de un hombre a otro, al mismo tiempo que subjetivamente necesario, en tanto que seres sensibles, perseguimos por ley natural la felicidad⁸⁹. Pero el principio del amor a sí mismo -de la felicidad-, no explicará nunca el hecho del arrepentimiento o la constrictión, pues la máxima del amor a sí mismo aconseja, en cambio la ley de la moralidad manda, y "hay una gran diferencia entre aquello que se nos aconseja y aquello a que somos obligados"⁹⁰, sobre todo porque los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer aun en contra de la inclinación⁹¹:

"Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, entonces digo (primeramente): ese principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío (Willkür) es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama placer en la realidad de un objeto. Así pues, debió ese placer ser

⁸⁸I. Kant: KpV, V, p. 25; M. pp. 42-43.

⁸⁹Constatemos como aparecen aquí las dos nociones de "subjetivo" que se manejan en la filosofía práctica de Kant: unas veces lo subjetivo es lo absolutamente individual y privado (el sentimiento de placer y dolor), otras veces subjetivo es lo propio de la especie humana (sujetos dotados de receptividad sensible)

⁹⁰I. Kant: KpV, V, p. 36; M. p. 59.

⁹¹I. Kant: Gr, IV, p. 416; M. p. 65.

*presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío. Pero de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse a priori si estará ligada con placer o dolor o si será indiferente. Así, pues, en tal caso el fundamento de determinación del albedrío tiene siempre que ser empírico y, por tanto, también el principio práctico material que lo suponía como condición."*⁹²

En la moralidad -autonomía- la acción es querida por sí misma y no como medio idóneo para lograr el objeto placentero -materia-, si ése fuera el caso se produciría heteronomía, habría precepto para la voluntad pero no ley:

*"Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como condición de su posibilidad, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad entonces no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas."*⁹³

Se ha dicho con excesiva frecuencia que la ética kantiana no es material sino formal porque carece de contenidos, de una materia de la voluntad; la afirmación es falsa si por formal se entiende carente de contenidos. La ética kantiana se opone, y por eso es formal, a que cualquier objeto, materia o fin sea el fundamento determinante de la voluntad, pero no se trata de prescindir de todo objeto, pues siempre se quiere o se debe algo.

Kant no rechaza las inclinaciones porque denigre al hombre carnal⁹⁴. La ética kantiana elimina los objetos -la materia, los fines- y el placer que conlleva su relación con el sujeto, sólo en tanto que fundamento de determinación de la facultad de desear, como motor, pero el placer no desaparece es tanto que

⁹²I. Kant: KpV, V, p. 21; M. pp. 36-37. El subrayado es nuestro.

⁹³I. Kant: KpV, V, p. 33; M. p. 55. El subrayado es nuestro.

⁹⁴Esto afirman los que interpretan la ética kantiana por el pietismo y austeridad de su autor, añadiendo que esa ética carece de calor humano, que es una ética fría y "masculina". Véase J.L. L. Aranguren: Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant, y E. Guisán: Immanuel Kant: una visión masculina de la ética, en el colectivo Esplendor y miseria de la ética kantiana, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 23-28 y pp. 167-196 respectivamente.

efecto del logro del objeto deseado por deber; una vez se haga lo que se debe el sujeto experimentará el placer que los objetos reportan (no somos insensibles, ni hay ningún deber de serlo), pero no realiza la acción por aquel placer⁹⁵. Ser moral no es ni ser mártir, ni masoquista, ni frío, ni distante, es sencillamente no actuar por sentimientos -aunque sí con ellos-. Los sentimientos son ajenos a la razón, se pueden controlar, transformar, pero ni crear ni destruir; si la moralidad se fundase en ellos, si actuáramos por amor patológico a los hombres el día que por circunstancias varias dejáramos de sentir ese amor, dejaríamos de actuar moralmente⁹⁶:

"El amor es cosa del sentimiento (Empfindung), no de la voluntad, y yo no puedo amar porque quiera, pero todavía menos porque deba (ser obligado a amar); de ahí que un deber de amar sea un absurdo(...)"

Hacer el bien a otros hombres en la medida de nuestras facultades es un deber, los amemos o no, y este deber no perdería ningún peso aunque tuviéramos que hacer la triste

⁹⁵Recordemos que la facultad de desear siempre conlleva algún tipo de placer: "(...) necesariamente placer y dolor va unido con la facultad de desear (sea que este placer, como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, como en la superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral)" I. Kant: KU, V, pp. XXIV-XXV; M. p. 77.

⁹⁶También son significativos los siguientes textos para constatar que en Kant no se condena moralmente el placer:

"Llámase interés a la satisfacción (Wohlgefallen) que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma." I. Kant: KU, V, p. 204; M. p. 102. El subrayado es nuestro.

"El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquél al que ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el *orden moral*." I. Kant: MdS, VI, p. 378; C. p. 227.

Si bien es cierto que en las primeras obras, creemos que por una necesidad didáctica de claro rechazo de las filosofías del *moral sense* dominantes en su época, Kant dio más peso a lo que podríamos llamar cierto estoicismo, matices de apatía e insensibilidad de algunos textos bien pueden respaldar esa interpretación y explicar la reacción de Schiller y Schopenhauer. Sirvan como ejemplo los siguientes versos de Schiller: "Gerne dien'ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin".

Pero en la obra *La metafísica de las costumbres*, una vez la labor de fundamentación de la ética ya está hecha, encontramos un Kant más cercano al epicureísmo. Kant no buscaba la apatía estoica, sólo quería poner las cosas en su debido sitio: Schiller se equivocaba.

Sobre la importancia del placer en la ética kantiana véanse los artículos: A. Bielsa Drotz: Deseo y placer en la teoría kantiana de la acción, *Convivium*, IV (1.993), pp. 65-88; N. Bilbeny: El "pathos" oculto de la ética kantiana, *Pensamiento*, 48 (1.992) 192, pp. 385-402.

*observación de que nuestra especie no es apropiada, por desgracia, cuando se la conoce más de cerca, para que pueda juzgársela como particularmente amable."*⁹⁷

Por eso Kant distingue entre amor patológico y amor práctico: el primero es el amor que depende del sentimiento, el amor práctico depende de nosotros en tanto que es posible por la libertad, es hacer el bien a los demás por deber, éste es el único amor que puede ser ordenado⁹⁸.

Si bien es cierto que el fundamento de determinación y no el objeto es el criterio para discernir qué máxima y con ella qué materia será moral, es falso que la ética kantiana sea un formalismo vacío, pues la materia siempre está presente -y con ella el placer que ésta conlleva-. Lo que no se acepta en esta ética "formal" es el cambio en el orden de determinación: es la voluntad quien determina el objeto y no al revés; es más, si la moralidad dependiese del objeto el hombre bueno precisaría conocimiento del mundo, necesitaría prudencia y habilidad adquiridas por experiencia, sin embargo el hombre corriente sabe cuál es su deber del mismo modo que conoce la diferencia entre la mano derecha e izquierda:

*"Lo que haya que hacer, según el principio de la autonomía del albedrío, es facilísimo de conocer sin vacilación para el entendimiento más vulgar; lo que haya que hacer bajo la presuposición de heteronomía del mismo es difícil, y exige conocimiento del mundo; es decir, lo que sea deber, se ofrece a todo el mundo por sí mismo, pero lo que produzca verdadera y duradera ventaja, está siempre, si esta ventaja ha de ser extendida a toda la existencia, rodeado de oscuridad impenetrable, y exige mucha prudencia para acomodar, aunque sea sólo de un modo soportable, la regla práctica regida por la ventaja, con los fines de la vida, mediante hábiles excepciones. La ley moral, empero, ordena a cada uno el cumplimiento más puntual. Así, pues, el juicio de lo que haya de hacerse, según ella, no debe ser tan difícil que no sepa aplicarlo al entendimiento más común y menos ejercitado, hasta sin conocimiento del mundo."*⁹⁹

⁹⁷I. Kant: MdS, VI, pp. 401-402; C. p. 257.

⁹⁸Véase I. Kant: Gr, IV, p. 399; M. p. 37.

⁹⁹I. Kant: KpV, V, p. 36; M. pp. 59-60. El subrayado es nuestro.

Al considerar al hombre nouménicamente nos situamos en el ámbito del deber ser y de la autonomía, nos interesa el deber por el respeto que nos causa la ley y actuamos por imperativos categóricos. Así afirmamos que el hombre está determinado por la libertad -está condenado a ser libre-, en cuanto que la ley moral necesariamente manda a todos que seamos autónomos. La ley, seguida o no, está siempre presente en nosotros y no menoscaba su valor en tanto que ley el hecho de que sea o no obedecida, lo que se menoscaba es el valor moral de las acciones y con él la dignidad de la persona, el valor de la persona misma.

Cuando consideramos al hombre fenoménicamente, hablamos de un hombre que se deja llevar por las inclinaciones que buscan el placer: si es la inclinación la que determina la facultad de desear -facultad inferior-, es la dependencia del objeto, en cuanto representado en la conciencia con perspectivas de placer, y no el propio sujeto, la que dicta la norma. En este caso nos situamos en el dominio del ser, en el dominio de lo empírico, en el que lo "otro" que el propio, verdadero yo -personalidad- da la ley; estamos, entonces, en el ámbito de la heteronomía donde la razón es una "esclava de las pasiones". En este ámbito la razón se limita a ser razón instrumental, apta únicamente para disponer los medios que reporten placer. Cuando el fundamento de determinación son las inclinaciones, el obrar humano se rige por imperativos hipotéticos, por mandatos que ordenan una acción si y sólo si el sujeto quiere la condición, cuya aceptación dependerá de las expectativas placenteras que el sujeto vislumbre¹⁰⁰, pero entonces no hablamos de moralidad ni de libertad, y

¹⁰⁰Pensemos, por ejemplo, en el imperativo que pudiera dar un sacerdote de "no debes mentir si quieres salvarte"; esa orden de no mentir tiene sentido si la persona que acude al sacerdote quiere salvarse, y quiere esto último porque la perspectiva de la salvación se le presenta como reconfortante, como placentera, de lo contrario el sacerdote quedaría perplejo. Este ejemplo de una conducta religiosa basada en imperativos hipotéticos remarcar la tesis fundamental de *La religión dentro de los límites de la mera razón*: la religión debe seguir a la moralidad, sólo así serán categóricos sus imperativos, de otro modo se cae en la superstición y el fariseísmo.

ninguna consideración sobre la personalidad nouménica se hace necesaria. Evidentemente, esta manera heterónoma de obrar explica la búsqueda de la felicidad por parte del hombre, pero no su moralidad.

Como vemos, la crítica a las éticas materiales se centra en que no explican el conocimiento moral vulgar, punto de partida de la investigación moral; no explican la pretensión de universalidad y necesidad del juicio moral, ni el malestar moral de aquél que realiza una acción eficaz en el logro del placer, y no dan razón del hecho de que haya personas que sientan un contento de sí ante acciones que claramente no les reportan ningún placer sensible, sino más bien su privación:

-Frente al deber, la felicidad es deseo natural, careciendo, por tanto, de sentido un mandato a hacer lo que ya por naturaleza se desea.

-Frente a la libertad y la autonomía, la felicidad es una búsqueda necesaria del objeto que satisface la inclinación del hombre, que como ser sensible le afectan; si nos regimos por el principio de la felicidad caemos en el ámbito de la heteronomía donde el objeto da la norma.

-Frente a la universalidad la más absoluta privacidad concierne a la felicidad, pues qué haya de hacer feliz a un hombre sólo él puede saberlo y puede ser incompatible con lo que otro, o él mismo en otro periodo de su vida, desee; lo único universal es la ley natural del anhelo de felicidad.

-Frente a la necesidad la contingencia de los vaivenes de los placeres predomina en el ámbito de lo material.

Concluye Kant, que todas las tentativas que le precedieron de explicar el obrar moral humano no han conseguido su propósito, pues dan razones de comportamientos humanos pero no del obrar específicamente moral; la razón de ello es que para estas éticas existe un objeto bueno -porque satisface la inclinación, la cual sea del tipo que fuere, siempre es sensible¹⁰¹- que precede a

¹⁰¹Véase por ejemplo el siguiente texto de I. Kant: KpV, V, pp. 22-23; M. pp. 38-39:

la ley moral¹⁰², y de él se deriva lo que haya de hacerse.

Sin embargo el pensador alemán recuerda que al no poder extraerse de una inclinación nada universal y necesario que obligue a todos los sujetos, las éticas materiales pueden formular principios prácticos de índole más o menos general, sus conclusiones serán altamente probables a base de inducciones empíricas, pero nunca explicarán la ley -universal y necesaria-moral:

"-Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se erige como principio la eudemonía (el principio de la felicidad) en vez de la eleuteronomía (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la eutanasia (la muerte dulce) de toda moral." 103

El obrar que la Ética debe fundamentar va acompañado de dos insustituibles adjetivos: moral, es decir, sometido a leyes que regulan el ámbito de lo que debe ser, y humano, esto es, el obrar de seres finitos que no siempre quieren lo que deben querer, seres que viven la ley moral como un mandato incondicionado, como un imperativo categórico.

"Hay que admirar como hombres, por lo demás agudos, pueden creer encontrar una diferencia entre la facultad de desear inferior y la superior en que las representaciones que están enlazadas con el sentimiento del placer tengan su origen en los sentidos o en el entendimiento. Pues cuando se pregunta por los fundamentos de determinación del deseo y se coloca éstos en un agrado que se espera de alguna cosa, no importa nada de dónde proceda la representación de ese objeto placentero, sino sólo qué cantidad de placer proporciona(...).Las representaciones de los objetos pueden ser todo lo diferentes que se quiera, pueden ser representaciones del entendimiento y hasta de la razón, en oposición con las representaciones de los sentidos, sin embargo, el sentimiento del placer, mediante el cual tan sólo propiamente constituyen esas representaciones el fundamento de determinación de la voluntad (el agrado, el deleite que se espera y que impulsa la actividad a la producción del objeto) es de una misma clase, no sólo porque nunca puede ser conocido más que empíricamente, sino también porque afecta una y la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto de otro fundamento de determinación, más que por el grado."

¹⁰²A ese cambio de perspectiva se la ha llamado la revolución copernicana de la ética, según Kant no es el objeto considerado bueno quien dicta la ley sino a la inversa; véase J.R Silber: *The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined* en el colectivo *Kant. A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1968, pp. 260-290.

¹⁰³I. Kant: *MdS*, VI, p. 378; C. p. 227.

En las éticas materiales sólo se tiene en cuenta la facultad inferior de desear, el arbitrio heterónomo determinado por la representación de la realidad de un objeto placentero; ahora bien, si no hay más fundamentos de determinación que los materiales no hay razón pura práctica, por tanto, no hay moralidad, pero dado que ésta es un hecho, resulta que la ley moral debe ser un principio práctico formal. Cabe entender por "formal" es aquello no es material, la sola "idea"¹⁰⁴ de lo que sea un principio práctico, una ley:

*"Ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual ellos se capacitan para una legislación universal, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas."*¹⁰⁵

Y, efectivamente, eso es lo que se desprende de lo dicho anteriormente: las máximas son morales cuando además de máximas pueden ser leyes o, cuando además de ser principios subjetivos del querer pueden ser principios objetivos, cuando sirven al sujeto individual que las mantiene y a todos los seres racionales, o lo que es lo mismo, cuando además de máximas pueden ser leyes, con lo cual es la mera forma de ley la que sirve como criterio moral para juzgar las máximas; sin embargo eso sólo ocurre cuando se deja al margen la llamada de las inclinaciones y se asume el punto de vista racional común a todos los sujetos, cuando olvidamos al individuo -egoísta- y nos convertimos en persona.¹⁰⁶

¹⁰⁴Evidentemente, no en el sentido kantiano como concepto de la razón sino como esencia, aquello que hace que una cosa sea esa cosa y no otra.

¹⁰⁵I. Kant: KpV, V, p. 27; M. p. 45. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁶Reservamos el término "individuo" para el hombre fenoménico volcado en sus inclinaciones, en sus apetitos sensibles totalmente privados; adoptamos el de "persona" para hablar, como Kant lo hizo, del hombre en sí, inteligencia, que sale de su solipsismo sensible y forma parte de un mundo en el que necesariamente se relaciona con otros seres también racionales.

Así pues, si la máxima es individual, válida solamente para expresar el querer subjetivo-individual, será inmoral; si la máxima al mismo tiempo puede ser ley universal, es decir, máxima asumible por todos los seres racionales, entonces no será inmoral -puede ser moral o amoral-. Dicho con la terminología que vamos acuñando: si la máxima es personal, asumida por un ser racional que sigue los dictados de su razón, la máxima puede ser moral porque puede ser ley. Eso es lo que quiere decir el imperativo categórico kantiano en la que se llama, entre los intérpretes de Kant y siguiendo la exposición de Paton¹⁰⁷, la primera fórmula del imperativo categórico: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal."¹⁰⁸

Cuando la máxima sea meramente máxima, es decir, cuando haga referencia al querer del sujeto en tanto que individuo, en tanto que sujeto particular, será inmoral; sólo cuando la máxima pueda al mismo tiempo (*zugleich*) ser ley, la máxima puede ser moral¹⁰⁹. Esto implica que sólo la mera forma legisladora de la ley puede proporcionarnos el criterio de la moralidad, y esa forma es la posibilidad de universalidad.

II.e. Respeto e interés

El respeto (*Achtung*) es un sentimiento (*Gefühl*) de una índole peculiar porque está causado por la misma ley moral. Kant llama sentimiento a "la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación"¹¹⁰, el sentimiento es lo subjetivo -privado-, y no contiene

¹⁰⁷H.J. Paton: *The Categorical Imperative*, London, Hutchinson & Ltd, 1.947, pp. 130-131.

¹⁰⁸I. Kant: *Gr*, IV, p. 421; *M*. p. 72.

¹⁰⁹Basta que una máxima no sea universalizable para ser declarada inmoral, pero la universalidad es sólo criterio negativo, pues las máximas universales pueden ser morales o amorales, por eso es necesario completar el imperativo categórico con las otras formulaciones. Volveremos sobre este tema en el capítulo III de esta primera parte.

¹¹⁰I. Kant: *MdS*, VI, pp. 211-212; *C*. pp 13-14.

ninguna referencia al objeto para su posible conocimiento. El respeto es un sentimiento intelectual -producido por la razón- y no patológico -producido por la inclinación- pero no deja de ser sentimiento. Este sentimiento de respeto producido por la razón no sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral, sino que es el motor (*Triebfeder, elater animi*) para hacer de esta ley el fundamento de determinación de la máxima¹¹¹. En efecto, el respeto no fundamenta la ley moral -como en la filosofía del *moral sense*-¹¹², porque ésta se fundamenta en sí misma como *Faktum der Vernunft*, tampoco sirve este sentimiento para juzgar las acciones porque de las sensaciones de placer o displacer ningún criterio objetivo puede obtenerse. Así pues, el respeto es el efecto de la ley moral sobre el sujeto, efecto consistente en mover al arbitrio para que tomando interés en la ley se determine por ella, es decir, para que el arbitrio adopte la máxima de que sus máximas sean queridas por ser debidas. De este modo y refiriéndose al sentimiento que la ley causa, el deber se define como la necesidad de una acción por respeto a la ley.

La ley causa en el hombre sensible un sentimiento que niega poder de determinación a las inclinaciones e incita como motor a seguir la ley, pero tal motor no es causa, sino efecto de la presencia de la ley en nosotros. De ahí que Kant afirme que lo que determina la facultad de desear es objetivamente la ley y subjetivamente el respeto a esa ley, con ello quiere decir que la ley necesariamente la da el *Wille* a todos los sujetos racionales, pero para que esa objetividad de la ley sea efectiva en la acción concreta, es decir, para que el *Wille* determine realmente al arbitrio en la ejecución de una acción, constriñéndole a adoptar la máxima de que sus máximas sean por deber, se necesita un sentimiento que combata los impulsos sensibles:

¹¹¹I. Kant: KpV, V, p. 76; M. p. 113. El subrayado es nuestro.

¹¹²Shaftesbury o Hutcheson, por ejemplo, ven en el sentimiento la causa de la moralidad, para Kant, por el contrario, la ley precede como causa al sentimiento de respeto.

"El concepto del deber exige, pues, a la acción objetivamente, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, subjetivamente, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado conforme al deber y por deber, es decir, por respeto hacia la ley, siendo lo primero (la legalidad) posible aun cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad; lo segundo, empero (la moralidad), el valor moral tiene que ser exclusivamente puesto en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley."¹¹³

El respeto es un sentimiento de doble faz: por un lado es un sentimiento negativo, causa humillación al rechazar el ímpetu de las inclinaciones a querer ser fundamento de determinación, ahogando cualquier pretensión del "amado yo" -egoísmo-. Por eso se define el respeto a la ley como "la conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a las inclinaciones, sólo empero, por la propia razón."¹¹⁴ Por otra parte el respeto es al mismo tiempo un sentimiento positivo, pues no puede humillar a las inclinaciones más que venerando la ley moral -a la que Kant denomina santa y sagrada-, que al ser sentida por el hombre como su legislación propia -autonomía- le eleva el espíritu y es capaz de proporcionar dignidad a la personalidad moral, lo cual le procura contento de sí mismo (*Selbszufriedenheit*): frente al "amado yo" de la apercepción empírica que busca la felicidad, la personalidad inteligible busca la dignidad:

"Así pues, como sumisión a una ley, es decir, a una orden (que indica coacción para el sujeto sensiblemente afectado), no encierra placer alguno, sino más bien en esa medida dolor en la acción en sí. Pero, por el contrario, como esa coacción está ejercitada sólo por la legislación de la propia razón, encierra también elevación y el efecto subjetivo en el

¹¹³ I. Kant: KpV, V, p. 81; M. pp. 119-120.

¹¹⁴I. Kant: KpV, V, p. 80; M. p. 118.

*sentimiento, en cuanto su única causa es la razón pura práctica, puede por tanto llamarse meramente aprobación de sí mismo en consideración de esta última, ya que se conoce uno como determinado a ello, sin interés alguno, sólo por la ley y tiene una conciencia en adelante de un interés enteramente distinto, producido así subjetivamente, que es puro práctico y libre"*¹¹⁵

La ley moral causa en nosotros respeto, mientras que los objetos suscitan inclinaciones ante la perspectiva de placer que provocan, por eso el respeto se aplica sólo a personas y no a los objetos; de este modo el respeto propiamente se dice no tanto de la ley como de la persona. Efectivamente, el respeto no se aplica nunca a cosas, por éstas podemos sentir inclinación, hacia los animales incluso amor y terror, pero no respeto¹¹⁶, éste sólo se dice de las personas: el término final del respeto es la dignidad del hombre como fin en sí.¹¹⁷

Se precisa en seres sensibles, como son los humanos, que no quieren necesariamente la ley moral, un sentimiento que les haga tomar interés en dicha ley. El respeto "produce un interés (*Interesse*) en la observación de la ley moral"¹¹⁸ y por eso "el interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley"¹¹⁹; por el respeto el sujeto no obra por interés en un objeto placentero, sino que toma interés en la misma ley moral. De este modo se define interés como "un motor de la voluntad en cuanto es representado por la razón"¹²⁰: la ley causa el respeto que provoca interés en la adopción de máximas morales

¹¹⁵Ibidem, pp. 80-81; M. p. 119.

¹¹⁶Véase I. Kant: KpV, V, p. 76; M. p. 113.

¹¹⁷Véase J. Gómez Caffarena: Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, *Pensamiento*, 34 (1.978) pp. 69-71.

¹¹⁸I. Kant: KpV, V, p. 80; M. p. 118.

¹¹⁹I. Kant: Gr, IV, p. 401; M. p. 40 nota.

¹²⁰Hay otro sentido de "interés" en Kant que denomina el objetivo último de la razón, el bien supremo, pero no es el sentido que el término tiene en este contexto.

gracias a lo cual la razón se hace práctica tornándose en causa determinante del obrar:

"Del concepto de un motor surge el de un interés, que nunca es atribuido a un ser como no tenga razón, y significa: un motor de la voluntad en cuanto es representado por la razón. Puesto que la ley misma tiene que ser, en una voluntad moralmente buena, el motor, así en el interés moral un interés de la sola razón práctica, puro y libre de los sentidos. Sobre el concepto de un interés fúndase también el de una máxima. Ésta, pues, es sólo moralmente verdadera cuando descansa en el mero interés que se toma en la observación de la ley."¹²¹

Cabe matizar que la voluntad humana puede tomar interés en algo sin que por ello obre por interés. Si se actúa por deber se hace "desinteresadamente", en el sentido de que la acción no pretende nada más allá de su misma realización, sólo se efectúa por seguir el mandato moral, no como medio para lograr la satisfacción privada del sujeto. De esta forma si tomo interés en algo me interesa la acción porque es debida, exigida por la razón, pero si obro por interés me interesa el objeto de la acción porque me es agradable. Kant llama interés práctico al interés en la acción e interés patológico al interés en el objeto de la acción. Si práctico es lo que es posible por la libertad, la libertad sólo es posible por la moralidad y ésta tiene como fundamento de determinación la razón, se deduce entonces que práctico es lo racional. El interés práctico es el interés moral en tanto que la voluntad depende de principios que ella misma se da como razón pura práctica. Por eso el interés práctico es necesario en cuanto que para obrar hay que querer la ley moral, querer que supone un optar por la razón que me impone respeto; en este caso obramos tomando interés en la acción, y queremos la acción porque es un deber: tomar interés en la acción debida implica "querer el deber", sentir el respeto por la ley moral que el *Wille* presenta al arbitrio como tarea; tiene que

¹²¹I. Kant: KpV, V, p. 79; M. p. 117.

haber un interés por la ley moral, pues a pesar de que la ley se viva como deber, optamos por el deber frente al placer:

"Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios."¹²²

Kant también define "interés" como la relación que guardan entre sí el fundamento de determinación y la materia u objeto querido¹²³; aplicando esa definición al interés moral o práctico racional podemos decir que es la relación entre el respeto causado por la ley moral -fundamento de determinación subjetivo-, y el objeto -la acción misma-.

En el interés patológico la razón no es más que una esclava de las pasiones; efectivamente, en este interés el fundamento de determinación es el placer y la acción es un mero medio para conseguir la satisfacción de las inclinaciones. La razón funciona aquí como una calculadora, programa las medidas oportunas que se han de adoptar para conseguir el placer que el objeto pueda proporcionar. El interés patológico sólo puede fundamentar preceptos pragmáticos incapaces de explicar la moralidad. Cuando el hombre obra por interés obedece a imperativos hipotéticos, quien da las órdenes no es el yo autónomo que se dicta la ley moral, sino la ley de la naturaleza a la que el hombre en tanto que ser sensible está sometido; ahora bien, como el interés patológico supone que el fundamento de determinación del arbitrio son las inclinaciones, resulta que cuando el hombre obra por interés obra egoístamente: obrar por interés es lo mismo que obrar heterónomamente.

¹²²I. Kant: Gr, IV, p. 460; M. p. 133.

¹²³I. Kant: MdS, VI, p. 212; C. p. 15.

Cuando tomamos interés en la acción actuamos autónomamente, sentimos nuestra dignidad como personas y un contento de nosotros mismos por haber obrado así, queremos la acción por ella misma sin esperar nada ulterior por puro respeto a la ley, y queremos la ley porque la respetamos al imponérsenos como sagrada, como santa; obramos, entonces, por un imperativo categórico, incondicionado y rotundo. Es inexplicable saber cómo y por qué nos interesa la ley moral, conocer cómo un pensamiento puede producir una sensación placentera y dolorosa; lo que sí sabemos es que no porque la moralidad nos interese tiene validez para nosotros sino al revés, interesa porque es válida¹²⁴.

Como ocurría con el deber los conceptos de respeto, interés y máxima contraria a la ley, son propios de la moralidad humana, no se pueden aplicar a una voluntad santa, pero no son conceptos empíricos porque no se extraen de la experiencia, sino del *Faktum* de la razón en un ser sensible; todo hombre por el mero hecho de serlo será finito y limitado y se precisarán esos conceptos para entender su moralidad:

"Pero los tres conceptos, el de un motor, el de un interés y el de un máxima, no pueden ser aplicados más que a seres finitos. Pues todos ellos presuponen una limitación de la naturaleza de un ser, pues la constitución subjetiva de su albedrío no concuerda por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica; una exigencia de ser empujado por doquiera a la actividad, porque un obstáculo interior se opone a esa actividad. A la voluntad divina no pueden, pues, ser aplicados."¹²⁵

¹²⁴Véase I. Kant: Gr, IV, p. 460; M. p. 133, y KpV, V, pp. 79-80; M. p. 118

¹²⁵I. Kant: KpV, V, p. 79; M. p.117-118; véase también Gr, IV, p. 413; M. p. 60 nota y pp. 459-460; M. p.132 nota.

CAPÍTULO III. LA DIGNIDAD HUMANA Y LA COMUNIDAD ÉTICA

III.a. Tres formulaciones de una misma ley moral

Cuando al pasar del conocimiento moral vulgar a la reflexión filosófica se intenta una deducción de lo descubierto en la conciencia moral vulgar, advertimos que la ley engloba elementos materiales: de la forma misma de la moralidad se desprende un contenido axiológico que es fin objetivo de la voluntad. Los contenidos valorativos no aparecen sólo en **La metafísica de las costumbres** donde se hace el puente hacia la vivencia ética más directa, sino que la presencia de una materia *a priori* ya aparece en **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** y en la segunda **Crítica**. Nosotros consideramos, contrariamente a A. Heller¹²⁶, que en la formulación más "formal" del imperativo categórico ya está implícito el valor supremo de la ética kantiana, el valor absoluto del hombre como sujeto de la ley moral, por eso es posible defender una visión más unitaria del pensamiento kantiano de la presentada por dicha autora; rechazamos igualmente la posición de M. Scheler cuando apela a una ética material de valores acusando a la ética kantiana de carecer de ellos¹²⁷. Pero veámoslo detenidamente.

Podemos retomar la clasificación que Paton hace de las distintas versiones del imperativo categórico¹²⁸, distinguiendo cinco formulaciones:

La fórmula I se refiere a la ley y abarca las formulaciones de la ley universal y de ley natural. La fórmula I es "obra sólo según una máxima tal

¹²⁶A. Heller: La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant, **Crítica de la Ilustración**, Barcelona, Península, 1.984, p. 25 afirma que: "(...) cabe hablar, a la luz de *La Metafísica de las costumbres*, sin temor a equivocarnos, de otra ética de Kant, no draconiana sino solónica." El subrayado es nuestro.

¹²⁷Véase M. Scheler: **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, Bern, Francke Verlag, 1.980; hay traducción por H. Rodríguez Sanz: **El formalismo en la ética y la ética material de los valores**, Madrid, Revista de Occidente, 1.942.

¹²⁸H. J. Paton: *op. cit.*, p. 129.

que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"¹²⁹, y la Ia es "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"¹³⁰. La fórmula II es la del fin en sí que reza "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"¹³¹. La fórmula III abarca la fórmula de la autonomía, que dice que actuemos de manera que "la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora"¹³², y la fórmula IIIa es la del reino de los fines: "todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines"¹³³. A pesar de esta distinción Kant insiste en que las tres formulaciones lo son de una misma ley moral, y que sólo aluden a tres aspectos distintos de ella.

En la primera fórmula (I y Ia) el elemento destacado es la posibilidad de ser ley, bien universal, bien natural, y aunque el adjetivo con el que se califica la ley sea distinto en absoluto lo es su significado: ley se toma aquí en sentido formal, es decir, como un principio práctico- válido para un universo de seres racionales. El adjetivo "universal" es un mero epíteto, puesto que la ley o es universal y necesaria -"sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, universalmente válida"¹³⁴-, o es sólo un principio general. El motivo por el cual la máxima moral haya de poder

¹²⁹I. Kant: Gr, IV, p. 421; M. p. 72, en alemán: "handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde"

¹³⁰Ibidem, p. 421; M. p. 73, "handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte."

¹³¹Ibidem, p. 429; M. p. 84, "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

¹³²Ibidem, p. 434; M. pp. 91-92, "Deine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne"

¹³³Ibidem, p. 438; M. p. 98, "Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre."

¹³⁴I. Kant: Gr, IV, p. 416; M. p. 65.

ser ley universal, no es prurito kantiano de querer vivir en un mundo ordenado *more geometrico* donde todo se halla regido por leyes, sino que surge de la misma descripción de la vivencia moral: el hombre corriente vive la moralidad como un mandato incondicional para él y todos los seres racionales. En torno al adjetivo "natural" han de hacerse algunas precisiones. Se pueden distinguir en los textos de Kant dos sentidos de la palabra "natural": naturaleza en sentido general "es la existencia de las cosas bajo leyes"¹³⁵, y éstas pueden ser de dos tipos, o son leyes naturales -naturaleza en sentido restringido, es decir, conjunto de fenómenos- regidas por la causalidad, o leyes morales regidas por la libertad. Si tomamos natural en sentido amplio, ley natural es un principio objetivo que rige necesaria y universalmente -en el universo de los fenómenos o de los noúmenos-, con lo cual no decimos nada distinto de ley "a secas", o de "ley universal". Pero si tomamos ley natural en sentido restringido ésta se refiere al ámbito de los fenómenos regidos por la causalidad, entonces, como sucede en la fórmula Ia, se hace necesaria la introducción de la expresión "como si" (*als ob*), porque la llamada a hacer de nuestras máximas leyes naturales es una llamada a actuar "como si" nuestra acción creara un mundo fenoménico regido por las leyes de nuestra voluntad.

La fórmula II, la que habla de las personas como fines en sí, parece que subrepticamente nos introduce un objeto, un fin, una materia, el hombre como un valor absoluto, que está más allá de la mera forma de ley, lo cual parece contradecir lo afirmado en la crítica a las éticas materiales. ¿Cómo se introduce este valor absoluto o fin en sí? En la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** Kant arguye la afirmación del hombre como un fin en sí del siguiente modo:

¹³⁵I. Kant: KpV, V, p. 43; M. p. 68.

"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 práctica.

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta a aquella voluntad;" ¹³⁶

Como puede apreciarse, Kant no realiza una deducción del hombre como fin en sí, como valor absoluto, sencillamente pasa de suponer un valor a afirmarlo. Esa manera de proceder, pasando de un "suponiendo" a un "yo digo", además de carecer de rigor es impropia de un autor como Kant obsesionado por las deducciones trascendentales de sus conceptos, por eso hemos de encontrar los eslabones que faltan en esas deducciones para, en el caso que nos ocupa, descubrir cuáles son las bases sobre las que se fundamenta la afirmación del hombre como fin en sí, como valor absoluto. Para comenzar son necesarias dos aclaraciones: por un lado, discernir los diferentes sentidos que tienen los términos "objeto", "fin" y "materia", por otro, demostrar que la afirmación del hombre como fin en sí ya está implícita en las formulaciones más formales del imperativo (I y Ia).

Se pueden distinguir tres acepciones de las nociones de "objeto", "materia" y "fin" en la filosofía kantiana, aunque siempre remiten al término del querer (*quid*):

a) Fin fundamento:

En la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** Kant se pregunta por el fundamento de un imperativo categórico, descrito pero no justificado, y hasta que no llega a la afirmación del fin en sí no considera haberlo logrado. El hombre sólo obra por fines, quiere algo por alguna razón, esa razón la quiere por algún otro motivo, y si no hubiera un fin absoluto el

¹³⁶I. Kant: Gr, IV, p. 428; M. pp. 82-83. El subrayado es nuestro.

proceso de los deseos sería infinito, todos los fines serían relativos, con lo cual no habría imperativo categórico que mandase rotundamente, pero la ley moral en nosotros es un hecho de la razón. El fin fundamento es lo que en último término **debe** proponerse el sujeto porque es un objeto necesario de la voluntad, es el fin del agente que siempre está presente en el obrar moral. El fin fundamento es el fin que todos los hombres han de tener aun cuando se proponen fines empíricos. El fin fundamento es universal y necesario, "es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales."¹³⁷ Ese objeto es el hombre como fin en sí mismo: el sujeto que se propone fines es él mismo un fin, pero en sí, absoluto. En efecto, el hombre es un fin absoluto porque es él quien escoge el resto de los fines: el criterio último -fundamento de determinación- por el cual selecciona los fines relativos sólo puede ser o el placer o la razón. Si se determina por el primero se determina a fin de cuentas por el egoísmo, tomándose a sí mismo como término último de referencia respecto al cual los demás fines tendrán valor, y por tanto, se considera como un fin con valor absoluto. Si se determina por la razón ésta lo sitúa en un mundo inteligible en pie de igualdad frente a los demás hombres, en este mundo los fines relativos lo son respecto al hombre racional, pero entonces, y esto lo diferencia del egoísmo, el fin en sí no es sólo el "yo" sino el "nosotros", no el individuo sino la comunidad humana del reino de los fines.

La autoperfección y la felicidad ajena son deberes objetivos, fines-deberes¹³⁸ que se deducen del fin absoluto, son un corolario necesario del tratamiento de los otros y de nosotros mismos como fines con valor absoluto; son fines que no se pueden no tener, son fines necesarios ordenados por la razón pura práctica:

¹³⁷I. Kant: Gr, IV, p. 427; M. pp. 81-82.

"Así pues, aquí no hablamos de fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, sino de objetos del libre arbitrio bajo sus leyes, que debe proponerse como fin. Podemos llamar a la doctrina que trata de aquéllos la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de sus fines; pero a la que trata de éstos debemos llamarle doctrina moral (objetiva) de los fines; distinción que aquí es ciertamente superflua, porque la doctrina de las costumbres se separa claramente de la doctrina de la naturaleza (aquí de la antropología) por su propio concepto, en cuanto ésta última se basa en principios empíricos, mientras que la doctrina moral de los fines, que trata de deberes, se basa en principios dados a priori en la razón pura práctica." ¹³⁸

La afirmación de la existencia de una materia *a priori*, el fin en sí mismo que es el hombre en tanto que sujeto de la ley moral, se refleja en la segunda formulación del imperativo categórico, pero también la tercera fórmula, la que hace referencia a la autonomía y al reino de los fines la supone.

b) Fin consecuencia o bien supremo:

El bien supremo es el objeto necesario de la voluntad ya determinada moralmente por el fin fundamento¹³⁹. La única diferencia entre ambos sentidos de fin es que el bien supremo incluye el elemento felicidad junto al fin fundamento aunque subordinada a él. El bien supremo es el fin consecuencia, el resultado global de las acciones morales, el mundo mejor que pensamos que creamos con nuestro obrar moral.

c) El fin empírico:

Las nociones de materia, objeto y fin también hacen referencia en Kant al contenido concreto que "individualiza" la máxima y que es un contenido empírico. Este contenido empírico es el fin concreto de la acción, y para ser moral ha de ser acorde con el fin del agente -fin fundamento-, que es el valor del hombre como fin en sí. Kant afirma, refiriéndose a esta acepción de fin, que no puede fundar ley alguna, pues si un objeto tal determina la máxima, el

¹³⁸I. Kant: MdS, VI, p. 385; C. p. 236. El subrayado es nuestro.

¹³⁹El tema del bien supremo lo desarrollamos en el epígrafe III.b. de este trabajo.

imperativo que manda la acción para el logro de dicho objeto en meramente hipotético. Esta concepción de fin es la que se maneja en la crítica a las éticas materiales o heterónomas.

Veamos distintos ejemplos que clarifican las diferentes acepciones del término "fin":

La persona que miente prometiendo que devolverá un dinero prestado tiene por fin empírico obtener el dinero, éste es el fin de la acción, el objeto empírico que se desea, de modo que la acción de mentir se quiere por el dinero que por ella se obtiene. El fin fundamento -fin del agente- es el salir de apuros, el amor patológico al yo, el egoísmo en último término, y en este caso, no existe fin consecuencia -bien supremo- porque no hay voluntad determinada moralmente.

La persona que decide no mentir, no quiere ningún fin de la acción más allá de la misma acción, ésta es un deber y por eso la realiza, fundamenta su acción en el respeto al valor absoluto del ser humano al que nunca debe tratar como mero medio, lo cual es, precisamente, lo que sucede con la mentira; y el fin consecuencia de la voluntad determinada moralmente es la construcción de un "mundo mejor" en el que reina la veracidad.

Así pues, no hay ninguna contradicción en que Kant hable de un objeto necesario (*nötiger Gegenstand*) de la voluntad, a pesar de la crítica que hace a las éticas materiales¹⁴⁰, pues la voluntad en tanto que facultad de desear siempre quiere algo. Lo que Kant niega es que un objeto cuyo valor radique en la relación placentera con el sujeto, un objeto con valor relativo, pueda ser el fundamento de la moralidad. De este modo fundamenta Kant que existe un objeto que tiene un valor absoluto -eso significa la expresión "fin en sí mismo"-, porque no depende de que el sujeto lo considere placentero, sino que

¹⁴⁰Este es el caso de L.W. Beck: *op. cit.*, p. 43.

es un objeto de sumo respeto ordenado por la razón gracias al cual la razón puede contravenir los fines empíricos de las inclinaciones:

*"(...) la ética ofrece todavía una materia (un objeto del arbitrio libre), un fin de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.-porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado a priori, con independencia de las inclinaciones."*¹⁴¹

Veamos ahora cómo esa materia *a priori* está ya implícita en las formulaciones de la universalidad (Fórmulas I y Ia).

En un fragmento de la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** se dice que toda máxima moral ha de tener los siguientes elementos constituyentes: la forma, la materia y la determinación integral¹⁴²:

La forma de una máxima, lo que la constituye como tal, es expresar un acto del querer del sujeto, pero la máxima sólo es moral si puede ser universalizable, es decir, expresar el querer de todos los seres racionales.

Las máximas también tienen una materia, un fin, pero para que la máxima sea moral debe siempre considerar al hombre como un fin en sí mismo. El valor absoluto del hombre -materia *a priori*-, fin fundamento del agente, ha de estar presente en toda máxima al mismo tiempo que la materia empírica. El fin en sí, absoluto y objetivo, ha de coexistir con el fin empírico, dicha coexistencia de materias supone una condición limitativa para muchas máximas que en cuanto no la consientan serán inmorales. Ciertamente, las máximas cuya materia implique tomar a los hombres sólo como medios al servicio de fines relativos y caprichosos de un "yo" absoluto y egoísta serán inmorales.

¹⁴¹I. Kant: MdS, VI, pp. 380-381; C. p. 230. El subrayado es nuestro.

¹⁴²Ibidem, p. 436; M. p. 95.

Observemos que tratar a los hombres como medios no es inmoral (cualquier relación laboral de producción implica usar como medio a los otros hombres), la falta de moralidad estriba en considerarlos sólo como medios, en olvidar los adverbios "siempre al mismo tiempo" (*jederzeit zugleich*), pues el imperativo manda tratar no sólo como medio sino al mismo tiempo siempre como un fin en sí.

El tercer y último elemento constitutivo de una máxima es la "determinación integral" (*vollständige Bestimmung*), y se refiere a que todas las máximas deben concordar en un posible reino de los fines (*Reiche der Zwecke*) -de los fines en sí sujetos de la ley moral-. En este reino de sujetos morales todos se procuran fines empíricos -fines subjetivos y relativos-, pero al estar sometidos a la limitación de tener que concordar con los de los otros, no pueden ser sólo fines subjetivos, sino que pueden ser al mismo tiempo objetivos -fines compartidos-, luego en este reino los fines particulares no son individuales -egoístas-. Una vez la humanidad, tanto en mi persona como en la de cualquier otro, es la materia *a priori*, el fin fundamento de mi máxima, es posible una comunidad ética (*ethisches gemeines Wesen*).

Si relacionamos las tres formulaciones del imperativo categórico con los tres elementos constitutivos de una máxima observamos que la primera fórmula del imperativo (I y Ia) se refiere al elemento formal, a la universalidad de la máxima para poder convertirse en ley, la fórmula II hace referencia a la materia de la máxima, el hombre fin en sí sujeto de la ley moral,

y la tercera fórmula del imperativo (III y IIIa) alude a la determinación integral, síntesis de los dos elementos anteriores, la universalidad y la materia. Así se explica que las fórmulas de los imperativos se refieran a tres aspectos diferentes de una y la misma ley. Y la pregunta que ahora se nos plantea es qué relación existe entre actuar según una máxima que pueda ser elevada a ley universal, una máxima que nunca tome a nadie sólo como un medio sino al mismo tiempo como un fin, y una máxima que nos hace legisladores de un

reino de fines, en definitiva, la pregunta de por qué las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad "son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos"¹⁴³. Lo cierto es que aunque Kant pensaba que sólo variaba la fórmula y no el contenido de la ley, nunca dio una explicación clara de esa equivalencia de formulaciones; nosotros pensamos que dicha equivalencia se explicita del siguiente modo: cuando universalizamos una máxima considerándola válida para todos los sujetos, lo que hacemos en último término es limitar los fines subjetivos -particulares y empíricos- a la condición de la coexistencia con los fines de los otros sujetos -fines en sí-, iguales a nosotros en el derecho a tener sus propios fines¹⁴⁴. Y si pensamos en esa coexistencia es porque constatamos el valor de los otros hombres como fines en sí, ellos nos merecen un respeto igual al que sentimos por nuestro propio yo: la ley moral en nosotros nos impone un respeto a nuestro yo y al de todos los seres racionales -éste es el *Faktum* de la razón-. Si Kant no plantea explícitamente el tema de la igualdad moral de los hombres es porque le parece algo obvio, dado que lo contrario es moralmente implanteable; si la ley universal, necesaria e incondicionada manda el respeto a la humanidad la igualdad se deduce de ella.

De este modo comprobamos que la ética del respeto al deber, de hacer el deber por el deber, no es esclava de una entidad abstracta racional, una obligación tiránica que no se sabe muy bien qué es; la ética del deber es una ética de amor práctico a los hombres, de hacerles el bien no porque se les ame, sino sencillamente porque son hombres. Consiguientemente, el respeto,

¹⁴³I. Kant: *Gr*, IV, p. 436; *M*. p. 94. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁴J. Muguerza insiste en el imperativo de la disidencia, remarcando la primacía de la fórmula del fin en sí mismo y de la autonomía sobre la necesidad de la comunidad; también se mueve en esa línea F. González Vicén. Creemos más acertada la posición defendida por A. Cortina centrada en la necesidad de entender las tres formulaciones del imperativo categórico como inseparables, considerando excesivamente "existencialista" y poco kantiana la concepción del yo que mantienen Muguerza y González Vicén. Sobre esta problemática véase A. Cortina: *El valor moral de la universalidad*, op. cit, pp. 112-120; J. Muguerza: *Habermas en "el reino de los fines"* (variaciones sobre un tema kantiano), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, op. cit, pp. 97-139.

sentimiento específicamente moral, es respeto a la ley en tanto que dicha ley no encierra otra cosa que el valor de la humanidad llamado dignidad (*Würde*); así podemos decir que la ley moral merece nuestro respeto en tanto que manda el respeto del "objeto" propiamente respetable: el hombre como ser racional¹⁴⁵.

La moralidad vivida como autonomía -el arbitrio que decide libremente seguir los dictados del *Wille-*, es el único fundamento de la dignidad de todo ser racional. El fin objetivo, en sí, materia *a priori* de la facultad de desear moral, es el ser dotado de dignidad; el fin subjetivo, cuyo valor depende del placer, tiene precio y es sustituible, pues puede equivaler a otro objeto en el que el sujeto también encuentre placer. Dignidad es el valor supremo, absoluto y único en su especie en la filosofía práctica de Kant, y se dice de la humanidad en cuanto que es constitutivamente moral. La verdadera dignidad de la humanidad consiste en su racionalidad, en la capacidad de ser legislador universal, aun con la condición de estar sometido al mismo tiempo¹⁴⁶ a esa legislación:

"En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad(...) pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad.

La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo: porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad es lo único que posee dignidad." ¹⁴⁷

¹⁴⁵Véase J. Gómez Caffarena: Del "yo trascendental" al nosotros del "reino de los fines", op.cit, pp. 183-198, y El teísmo moral de Kant, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1.983, p. 43.

¹⁴⁶La expresión "al mismo tiempo" (*zugleich*) tan recurrida por parte de Kant remarca la duplicidad de lo humano, la doble faceta fenoménico-nouménica, explicando la doble vivencia que tiene el hombre de la moralidad: ser miembro -sujeto de deberes- y jefe legislador -sujeto de derechos-.

¹⁴⁷I. Kant: Gr, IV, p. 434; M. pp. 92-93.

En la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** se dice que el método estricto para conocer la moralidad de una máxima es la universalidad¹⁴⁸, pues es el método más sencillo y rápido, ya que gracias a su formalismo prescinde de las circunstancias concretas; los otros "métodos" tratan de "acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento"¹⁴⁹, diferencia que es más subjetiva -propia de los hombres- que objetivamente práctica. Y es que, efectivamente, los hombres podemos "oír más fácilmente la confortante proclama del "reino de los fines"¹⁵⁰ que la austera voz de un deber universalizable. Lo que venimos afirmando es que el kantismo es un humanismo.

Pues bien, esta explicitación sobre la equivalencia entre las formulaciones del imperativo categórico nos permite criticar muchas de las interpretaciones que se han hecho de la filosofía práctica de Kant y que arraigadas en una tergiversación han llegado a crear tradición.¹⁵¹

III.b. Diferentes interpretaciones del imperativo categórico kantiano

III.b.1. Interpretación analítico-legalista

Una de las interpretaciones erróneas del imperativo categórico es la interpretación "formalista", a la que vamos a dar el nombre de analítico-legalista, dado que reduce el imperativo categórico a un mero análisis de la máxima como proposición lingüística.

¹⁴⁸M. García Morente traduce "el método más estricto", cuando en el original alemán "*nach der strengen Methode*" no aparece el superlativo. Véase I. Kant: Gr. IV, pp. 436-437; M. pp. 95-96.

¹⁴⁹I. Kant: Gr, IV, p. 436; M. pp. 94-95.

¹⁵⁰J. Gómez Caffarena: Del "yo trascendental" al nosotros del "reino de los fines", op.cit, p. 196.

¹⁵¹H.J. Paton: op. cit, p. 15.

Esta interpretación entiende la expresión "ley universal" de una manera totalmente analítica, como si sólo significara la mera posibilidad de formular una ley, un principio universal, en términos lingüísticos.

Hegel fue uno de los primeros en entender el imperativo categórico como una "universalidad abstracta, como una "identidad carente de contenido", y en criticar a Kant de haber convertido la ciencia moral en "una retórica acerca del deber por el deber mismo", en un "vacío formalismo"¹⁵²; según Hegel la mera contradicción de una máxima como ley universal es insuficiente como criterio de moralidad:

"En efecto, la proposición: "considera si tu máxima puede ser tomada como ley universal" sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco debe haber contradicción."¹⁵³

Sin duda, fue la falta de atención a las otras fórmulas del imperativo lo que propició la confusión que generó la consideración del kantismo como una austera ética deshumanizada del deber.

Sin embargo, también algunos intérpretes de Kant defienden esta interpretación legalista¹⁵⁴, tomando para corroborar su hermenéutica el ejemplo de Kant de la falsa promesa de devolver un préstamo; según esta interpretación la máxima de hacer falsas promesas es contradictoria porque la

¹⁵²Véase G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1. 970, VII, § 135, pp. 252-254; existe traducción de J.L. Vermal: *Principios de la filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1.988, pp. 198-200.

¹⁵³G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit, pp. 253-254; V. pp. 199-200.

¹⁵⁴F. Martínez Marzoa: *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1.989, pp. 95-108. En esta misma línea legalista se inserta la interpretación de S. Sevilla Segura: op. cit. pp. 119-126.

mentira, como patentiza la paradoja del mentiroso, rompe la posibilidad misma del lenguaje como instrumento de comunicación:

"La mentira presupone algún lenguaje y, por lo tanto, presupone que las palabras (o los signos de los que se trate) tienen algún sentido; (...) podemos dejar sin tratamiento explícito las complejidades de la relación entre significante y significado y quedarnos simplemente con que tiene que haber algún tipo de relación reglada entre esos términos, si no, no habría lenguaje. Ahora bien, una norma universal que autorizase a mentir en las condiciones A, B, C, etc. no haría otra cosa que suspender para esas condiciones la relación reglada en cuestión (sea ella la que fuere) y, por lo tanto, suspender para esas condiciones, la validez misma del lenguaje; en las circunstancias A, B, C, etc., no habría entonces lenguaje y, por lo tanto, tampoco se podría mentir. Vemos, pues, que una máxima que autorizase en algún caso a mentir se revela internamente contradictoria por el hecho mismo de que se la enuncie, esto es, de que se le dé la forma de universalidad, forma que, por otra parte, es la que como máxima no puede dejar de tener."¹⁵⁵

Esta interpretación del imperativo categórico no es errónea, sólo que resulta insuficiente para entender toda la filosofía práctica de Kant, pues se queda con la formulación primera del imperativo -la universalidad- sin complementarla con las fórmulas segunda y tercera, empobreciendo así el planteamiento kantiano. En efecto, si contrastamos esa interpretación de la mentira con otros textos que tratan del mismo ejemplo, comprobamos que el mismo Kant va más allá de la mera imposibilidad de que la máxima sea enunciada en términos lingüísticos:

"(...) si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma."¹⁵⁶

¹⁵⁵F. Martínez Marzoa: op. cit, pp. 103-104.

¹⁵⁶I. Kant: Gr, IV, p. 403; M. pp. 42-43. El subrayado es nuestro.

*"(La universalidad de una ley de prometer en falso) haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño."*¹⁵⁷

En estos textos se entiende por "ley universal" el hecho de que todos los seres racionales puedan adoptar la máxima; así, la máxima de mentir no tiene sentido como ley porque nadie crearía por su voluntad un mundo en el que no habría promesas ya que no hay credibilidad en los hombres ni, consecuentemente, en el lenguaje de los hombres. De este modo no se descarta la afirmación de que el imperativo supone una contradicción en las máximas al no permitir la enunciación lingüística de la máxima, pero va más allá; como el siguiente texto pone de relieve, la mentira se rechaza porque denigra lo humano, dado que mentir supone tratar a los otros como meros medios:

*"Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está meditando en hacer una promesa falsa comprenderá al punto que quiere usar de otro hombre como de un simple medio, sin que éste contenga al mismo tiempo el fin en sí. Pues el que yo quiero aprovechar para mis propósitos por esa promesa no puede convenir en el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción."*¹⁵⁸

Aparte del olvido de las otras dos formulaciones del imperativo, mucho menos formales y en absoluto analíticas, las interpretaciones analítico-legalistas hacen caso omiso de una distinción que el propio Kant realiza al explicar qué entiende por contradicción, distinción importante que afecta a la formulación de la universalidad. Nuestro autor afirma que una máxima es inmoral cuando no pasa la prueba de la universalizabilidad, cuando la máxima no puede ser ley universal porque incurre en contradicción; pero ¿qué significa que una máxima sea contradictoria? La respuesta la encontramos en los ejemplos del

¹⁵⁷Ibidem, p. 422; M. p. 74. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁸Ibidem, p. 429; M. p. 85.

suicidio, de la falsa promesa, de la beneficencia y del cultivo del propio talento,¹⁵⁹ con que Kant pretende ilustrar la efectividad del imperativo categórico como criterio moral en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Al explicar cómo según el método de la universalidad algunas máximas incurren en contradicción patentizándose así su inmoralidad, se efectúa la siguiente distinción:

"Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede sin contradicción ser siquiera pensada como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma." ¹⁶⁰

Según este texto una máxima puede ser contradictoria de dos modos complementarios entre sí:

La primera clase de contradicción se refiere al poder pensar (*können denken*) y se produce cuando es imposible pensar una máxima como ley universal; es ésta una contradicción interna de la máxima consigo misma que implica imposibilidad de enunciación lingüística, dado que el lenguaje supone la universalidad de términos y reglas.

Kant pretende ilustrar la imposibilidad del pensamiento mismo de la máxima como ley universal con los ejemplos del suicidio y la mentira. En la mentira, como más arriba hemos mencionado, incurrimos en la paradoja de decir lo contrario de lo que pensamos, y no podemos pensar una máxima universal de mentir porque sería imposible saber si esa máxima es verdadera o ya mentira, dado que no hay credibilidad en el lenguaje. En el caso del suicidio

¹⁵⁹Véase I. Kant: Gr, IV, pp. 421-423 ; M. pp. 73-76

¹⁶⁰Ibidem, p. 424; M. p. 76.

Kant afirma que es contradictorio pensar una Naturaleza que incentiva la vida y al mismo tiempo la destruye. Hemos de reconocer, modestamente, que a pesar de haber intentado comprender lo que Kant nos quiere decir, no vemos la imposibilidad de pensar una naturaleza de ese tipo, y por tanto, no entendemos que se declare la máxima del suicidio como impensable como ley universal; nos es más fácil, en cambio, entender la contradicción como un no querer la máxima del mismo como ley universal ya que se atentaría contra el fin en sí, se aniquilaría la humanidad, pero eso no parece ser lo que Kant afirma.

La segunda clase de contradicción se refiere al "poder querer". Aquí la contradicción ya no es interna a la máxima, dado que la máxima sí puede ser pensada en un lenguaje común a todos los seres racionales, la contradicción lo es ahora de la voluntad -facultad de desear- consigo misma. Cuando el arbitrio ejecuta los mandatos del *Wille* la máxima puede ser ley, el principio subjetivo, objetivo, pues la razón manda a todos lo mismo; cuando el arbitrio se deja llevar por las inclinaciones, la máxima no puede ser ley universal. La facultad de desear se contradice cuando el arbitrio -función ejecutiva- adopta una máxima determinándose por el placer, pues esa misma máxima no puede ser querida por el *Wille* -función legislativa- cuyos principios siempre son universales, y si una máxima no se puede querer sin contradicción como ley universal es porque esconde algún resorte que el *Wille* no aceptaría. El ejemplo de la no solidaridad es esclarecedor¹⁶¹: alguien puede querer como máxima no ser solidario con los demás, pero cuando piensa en que pudiera ser él mismo el que necesitase la ayuda desea esa ayuda que cree merecer como persona; mas al pensar así no puede dejar de reconocer el deber para con los demás, iguales a él en valor, de forma que la razón le manda la universalización -la solidaridad- y sin embargo se exceptúa de ella dejándose

¹⁶¹Véase I. Kant: Gr, IV, p. 423; M. p. 76.

llevar por la inclinación, aunque no deja de reconocer la autoridad de aquella. Si lo consideramos todo desde el mismo punto de vista, el de la razón, encontramos una contradicción en nuestra voluntad: reconocemos un principio necesarios como ley universal pero nos permitimos hacer excepciones, con lo cual atentamos contra la universalidad que no dejamos de reconocer.

De las dos clases de contradicción -el poder pensar y el poder querer- la segunda es más importante y decisiva, dado que no toda máxima que pueda ser pensada como ley universal es moral, hace falta además poderlas querer sin contradicción de la voluntad. Como para poder querer hay que poder pensar, es evidente que la segunda clase de contradicción sólo es útil como criterio cuando no se da la primera, mas es la segunda contradicción la decisiva pues es ella la que, en último término, marca la distinción entre máximas morales e inmorales. Dicho con otras palabras: la primera clase de contradicción es suficiente pero no necesaria para declarar inmoral una máxima, es, por tanto, un criterio negativo, que tilda de inmorales ciertas máximas, pero no basta para que la máxima sea moral -puede ser amoral-. La segunda clase de contradicción es suficiente y necesaria: suficiente porque cuando una máxima ni siquiera se puede pensar como ley universal -primera clase de contradicción- tampoco puede quererse; y necesaria porque si es posible pensarla se debe además no poder quererla sin contradicción de la voluntad para declarar inmoral la máxima. Así, por ejemplo, es universalizable la máxima de tomar café en el desayuno, mas ésta es una máxima amoral; ahora bien, si nos oponemos (no podemos querer sin contradicción) a que esa máxima sea ley universal, quizá se deba a que, dadas las reservas mundiales de café, suponemos que se nos privaría del desayuno al que no queremos renunciar, deviniendo inmoral la máxima por ese resorte egoísta.

Así pues, es inmoral cualquier máxima que desde el momento en que es pensada como ley universal ya no puede querer aquello que quería, pues sólo lo puede querer a hurtadillas, a escondidas, porque utiliza a los demás como

medio para el egoísmo -ejemplo de la falsa promesa-; cuando la máxima se puede pensar pero no querer como ley universal sin contradicción -ejemplo de la no solidaridad-, sucede que la facultad de desear si se determinase por la razón -lo universal- querría la ley, pero si decide determinarse por la inclinación -lo individual- efectúa una excepción a esa universalidad que no deja de reconocer.

Con esta distinción entre los dos tipos de contradicción se ve claramente la relación que existe entre la fórmula de la universalidad y la fórmula del fin en sí: una máxima que sólo puede prosperar como máxima, como expresión del deseo del sujeto, en la clandestinidad, es decir, cuando permanece en secreto porque es contradictorio pensarla o quererla como ley universal, es una máxima cuyo fundamento de determinación no es un motivo (*Bewegungsgrund*) -basada en un fin objetivo que sólo puede ser el hombre como fin en sí-, sino en un resorte (*Triebfeder*) -causa del obrar por fines subjetivos y que sólo pueden ser subjetivos-¹⁶². De este modo las máximas basadas en resortes son producto del amor patológico a sí mismo, del egoísmo, de la presunción (*Eigendünkel*), que siempre usa a los otros sólo como medios al servicio de los fines propios subjetivos. Cuando se trata a los otros como fines las máximas pueden ser leyes universales, cuando se les trata como meros medios no pueden ser universales, bien por contradicción en el pensamiento o en la voluntad.

Unas máximas son contradictorias con sólo ser pensadas en su universalidad porque son máximas absolutamente subjetivas, reflejo de un querer individual que únicamente puede mantenerse a costa de ser privado, secreto -egoísta-, y por ello son inmorales. La razón se fundamenta en el valor absoluto que es la dignidad humana, la razón legisla para el todo -universo- de los seres racionales, y por eso sus mandatos han de ser universales.

¹⁶²Como vemos Kant distingue entre resortes y motivos: el fundamento subjetivo del deseo es el resorte; el fundamento objetivo del querer es el motivo; así los fines subjetivos descansan en resortes y los objetivos en motivos que valen para todo ser racional. Véase I. Kant: Gr, IV, p. 427; M. p. 82.

La interpretación legalista adopta con exclusividad la fórmula de la universalidad, arguyendo que la razón busca la universalidad; la imposibilidad lingüística de la que habla esta interpretación ciertamente se da, pero es la consecuencia inmediata de la imposibilidad de ser comunicable, válida, en la comunidad de los fines en sí. Nosotros pensamos que la universalidad no puede entenderse correctamente si se la aísla de las otras dos formulaciones. Si la fórmula de la universalidad tiene sentido no es por una especial devoción por parte de Kant al legalismo, al rigor de la ley en tanto que ley. La universalidad no es el motivo último fundamentador de la ética kantiana; la fórmula de la universalidad tiene sentido si se mira desde el prisma del universo en el que pretende tener vigor como ley, y este universo es el de los seres racionales, el último pilar en el que todo se basa, porque el valor absoluto del que se parte es la dignidad de la humanidad.

El mismo Kant da pie en muchos de sus textos a una interpretación meramente analítico-legalista del imperativo -tal y como Hegel lo entendió-, por ejemplo, cuando habla de la universalidad como el método estricto, cuando habla del respeto a la ley, cuando la declara santa. Pero pensamos que una interpretación de ese tipo, al olvidar las otras dos fórmulas del imperativo, empobrece el planteamiento kantiano.

III.b.2. Interpretación utilitarista-consecuencialista: el imperativo como trasunto de la regla de oro.

La interpretación analítico-legalista no es una interpretación falsa por errónea sino por insuficiente, es la insuficiencia y la falta de contextualización en la filosofía práctica global de Kant lo que la descalifica. Sin embargo la interpretación que llamamos utilitarista-consecuencialista es rotundamente falsa, el mismo Kant la criticó al ser consciente de la relativa facilidad con que se confundía la regla de oro con el imperativo categórico. Veámos en qué consiste esta interpretación.

Afirmaciones de Kant como "sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda"¹⁶³, han dado pie a pensar que el imperativo categórico no incita más que a ponerse imaginativamente en el lugar del otro y a observar las consecuencias de nuestras acciones. Al hacer ese "experimento mental" somos capaces de ver las funestas consecuencias que se derivarían de aceptar determinada máxima como ley universal, absteniéndonos, consiguientemente, de seguir tal máxima. Esta interpretación considera el imperativo categórico como un trasunto de la regla de oro¹⁶⁴: cuando alguien se abstiene de actuar según una determinada máxima que no pasa el test de la universalidad, lo hace sencillamente porque no le conviene, ya que no hay que hacer a los demás lo que no queremos que ellos nos hagan a nosotros (*Quod tibi non vis fieri, alteri ne faceris*).

Kant advierte sobre esa equiparación entre el imperativo y la regla de oro en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**¹⁶⁵:

"No se piense que pueda servir en esto de directiva o principio el trivial dicho: quod tibi non vis fieri...(Lo que no quieras que te hagan...) Pues éste es derivado de aquél aunque con diferentes limitaciones: no puede ser ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de caridad para con los demás (pues alguien podrá decir que los demás no deben hacerle beneficios, con tal de quedar él dispensado de hacérselos a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues el criminal podría con tal fundamento argumentar contra el juez que le condena, etc" ¹⁶⁶

¹⁶³I. Kant: Gr, IV, p. 403; M. pp. 42-43. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁴Véase R. B. Brandt: *Ética*, Madrid, Alianza Universidad, 1. 982, pp. 46; y H. Reiner: *La regla de oro, Vieja y nueva Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 79-137

¹⁶⁵Véase J.A. Gould: *Kant's Critique of the Golden Rule*, *The New Scholasticism*, 57 (1.983) pp. 115-122.

¹⁶⁶I. Kant: Gr, IV, p. 430; M. p. 86, nota. El subrayado es nuestro.

Como vemos, Kant reconoce cierta relación entre el imperativo y la llamada regla de oro, dice concretamente que ésta se "deriva" de aquél, nosotros podemos añadir que se deriva como un precepto pragmático que aislado del origen puro de la razón da lugar a falsas interpretaciones. Cuando alguien actúa -o se abstiene de hacerlo- pensando en las consecuencias de la acción, pensando en que si hace tal cosa los demás harán con él lo mismo lo cual le desagrada, el fundamento de determinación de su conducta es el amor patológico a sí mismo, el egoísmo. Se desprende de la regla de oro que los principios que rigen las conductas son siempre los que nos placen, es decir, principios materiales subjetivos formulados en imperativos hipotéticos que obligan a seres hábiles, sagaces, consiguiendo sus propósitos, pero no a seres morales.

Además la regla de oro no es capaz de explicar los deberes para con uno mismo porque no es capaz de entender en qué consisten. Alguien que fundamente su acción en la regla de oro no concebirá más deberes que los de la reciprocidad, y en ella se basará a la hora de exigir de los otros que le respeten sus derechos. Desde la regla de oro no pueden explicarse los deberes hacia sí mismo porque fundamenta una "moral absolutamente pública" en la que la "moralidad privada" no tiene lugar¹⁶⁷.

La regla de oro ni siquiera explicaría los deberes necesarios de los hombres entre sí, como por ejemplo incentivar la felicidad ajena, desde la reciprocidad se impondría a los otros la propia noción de felicidad. En la regla de oro, al mezclarse los principios subjetivos y privados con los objetivos, todo se reduce a hacer a los demás lo que a nosotros nos gustaría que nos hicieran, careciendo de sentido las nociones de deber, necesidad y universalidad. No hay más

¹⁶⁷Ponemos esas expresiones entre comillas, para remarcar que la moral no es asunto ni absolutamente privado ni absolutamente comunitario. Una ética totalmente comunitaria olvidaría que los datos primeros de los que parte la moralidad surgen de la conciencia de cada uno a la que es un deber escuchar y obedecer; pero una ética completamente privada es imposible porque en el mismo deber de uno hacia sí mismo el propio yo se vive como alteridad incluyéndose autónomamente como miembro del reino de los fines en sí. Trataremos estas cuestiones en el siguiente epígrafe III.b.3.

criterio para esa presunta moralidad basada en la regla de oro que la pura coincidencia en el deseo de reciprocidad fundamentado en el egoísmo. Las "éticas" consecuencialistas acaban en un contractualismo -implícito o explícito- en un puro legalismo -que sólo comparte con la moralidad la apariencia externa-, en el que las conductas externas serían conformes a la utilidad común; estaríamos en una colectividad -agregado de individuos pero no comunidad-¹⁶⁸, donde regiría el principio hobbesiano de la virtud, según el cual la virtud es el medio idóneo para lograr los propósitos individuales. Esa interpretación consecuencialista convierte el imperativo categórico en una ética material y heterónoma.

Esta interpretación consecuencialista olvida dos afirmaciones claves de la ética kantiana:

1) La moralidad depende de la intención, del motivo del obrar que no puede ser otro que el deber, de ahí que Kant no tenga en consideración, en el momento de la fundamentación de la ética, si la voluntad es o no apta como facultad física para dar realidad a sus representaciones:

"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(...) Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito, si a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor." ¹⁶⁹

¹⁶⁸Volveremos a tratar del tema en el epígrafe III.b.3.

¹⁶⁹I. Kant: Gr, IV, p. 394; M. pp. 28-29. El subrayado es nuestro.

Quede claro, por tanto, que las consecuencias no pueden ser nunca el fundamento de determinación, mas eso es lo que precisamente predica la regla de oro; Kant insiste en que las consecuencias han de ser los efectos de la voluntad buena, pero no son dichos efectos quienes la hacen buena.

Cabe precisar que a pesar de que en el momento de la fundamentación de la ética insiste Kant en la bondad de la voluntad en sí, en su intención -el valor de la voluntad radica en lo que depende de ella-, no es acertado decir que la ética kantiana al dejar de lado las consecuencias acaba siendo una moral pasiva en la que no hay esfuerzo por realizar los propósitos. Esa crítica es desacertada porque la voluntad se esfuerza en "el acopio de todos los medios que están en su poder", su intención es activa y siente la responsabilidad de las consecuencias. Sin embargo, es cierto que el efecto fenoménico de nuestras intenciones racionales en tanto que hombres nouménicos no depende absolutamente de nosotros, por eso se recurre a los postulados, para explicar, donde ya no depende de ella, los logros fácticos de la buena voluntad.

2) El principal enemigo de la ética kantiana no es tanto el empirismo -éste sólo lo es mediatamente-, sino el egoísmo, el amor patológico a sí mismo, la presunción. El egoísmo no conoce más fundamento de determinación que el propio placer, no conoce más que resortes como fundamentos determinantes del obrar, ningún motivo. Kant rechaza el empirismo y el egoísmo porque al fundamentarse en lo que le agrada a un individuo -lo subjetivo-, contradicen los datos objetivos del *Faktum* moral -deber, universalidad y necesidad-:

"Ahora bien, encontramos, empero, nuestra naturaleza como seres sensibles, constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, sea de la esperanza, sea del temor) se impone primero, y nuestro yo (Selbst) patológicamente determinable, aunque es mediante sus máximas totalmente inapto para la legislación universal, sin embargo, como si constituyese nuestro yo entero, se esfuerza en hacer valer anteriormente sus pretensiones y como las primeras y originales. Esta tendencia a hacer de sí mismo según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general, puede llamarse el amor a

sí mismo, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse presunción (Eigendünkel). Ahora bien; la ley moral, que sola es verdaderamente (a saber en todo sentido) objetiva, excluye totalmente el influjo del amor a sí mismo sobre el principio práctico supremo, e infiere a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor a sí mismo, un daño infinito."¹⁷⁰

El egoísmo da la primacía al individuo en tanto que mónada subjetiva encerrada en un sensualismo determinante del obrar. Si ésta mónada actúa con los demás según la regla de oro habrá avanzado en civilidad, en el camino de una ausencia de guerra al estilo hobbesiano, pero no habrá avanzado ni un ápice en cuanto a moralidad se refiere¹⁷¹.

La regla de oro no entiende la dialéctica entre egoísmo y moralidad, entre placer y razón, porque se mueve en el ámbito del "individuo" y no en el de la "persona", su reciprocidad es egoísta en una colectividad de egoístas, de este modo no hay comunidad ética.

III.b.3. Interpretación comunitaria

Esta interpretación se centra fundamentalmente en la tercera formulación del imperativo, sin olvidar las otras dos, subrayando la importancia en la moralidad de un mundo inteligible -reino de los fines- constituido por el universo de los seres racionales. El reino de los fines es un todo armónico, una comunidad (*gemeines Wesen*) donde rigen las leyes de la moralidad, donde cada uno se ve a sí mismo y a los otros como fin en sí.

¹⁷⁰I. Kant: KpV, V, p. 74; M. pp. 110-111. El subrayado es nuestro. En la misma línea se inscribe el siguiente texto: "El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. Ahora bien; la razón ordena sus preceptos, sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer -que ningún mandamiento consigue nunca anular-. De aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede aprobar." I. Kant: Gr, IV, p. 405; M. pp. 45-46.

¹⁷¹Volveremos sobre estas cuestiones en la segunda parte de este trabajo.

La interpretación comunitaria que pretendemos defender parte del valor del hombre en tanto que ser constitutivamente moral que coexiste con otros seres racionales. No se trata de demostrar al estilo fenomenológico la existencia de los otros; Kant no se mueve nunca en el plano psicológico -eludiendo los problemas del solipsismo y de la apertura intersubjetiva-, se sitúa en el plano del sujeto trascendental y parte del hecho de que el sujeto debe respetar la humanidad en su persona y en la de cualquier otro con el que pueda encontrarse. Se parte del hecho de que el hombre vive la ley moral como un imperativo categórico, porque su voluntad patológicamente afectada tiende a tratar a los otros como medios al servicio de uno mismo que sería el único fin objetivo; por eso el egoísmo es el principal obstáculo que la moralidad ha de superar. La ley moral nos sitúa ante el deber de respetarnos a nosotros mismos y a los otros seres iguales a nosotros en dignidad¹⁷²; una vez se afirma el valor absoluto del hombre (fórmula II), el tránsito a los otros es inevitable (fórmula IIIa del reino de los fines):

"Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal)" ¹⁷³

¹⁷²J. Gómez Caffarena lo ha expresado acertadamente en *El teísmo moral de Kant*: op. cit, p.43 con las siguientes palabras: "Así pues, la valoración y la vida práctica, que acentúan el aspecto subjetivo personal ("yo") del hombre -puesto que lo hacen conciencia libre y responsable-, acentúan no menos su trascenderse intersubjetivo: a través de la valoración absoluta ("fin en sí") las conciencias personales se reencuentran en una afirmación implícita sobre su propia realidad. Surge así, por intersubjetividad, la objetividad de la valoración y de su fundamento. Sin salir de sí, sin pretender lo que pudiéramos llamar "vivenciar la vivencia ajena", *en la misma vivencia propia* cada uno de los seres personales encuentra algo que sólo tiene para él sentido en cuanto puede suponer no es sólo suyo sino de todos por igual."

¹⁷³I. Kant: Gr, IV, p. 433; M. p. 91.

Hemos visto cómo el concepto de moralidad conducía al de libertad y ésta a su vez al de autonomía: ser moral es obedecer por puro respeto las leyes que el ser racional se da a sí mismo. Pues bien, el concepto de un ser racional universalmente legislador conduce al concepto de un reino de los fines, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. La tercera formulación del imperativo categórico lo expresa del siguiente modo: "obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal -de todos los seres racionales"¹⁷⁴.

Lo que nos manda la ley es respetarnos a nosotros y a los otros porque debemos formar un reino de los fines, la comunidad moral. Desde esta perspectiva, cuando una máxima es contradictoria se trata siempre de una contradicción de la máxima de un individuo con las leyes de la comunidad de seres racionales: si no se puede pensar como ley universal es porque la máxima atenta contra las reglas lógicas, contra el lenguaje que obedece a aquellas reglas, contra cualquier elemento que sea intersubjetivo y comunitario; si no se puede querer como ley universal es porque la máxima oculta algún resorte. Por tanto, si la máxima es sólo subjetiva, sin posibilidad de ser intersubjetiva -objetiva-, será inmoral. De esta manera, el deber no pide más que la limitación de la facultad de desear por una legislación universal que rige en la comunidad ética. Como podemos constatar, en una filosofía que declara incognoscible la cosa en sí, la objetividad se halla en la intersubjetividad: la comunidad científica comparte las estructuras que posibilitan los juicios sintéticos *a priori* de las ciencias, en la moralidad el universo de los hombres -la comunidad ética- comparte el juicio sintético *a priori* del imperativo categórico.

El ser racional debe actuar como miembro legislador en el reino de los fines, de ese modo el yo no es legislador más que como miembro de un "nosotros". Efectivamente, un ser racional finito pertenece a ese reino como

¹⁷⁴I. Kant: Gr, IV, p. 438; M. p. 98. El subrayado es nuestro.

miembro, y como tal está sujeto a las leyes comunitarias que vive como deber, puesto que es consciente de una parte de su ser que no tiende a determinarse por la razón; pero también pertenece a dicho reino como jefe cuando se considera digno, ser moral, pues al ser autoleislador no somete su arbitrio al de ningún otro. El problema de la relación entre la libertad de un hombre y la obediencia a leyes comunitarias se soluciona cuando el particular es capaz de adoptar el punto de vista comunitario:

"La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo. La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo."¹⁷⁵

Podemos concluir de lo dicho que la moralidad refiere toda voluntad a cualquier otra, toda acción a la legislación de un reino de los fines, y que sólo la moralidad puede fundar una comunidad; se forma así una "comunidad autónoma", en la que las leyes surgen del interior de la comunidad porque surgen del interior de cada uno de sus miembros:

"La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora. Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores,

¹⁷⁵I. Kant: Gr, IV, p. 434; M. p. 92.

*entonces la necesidad de la acción, según ese principio, llámase constricción práctica, esto es, deber. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines: pero sí a todo miembro y a todos en igual medida."*¹⁷⁶

La ética kantiana sitúa al individuo ante una alternativa irrenunciable: o sigue el interés racional -el de la comunidad de los seres racionales- o sigue el interés egoísta¹⁷⁷. Se podría objetar que Kant anula la identidad del sujeto reduciéndolo a persona digna pero carente de rasgos distintivos propios. Observemos que no es así: seguir el interés privado de uno mismo en la búsqueda de fines únicamente subjetivos, anula el interés racional comunitario; sin embargo no ocurre lo mismo a la inversa: el interés racional no anula la particularidad sólo la hace acorde con los fines de las otras personas, ya que la máxima, y por tanto el principio subjetivo del querer, siempre está presente, lo que se aniquila es la pretensión del individuo egoísta a ser el fundamento de determinación. Cuando el fundamento de determinación de la acción es el respeto a la ley moral, que es lo mismo que respeto a la humanidad, se compatibiliza la libertad personal con la comunidad, porque la autonomía se realiza en el reino de los fines.

Hemos de insistir en que el reino de los fines no se excluyen los fines particulares que los fines en sí persiguen, pues la máxima siempre está presente en el obrar moral, y en ella se halla implícito un objeto del querer, un fin subjetivo; cuando el arbitrio ejecuta los mandatos del *Wille* sigue proponiéndose fines, sólo que fines no absolutamente subjetivos sino intersubjetivos -objetivos-, ya que el fundamento de determinación no es el placer y el interés subjetivo- patológico que aquél conlleva, sino la razón y el

¹⁷⁶I. Kant: Gr, IV, p. 434; M. p. 92. El subrayado es nuestro. Pueden cotejarse otros textos de Kant donde se habla del reino de los fines, de la comunidad ética, del *corpus mysticum* o reino de Dios en: KrV A 808 / B 837; R. p. 632; KpV, V, p. 81; M. p. 121, pp. 127-28; M. p. 179, p. 140; M. 190; Religion, VI, pp. 95-102; MM. p. 96-103.

¹⁷⁷Véase A. Cortina: La calidad moral del principio ético de la universalización, *Sistema*, 81(1.987) pp. 111-120.

interés práctico moral que siempre es comunitario: el placer dependiente de la sensación nos vuelca hacia nosotros mismos, la razón nos lanza inevitablemente a los otros.

Desde la interpretación comunitaria la necesidad de obrar por deber reside en la necesidad de crear un mundo caracterizado por la relación en libertad de los seres racionales entre sí; la moralidad se convierte en la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo y miembro legislador en el reino de los fines. Desde este punto de vista la austeridad del deber se convierte en el humanismo del reino de los fines sin que la ley moral pierda autoridad. Parafraseando al mismo Kant podemos afirmar que el reino de los fines es la *ratio essendi* de la ley moral pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* del reino de los fines¹⁷⁸.

Como anteriormente hemos afirmado, el criterio de la universalidad sólo podía ser un criterio negativo¹⁷⁹: basta que exista una imposibilidad de querer o pensar que una máxima sea universalizable para cerciorarse de que tal máxima esconde algún resorte egoísta, y que, por tanto, es inmoral. Sin embargo la interpretación comunitaria al insistir en la necesidad de crear por nuestras acciones el reino de los fines en sí, ofrece un criterio positivo para reconocer las máximas morales: hay un deber de respetar a todos los seres humanos y de crear un mundo en el que la leyes se fundamenten en ese respeto.

Se han hecho interpretaciones "minimalistas" de la segunda y tercera fórmula del imperativo categórico, defendiendo que en esas fórmulas se ordena sólo abstenerse de tratar a los otros únicamente como medios, pero no por ello mandan construir una comunidad moral. Nosotros propugnamos una interpretación "maximalista": el imperativo ordena al hombre actuar como si

¹⁷⁸Véase J. Gómez Caffarena: Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, op.cit, p. 271.

¹⁷⁹Véase III.b.2. de esta parte.

la voluntad pudiera crear el reino de los fines, una comunidad ética plenamente real (*wirklich*), efectivamente plasmada en el mundo sensible fenoménico:

"Pues en efecto, la ley moral nos transporta según la idea, a una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien y determina nuestra voluntad a conferir, al mundo sensible, la forma como de un todo de seres racionales.""¹⁸⁰

Si comparamos las diferentes interpretaciones que hemos analizado del imperativo categórico, la interpretación comunitaria muestra las ventajas siguientes:

1) Respecto de la interpretación analítico-legalista:

a) No olvida la importante distinción entre los dos tipos de contradicción, a saber, la del "poder pensar" y la del "poder querer": cuando no se puede pensar una máxima como ley universal es porque contradice las leyes lógicas y las estructuras lingüísticas que son comunitarias; cuando una máxima no puede quererse como ley universal es porque el miembro y el jefe del reino de los fines, que es el mismo sujeto, se contradicen, como jefe da una ley y como miembro intenta exceptuarse.

b) Es coherente con la equiparación de las tres formulaciones del imperativo categórico, considerando las tres sin olvidar ninguna: la universalidad a la que el imperativo se refiere es el universo de los seres racionales que son los miembros del reino de los fines

2) Respecto de la interpretación consecuencialista:

a) Es fiel a los datos del conocimiento moral vulgar, constata que las consecuencias pertenecen al terreno del ser, y que en aquellos datos y no en las consecuencias se fundamenta la moral.

¹⁸⁰I. Kant: KpV, V, p. 43; M. p.68. El subrayado es nuestro.

b) Insiste en "inferir daño" al egoísmo, principal obstáculo al obrar moral del hombre, y más allá de una reciprocidad interesada sitúa el respeto a los hombres en el mismo mandato moral.

Por consiguiente, resultan falsas las acusaciones que consideran a Kant como fundador del individualismo ético¹⁸¹ y de someter a ese individuo a un deber rígido, a una ley abstracta y vacía¹⁸². En la ética kantiana el deber es respeto a la humanidad que no es ningún ente genérico, sino el conjunto de todos los hombres incluido uno mismo: cuando actuamos moralmente constatamos el valor absoluto que es el hombre y somos conscientes de que nuestra acción está inmersa en un mundo de hombres que nunca pueden sernos indiferentes. El egoísmo -amor patológico a sí mismo- sitúa al individuo por encima de los otros, es amor al yo para anular al otro convirtiéndolo en medio al servicio de uno mismo. Las inclinaciones de un hombre pueden ser rudas, pero en sí mismas no son malas, es el egoísmo el verdadero peligro de la moralidad, la opción de guiarse por lo que a cada uno conviene para satisfacer sus inclinaciones, opción que imposibilita la comunidad ética que nos manda realizar la ley moral.

La persona que decide ser virtuosa en su aislamiento se halla en un estado de naturaleza ético en el que siempre está latente el principio del mal, análogamente a lo que ocurre con el estado de naturaleza previo a la la sociedad civil donde los individuos viven bajo el peligro constante de guerra¹⁸³: un hombre puede tener la buena intención de seguir la ley moral,

¹⁸¹Recordemos, por citar un ejemplo, las palabras de A. MacIntyre: *Tras la virtud*, op. cit, p. 328: "Kant proporciona una voz racional a las fuerzas sociales emergentes del individualismo liberal." A. MacIntyre afirma que la comunidad kantiana no es un objeto "primario", sino que la ley moral precede siempre y define la comunidad; piensa este autor, por el contrario, que primero es la comunidad y que es en ella donde el individuo inserto en una tradición aprende los fines a perseguir. Kant replicaría que la comunidad debe surgir de la ley moral y no viceversa, pues lo que divide a las personas no es que se propongan diferentes fines, lo que les divide es hacer de aquéllos la fuente de los principios prácticos; ahora bien, la ley moral siempre precedente como *Faktum* ordena la fundación de la comunidad ética.

¹⁸²Por citar a los más clásicos: Hegel, Schiller, Jacobi, Schopenhauer, Scheller

¹⁸³Esta cuestión es tratada en el epígrafe II.b. de la segunda parte de este trabajo.

pero ello necesariamente conlleva una opción respecto de los demás hombres: o respetarlos comprometiéndose con ellos -porque la perfección personal no es desvinculable de la tarea de trabajar por la felicidad de los demás-, o usarlos como medios al servicio de su egoísmo. Elegir determinarse por la ley moral decidiéndose a crear la comunidad ética es una decisión de la persona particular, pero no es individual porque lo decidido concierne al resto de los hombres¹⁸⁴; sólo tras esa decisión de la persona a favor de la comunidad podrá sobrevenir la "paz perpetua". El eremita puede luchar por lograr el dominio del principio bueno en su intención, pero sólo podrá "cerciorarse" de que lo va logrando, cuando pone a prueba su virtud en el encuentro con los otros, cuando decide formar con ellos el reino de los fines esforzándose por realizarlo en este mundo:

*"(...) el estado de naturaleza ético es un estado de incesantes ataques por parte del mal, el cual se encuentra en el hombre de que se trate y a la vez en todo otro -unos a otros se corrompen su disposición moral (...)- y, aun en caso de buena voluntad por parte de cada uno en particular, por la falta de un principio que los una cual si fuesen instrumentos del mal se alejan por sus desacuerdos del fin comunitario del bien que se ponen unos a otros en peligro de caer de nuevo bajo el dominio del mal."*¹⁸⁵

La presencia de los otros nos coloca ante una disyuntiva ineludible: el egoísmo o la comunidad, y no caben términos medios como el contrato hobbesiano de una asociación política, pues esta asociación resulta de la opción por el primer miembro de la disyuntiva. El principio malo -tendencia a

¹⁸⁴Recuérdese que hemos reservado el término "individuo" para el egoísta y el de "persona" para el hombre moral comprometido en la construcción de una comunidad ética.

¹⁸⁵I. Kant: *Religion*, VI, p. 96; M.M. pp. 97-98. También es esclarecedor el siguiente texto: "Hemos visto que unirse en orden a una comunidad ética es un deber de índole peculiar (*officium sui generis*), y que, aunque cada uno obedezca a su deber privado, de ello puede seguirse una *concordancia contingente* de todos en orden a un bien comunitario, incluso sin que además sea precisa a este respecto una organización particular, pero que, sin embargo, aquella concordancia de todos no puede ser esperada si no se hace un negocio particular de la unión de los mismos unos con otros en orden al mismo fin y erección de una COMUNIDAD bajo leyes morales como potencia unida, y por ello más fuerte, para oponerse a los ataques del principio malo (al que los hombres son tentados unos por otros a servir de instrumento)." *Ibidem*, p.151; M.M. pp. 147-148.

contravenir la ley moral que manda el reino de los fines- siempre es instigado por la presencia de los otros, mas no por ellos directamente, sino por la decisión en la que me veo abocado de colaborar con ellos o de usarlos como meros medios. Al optar por el egoísmo el hombre no devendrá digno, no será persona, sólo en la comunidad puede la persona ser tal, porque si reconoce el valor absoluto del yo no puede dejar de admitir el valor absoluto del nosotros:

"(...) (todo hombre moralmente bien intencionado) sigue estando siempre expuesto a las acometidas del principio malo (...)

Si busca las causas y circunstancias que le atraen ese peligro y lo mantienen en él, entonces puede fácilmente convencerse de que vienen no tanto de su propia naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los hombres con los cuales está en relación o en ligazón.(...)

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos los unos a los otros."¹⁸⁶

Parafraseando a Sartre podríamos decir que "el infierno son los otros", con la salvedad de que también la "salvación" se encuentra únicamente con y junto a los otros.

Se podrían hacer las siguientes objeciones a esta interpretación comunitaria:

a) Imaginemos un hombre solo e irremediabilmente condenado a vivir el resto de sus días en una isla desierta, no comparte nada con nadie, no tiene comunidad, ¿tendría este ser vivencias morales? Evidentemente suponemos que nuestro naufrago tiene una educación moral (al menos tiene más de siete años, que es la edad en la que se considera que el niño comienza a entender el sentido de las normas). ¿Tendría un hombre en esas circunstancias vivencias

¹⁸⁶I. Kant: Religion, VI, pp. 93-94; M.M. pp. 93-94. El subrayado es nuestro.

morales? Por supuesto que las tendrá, tendrá deberes para consigo mismo -se planteará el suicidio, el cuidado de sus facultades físicas e intelectuales y del medio ambiente, etc-; incluso en esa indeseada situación sentirá ese hombre la voz del deber como un imperativo categórico, porque seguirá considerándose digno, sentirá su propio valor como ser racional y se planteará conservarlo o denigrarse. Sin embargo incluso ese deber para consigo no se explica sin la referencia a la alteridad -la humanidad en la propia persona- que vivimos en nosotros mismos como un *alter ego*. Cuando nos situamos en el ámbito moral es la razón pura práctica en cada uno de nosotros -*homo noumenon*- la que nos somete a nosotros mismos a la ley moral, en tanto seres capaces de atentar contra ella -*homo phaenomenon*-, como si fuésemos otra persona. Así pues, la moral siempre tiene una raíz intrínseca y constitutivamente personal, privada e intransferible, que es el ámbito de la decisión; sin embargo, cuando alguien tiene que tomar decisiones morales siempre tiene en cuenta la presencia de la alteridad ante la que tiene que responder.

b) Se nos podría objetar que un grupo de hombres que compartiera un mismo objeto o materia de la voluntad distinto del reino de los fines podría formar igualmente una comunidad ética. Tendríamos que responder que ese grupo de hombres sería un agregado de individuos pero no una comunidad, pues lo que forma una comunidad no es el hecho de compartir un fin común; también las manadas de lobos y abejas viven en un espacio común y comparten muchos "fines" específicos, pero no por ello hablamos de comunidades de abejas y lobos¹⁸⁷, ya que las leyes que rigen en esas agrupaciones de animales son "naturales", instintivas, pero no autónomas. De modo similar, un agregado de individuos persiguiendo conjuntamente objetos, fines materiales, se regiría por preceptos de la habilidad e incluso por consejos de la sagacidad -si están de

¹⁸⁷Véase L. Goldmann: *Introducción a la filosofía de I. Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1.945, p.168. El título de la traducción española no es adecuado al contenido del libro, y muchísimo menos al título original, que es *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*.



acuerdo en el referente del término "felicidad"-, constituirá una asociación utilitarista en el sentido genérico de la palabra, pero no tendrá por fin último la fundación misma de la comunidad, no será nunca la comunidad ética de la que hablamos.

A raíz de esta distinción entre "asociación", "agregado" y "colectivo" por un lado y "comunidad" por otro, cabe preguntarse por los rasgos característicos de una comunidad. A pesar de que se ha recurrido a menudo al término "comunidad" en la década de los ochenta y en esta de los noventa -se habla de "comunitaristas", de comunidad en sentido "fuerte" (MacIntyre), en sentido "débil" (Nozick)-,¹⁸⁸ muy pocos han ofrecido una definición clara y precisa de lo que sea una comunidad. Por nuestra parte consideramos que los rasgos que debe tener una comunidad son¹⁸⁹: unidad y armonía, intención e interés comunitarios y lazos internos recíprocos, cualidades todas que reúne el reino de los fines que defiende Kant.

a) Unidad y armonía:

Una comunidad es más que un agregado de individuos, más que un grupo o una mera suma de partes, pues tiene una identidad en sí misma. La comunidad está más allá del utilitarismo o del contractualismo pero tampoco tiene una realidad independiente de la de los seres que la forman, sino que es, como dice Kant, una "unidad sistemática", un "reino", donde tiene valor cada miembro y el todo de esos miembros.

La extensión de la comunidad será el universo de los hombres, tendrá pues universalidad y unidad numérica¹⁹⁰. El motivo de unión será moral, el puro interés práctico basado en la autonomía. Y los principios constitutivos de dicha

¹⁸⁸Véase el artículo de A. Wellmer: Modelos de libertad en el mundo moderno, *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1.991, pp. 104-135.

¹⁸⁹Nos hemos inspirado en la clasificación de J. Moore: Kant's Ethical Community, *The Journal of Value Inquiry*, 26 (1.992) p. 59.

¹⁹⁰Por eso nos referimos a la comunidad ética y no a una comunidad, estamos hablando de una moral universal y necesaria extendible a todos los hombres.

unión son los principios morales *a priori* universales necesarios, y por tanto, inmutables. Dicho brevemente, la unión de los miembros de una comunidad ha de ser "voluntaria, universal y duradera unión de corazón"¹⁹¹.

La armonía se desprende de la unidad: las personas del reino de los fines son súbditos al mismo tiempo que legisladores, miembros al mismo tiempo que jefes, en tal reino la armonía está asegurada porque sus miembros no obedecen a más leyes que las que ellos se dan a sí mismos y a los demás. Convivir en armonía implica compatibilizar los fines subjetivos con los objetivos, lo cual es posible porque los fines en sí mismos son el sumo objeto de respeto, y los fines particulares que se proponen en la comunidad, al ser universalizables, no serán meramente subjetivos. Los fines particulares continúan estando presentes en esta comunidad ética, los hombres siguen queriendo cosas -en el reino de los fines hay precio y dignidad-, lo que se subyuga es la presunción, el amor patológico a sí mismo. Por consiguiente, el reino de los fines es "un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático"¹⁹², de forma que la armonía no supone homogeneización sino convivencia en la diversidad: no se trata de hacer que todos los hombres sean iguales, sino de que convivan moralmente en un universalismo pluralista.

b) Intención e interés comunitarios:

Cuando actuamos moralmente lo hacemos, consciente o inconscientemente, pensando en la comunidad de seres racionales, porque es deber de todo ser racional "obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines."¹⁹³

¹⁹¹I. Kant: *Religion*, VI, p. 102; M.M. 103.

¹⁹²I. Kant: *Gr*, IV, p. 433; M. pp. 90-91. El subrayado es nuestro.

¹⁹³*Ibidem*, p. 438; M. p. 98.

Cada hombre que se considera a sí mismo y a los otros como fin en sí valora la comunidad. El interés por los otros miembros de la comunidad es moral, es decir, racional, es un "tomar interés en" -por el respeto que nos causan- y no "obrar por interés". Trabajar por la comunidad del reino de los fines es tomar interés en la felicidad de los demás y en la propia perfección moral, en resumidas cuentas, trabajar en la creación de un mundo mejor. La autoperfección y la felicidad ajena son fines deberes impuestos por la razón, aunque ocurre a menudo que se intercambian los términos: la mayoría de los humanos exige la perfección moral de los otros y la felicidad propia. Un deber de perseguir la propia felicidad es un absurdo porque como seres sensibles estamos condenados a perseguirla; asimismo es contradictorio obligar a alguien a perfeccionarse moralmente porque eso supone actuar de manera autónoma¹⁹⁴.

Ciertamente, tratar a los demás como fines en sí mismos supone trabajar por su felicidad, pero no partiendo de nuestra propia concepción de felicidad sino de la suya: pensar que los otros son incapaces de saber en qué consista su dicha es considerarlos inferiores, y tratar a los otros de inferiores -paternalismo muy desaconsejable- es el paso previo para tratarlos como medios. La intención moral conlleva el esfuerzo por asumir como nuestros los fines de los demás, respetando la concepción de felicidad que cada uno por sí mismo haya escogido, porque sólo así se les facilita la consecución de la felicidad que desean.

¹⁹⁴En este sentido es significativo el siguiente texto: "¿Cuáles son los fines que son a la vez deberes? Son la propia perfección y la felicidad ajena. No se las puede intercambiar, convirtiendo la propia felicidad, por una parte, y la perfección ajena, por otra, en fines que fueran en sí mismo deberes de la misma persona.

En efecto, la propia felicidad es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin nunca puede considerarse como deber, sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de deber; porque éste implica una coerción hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos obligados a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas.

Asimismo es una contradicción que me proponga como fin la perfección de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponer como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo." I. Kant: *MdS*, VI, pp. 385-386; C. p. 237.

c) Lazos internos recíprocos:

La instauración de la comunidad no se produce por una coacción exterior a la voluntad misma de los miembros, éstos no se unen por una fuerza externa ni por ningún contrato jurídico, sino que los lazos arraigan en la decisión autónoma de cada persona. Es la decisión personal la que decide hacer del hombre y de la comunidad humana un fin y sólo por esa decisión se constituye como miembro del reino de los fines. Si la legislación que funda la comunidad moral no se hallara en todo ser racional, podría conseguirse una comunidad política, legal, fundamentada en el Derecho, externamente quizás sería igual a una comunidad moral, pero no sería la comunidad propriadamente moral, cuya única ley es el mandato de respetar el valor del hombre, lo cual ya es bastante:

*"Ciertamente, no hay ninguna otra determinación del arbitrio que, por su mismo concepto, se resista a poder ser obligada por el arbitrio de otros, incluso físicamente, más que la determinación de un fin. Otro puede coaccionarme sin duda a hacer algo que no es un fin mío (sino un medio para un fin de otro), pero no puede coaccionarme a que lo convierta en un fin mío y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo mío. Esto último sería una contradicción consigo mismo: un acto de la libertad que a la vez, sin embargo, no sería libre.-Pero no es contradictorio proponerse a sí mismo un fin, que es a la vez un deber: porque en tal caso me coacciono a mí mismo, lo cual se concilia muy bien con la libertad."*¹⁹⁵

Los lazos internos suponen una reciprocidad entre los miembros de la comunidad -Kant la compara con una familia-, que más allá del interés egoísta de una asociación de individuos establecen relaciones cooperativas entre ellos. De esta manera, cuando en la comunidad ética alguien trata a otro miembro como medio -aunque no sólo como medio-, esa relación no es propiadamente de uso sino de colaboración porque no se olvida tratarlo "al mismo tiempo siempre como fin en sí mismo".

¹⁹⁵I. Kant: MdS, VI, pp. 381-382; C. p. 231.

Los miembros de la comunidad ética están unidos también por lazos afectivos, aunque no son tales sentimientos el fundamento de determinación que impele a las voluntades a unirse en comunidad. El fundamento de determinación para la fundación de la comunidad es la moralidad y el único sentimiento moral reconocido es el respeto causada por aquélla, respeto a la ley moral que no es distinto del respeto al sujeto moral.

Se ha dicho que el reino de los fines de Kant es una versión ética de la sociedad del *laissez-faire* capitalista de la que hablaba Adam Smith¹⁹⁶, con la salvedad de que cada hombre se propone la perfección moral en vez del interés propio. Nosotros pensamos que entender la ética kantiana como un "dejad hacer" es interpretar el imperativo en el sentido minimalista de abstenerse de tratar a los otros como medios, olvidando la intención activa de una voluntad que más allá del legalismo o del contractualismo -armonía de acciones- se esfuerza por la felicidad de los otros en cuyo esfuerzo únicamente puede lograr la propia perfección. Hacer nuestros, en cuanto nos sea posible, los fines de los demás miembros de la comunidad colaborando en la facilitación de la felicidad que los otros desean, supone comprometerse con ellos en la construcción de un mundo mejor, y supone una armonía de voluntades que va más allá de la armonía externa de acciones.

Ha sido nuestra intención mostrar que no es acertada la afirmación de que la ética kantiana se encierra de tal modo en la autonomía y en la conciencia moral individual, que no hay lugar en ella a la apertura intersubjetiva; hemos querido demostrar que la *ratio essendi* de la moralidad es la autonomía en el reino de los fines. La interpretación del imperativo en la concepción maximalista de

¹⁹⁶Véase D.W. Gottshalk: *The Central Doctrine of the Kantian Ethics, The Heritage of Kant*, New York, Harper & Row, 1.973, citado por J. Moore: *op. cit.* p. 61. Las palabras de esta autora, en respuesta a Gottshalk son las siguientes: "The fact that members share two common ends, however, suggests that the comparison is misleading. Members of a *laissez-faire* capitalist society pursue only personal ends, and they promote a common end only accidentally, "as no part of their intention". For Kant, only if the common ends are part of the intention of every member can a moral social order result. Unlike Smith's society, Kant's moral social order is not simply an external harmony of actions, but a armony of wills". J. Moore: *op. cit.* p. 61.

trabajar positivamente por los otros, descalifica igualmente la crítica dirigida a mostrar que la comunidad kantiana se reduce a un mero agregado de conciencias morales individuales que, evitando tratar a los otros como medios, buscan su propia perfección moral.

Una vez analizado el fin fundamento de una comunidad moral, hemos de detenernos en el fin consecuencia, en la comunidad que efectivamente tiene lugar si actuamos determinándonos por el reino de los fines.

III.c. La comunidad como bien supremo

III.c.1. El bien supremo como fin final.

En la dialéctica de la **Crítica de la razón práctica** se introduce la noción de fin que hemos denominado "fin consecuencia" o bien supremo: "el supremo bien es el supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente, un verdadero objeto de la misma."¹⁹⁷ La introducción del bien supremo obedece a la necesidad de responder a cuestiones como ¿qué nos cabe esperar una vez cumplido el deber?, ¿cuál es el efecto en el mundo sensible de una voluntad determinada moralmente?, "pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de qué saldrá de nuestro obrar bien"¹⁹⁸. El fin fundamento es el fin del agente, el porqué obra; el fin consecuencia es el fin global de las acciones que no determina el arbitrio del agente moral, sino que es el resultado de la determinación del agente por el fin fundamento. La noción de bien supremo o fin final es una noción total, es la síntesis del fin fundamento y de las consecuencias de haberse determinado por aquél. El fin consecuencia no mueve a obrar, pero sí está presente en la dirección del obrar, pues el albedrío añade al pensamiento de la acción, a la intención que es el fundamento de determinación, un objeto como resultado de esa determinación.

¹⁹⁷I. Kant, *KpV*, V, p. 114; M. p. 163.

¹⁹⁸I. Kant: *Religion*, VI, p. 5; M.M. p. 21. El subrayado es nuestro.

Dicho de otra manera, para la moral, para obrar bien, no hace falta más fin que el puro respeto a la humanidad, pero de la moral resulta un fin final(*Endzweck*)¹⁹⁹:

*"Pero, aunque la moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes.-Pues sin ninguna relación a fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin ningún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe cómo pero no hacia dónde tiene que obrar no debe bastarse."²⁰⁰*

El bien supremo es el objeto de una voluntad determinada por la ley moral, es un objeto que resulta de la Moral mas no es la base de ella, pues el hombre piensa junto a sus deberes un fin final como resultado de ellos; efectivamente, una vez el hombre se determina por la ley moral no puede dejar de pensar en las consecuencias de la acción, en el efecto de la máxima. Kant hace hincapié en la propiedad natural inherente a la limitación del hombre de indagar (*umsehen*) el resultado de sus acciones:

"¿Qué necesidad tienen de saber el resultado de su hacer y dejar moral que el curso del mundo llevará consigo? Para ello es bastante que hagan su deber; aunque con la vida

¹⁹⁹No se debe confundir el "fin final" (*Endzweck*) con el "fin último" (*letzte Ende*); el primero es el bien supremo propiamente moral y el segundo, subordinándose a aquél, es el bien supremo de la política. M. García Morente traduce fin final (*Endzweck*) en la segunda y tercera Críticas. Sin embargo F. Martínez Marzoa traduce como "fin último" esa misma expresión de *Endzweck*. Por ese motivo cuando citemos los textos de *La religión dentro de los límites de la mera razón* según la traducción de F. Martínez Marzoa escribiremos como él lo hace "fin último" pero pondremos entre paréntesis la expresión alemana "*Endzweck*" para remarcar que se está hablando del fin final moral.

²⁰⁰I. Kant: *Religion*, VI, p. 4; M.M. pp. 20-21. El subrayado es nuestro.

terrena se acabase todo y en ésta incluso no coincidiesen quizá nunca felicidad y dignidad. Pero es una de las limitaciones inevitables del hombre y de su facultad racional práctica (quizá también la de otros seres del mundo) buscar en todas las acciones el resultado de ellas, para encontrar en éste algo que pudiera servirle de fin y que pudiera también demostrar la pureza de su mira(...) La tesis "haz del sumo bien posible en el mundo un fin último (Endzweck)" es una tesis sintética a priori, que es introducida por la ley moral misma y por la cual sin embargo la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley, lo cual es posible por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural el hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin"²⁰¹

En la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** se nos pedía la suposición de una voluntad que careciera de la facultad física para llevar a cabo sus propósitos, con el fin de entender que la voluntad buena no dependía del éxito o fracaso de sus empresas²⁰²; ahora se afirma que es inevitablemente humano pensar en los efectos de nuestras determinaciones, efectos que pueden orientarnos sobre la pureza de su mira, al poderse "vislumbrar" en ellos las intenciones de las que emanan²⁰³.

No es cierto que establecer un fin consecuencia de la intención moral sea contradictorio con la pureza de la ley, dado que dicho fin incluye esa pureza y sigue manteniendo la fidelidad a los datos de la moralidad descritos en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** y en la analítica de la segunda **Crítica**. Afirmar que el hombre piensa en las consecuencias, efecto de sus acciones, pues es constitutivo de la naturaleza humana pensar qué mundo surgirá de su actuación determinada moralmente, no es lo mismo que decir que toma ese efecto por fundamento. Contrariamente a lo que piensan algunos estudiosos de la obra kantiana²⁰⁴, creemos que existe una unión y continuidad

²⁰¹I. Kant: **Religion**, VI, pp. 6-7; **MM**, pp. 200-201 nota. El subrayado es nuestro.

²⁰²Véase I. Kant: **Gr**, IV, p. 394; **M**, pp. 27-28.

²⁰³Efectivamente, sólo podemos vislumbrar esas intenciones porque, la posibilidad del autoengaño en la apreciación de la moralidad de uno mismo siempre está presente, y porque el conocimiento de lo nouménico -las intenciones lo son- está vedada al hombre.

²⁰⁴Entre ellos L.W. Beck: **op. cit.**, p. 43ss.

entre las obras de filosofía práctica de Kant, y que la introducción del fin consecuencia no es incoherente con lo afirmado en la analítica de la segunda **Crítica**. De ese modo la filosofía práctica se estructuraría de la siguiente forma: la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** y la analítica de la segunda **Crítica** se ocupan del fundamento de la moralidad; la dialéctica de ésta última obra constata la necesidad de un objeto, fin consecuencia para una voluntad determinada moralmente, un fin que no es empírico sino *a priori*; **La metafísica de las costumbres** es la teorización sobre la concreción por parte de los hombres en acciones reales de lo afirmado en las primeras obras de fundamentación, esta metafísica es la plasmación del bien supremo en lo que a los hombres corresponde (por eso trata esta obra de los principios metafísicos del Derecho y de la virtud). **La Religión dentro de los límites de la mera razón** sigue ahondando a través del concepto de "iglesia" en la consecuencia de las acciones morales. Si se rechaza la dialéctica kantiana por contradictoria con las proposiciones de la analítica, se rechazan con ella todas las obras de Kant sobre filosofía de la historia²⁰⁵ y la religión.

Hemos afirmado que el concepto de bien supremo es un concepto global porque es la unión sintética a priori de los conceptos de moralidad y felicidad, siendo la moralidad el elemento fundamental, más elevado (*supremum*) e incondicionado (*originarium*), y estándole subordinada la felicidad. El bien supremo es un objeto necesario de la voluntad, lo cual es posible porque la ley moral como fundamento de determinación es la condición más elevada, pero si el bien supremo ha de ser completo (*supremum*) ha de englobar la felicidad.

²⁰⁵Somos conscientes de que esta expresión de "filosofía de la historia" resulta ajena al pensamiento kantiano, pero nos referimos con ella a aquellos escritos en los que Kant reflexiona sobre la historia, a saber, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad"* (1785), *Probable inicio de la historia humana* (1786), *El fin de todas las cosas* (1794) y *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797) que constituye la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*.

La búsqueda de la felicidad es connatural a la sensibilidad humana, y no se la puede dejar de lado en una filosofía práctica que intente dar explicación del todo unitario que es el hombre; pero al incluir ahora la felicidad en el bien supremo no se manda se feliz, porque en tanto que natural la felicidad no puede ser ordenada, lo que se ordena es que dicha felicidad sea proporcionada a la moralidad, que sea una felicidad merecida, consecuencia de la virtud. Así pues, si el bien supremo ha de ser acabado y completo, síntesis de todo lo humano, ha de comprender el bien del hombre nouménicamente considerado -moralidad- y el bien de ese mismo hombre como fenómeno -felicidad-. Nuestro autor es consciente de que el hombre es uno, pero los dos puntos de vista desde los que se le puede considerar son ineliminables para su comprensión: el dualismo es la única explicación de la conciencia moral del hombre corriente; por eso el bien supremo es una síntesis superadora que engloba ambos aspectos:

"Ahora bien, en cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el supremo bien de un mundo posible, significa esto el completo, el acabado bien; en éste, sin embargo, es la virtud siempre, como condición, el bien más elevado, porque no tiene ninguna condición sobre sí, y la felicidad siempre algo, que para el que la posee es agradable, pero sin ser por sí sola absolutamente buena en todos los respectos, sino presuponiendo siempre, como condición, la conducta moral conforme a la ley." ²⁰⁶

²⁰⁶I. Kant: KpV, V, p. 110; M. p. 158; véase también p. 119; M. p. 168. Asimismo es clarificador el siguiente texto: "Lo supremo puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo acabado (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que es ella misma incondicionada, es decir, que no está sometida a ninguna otra (*originarium*); lo segundo, aquel todo que no es una parte de un todo mayor de la misma clase (*perfectissimum*). 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 la 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, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión de la persona parcial que hace de sí mismo el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí." I. Kant: KpV, V, p. 110; M. p. 157.

Kant insiste en que en esta unión sintética entre moralidad y felicidad la primera es la condición *sine qua non* de la segunda, siempre condicionada y subsidiaria, sólo así se mantiene la autonomía y por ello el bien supremo no es fundamento de determinación de la voluntad más que indirectamente, en tanto que comprende el verdadero fundamento de determinación que es la ley moral:

"Pues se habrá visto por la analítica que, si se acepta, antes que la ley moral, algún objeto, bajo el nombre de un bien como fundamento de determinación de la voluntad, para derivar de él el supremo principio práctico, éste entonces produciría siempre heteronomía y suprimiría el principio moral.

Pero es fácil comprender que si en el concepto del bien supremo está ya incluida la ley moral como condición suma, entonces el supremo bien, no sólo es objeto, sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo, posible por nuestra razón práctica, es al mismo tiempo el fundamento de determinación de la voluntad pura, porque entonces, en realidad, la ley moral, ya incluida en este concepto y pensada con él y no algún otro objeto, determina la voluntad, según el principio de la autonomía."²⁰⁷

Al concebirse la felicidad como la satisfacción de las necesidades, consideran algunos estudiosos de Kant que la introducción del elemento eudemonístico como parte del bien supremo es incoherente²⁰⁸, puesto que éste es un objeto de la razón pura práctica, universal y necesario, difícilmente compaginable con los inevitables rasgos empíricos que el concepto de felicidad conlleva.

Kant no incurre en contradicción por rechazar el eudemonismo como fundamento y admitirlo ahora como consecuencia; al admitir el elemento eudemonístico en el concepto de bien supremo une los dos fines últimos del hombre el de la faceta fenoménica y el de su faceta nouménica. Kant, por tanto, incluye la felicidad en el bien supremo porque ésta como anhelo es un

²⁰⁷Ibidem, p. 109; M. p. 156. El subrayado es nuestro.

²⁰⁸Véase L.W. Beck: *op. cit.*, pp. 259-283; N. Bilbeny: "La esperanza moral en Kant" *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, Anthropos, 1.992. p. 40ss.; Rogelio Rovira: *op. cit.*, pp. 256-260.

fin necesario y universal en el hombre, pero sigue dejando al margen el elemento eudemonístico de la fundamentación, porque qué sea la felicidad depende de cada individuo. La felicidad es universal en cuanto anhelo de todo hombre, pues es constitutivamente humano buscar la satisfacción de las inclinaciones; de manera que la búsqueda de la felicidad y la necesidad de que esa felicidad sea la consecuencia del actuar moral es *a priori*, pero su logro y disfrute efectivo es *a posteriori*.

Como puede apreciarse en los textos que venimos citando, Kant emplea indistintamente los términos "moralidad", "virtud" y "dignidad" porque el concepto de bien supremo hace referencia inmediata al hombre, y la virtud es el grado de moralidad propio del hombre. Si en la analítica de la segunda **Crítica** y en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** las referencias son a los seres racionales en general, en los contextos en los que se habla del bien supremo se alude exclusivamente a los seres racionales finitos, pues la inclusión del elemento eudemonístico -estado dependiente de las inclinaciones- supone la sensibilidad.

La virtud es definida como "la intención sólidamente fundada de cumplir exactamente el propio deber"²⁰⁹, mas si existe deber existe reticencia a seguirlo, por eso la virtud supone fortaleza, denuedo y valentía (*Muth und Tapferkeit*), y "triunfo" en la lucha entre las inclinaciones y la razón por ser el fundamento de determinación del arbitrio. Dado el mal radical inherente al hombre, la virtud es el grado sumo de la moralidad humana; el "triunfo" que supone la virtud no es una "paz perpetua" ya que el peligro -la pretensión de las inclinaciones- siempre está presente²¹⁰, y no olvidemos que el peligro no

²⁰⁹I. Kant: *Religion*, VI, p. 23; M.M. p. 202 nota. También se define virtud como "el propósito firme en seguimiento del deber, en cuanto ha llegado a ser prontitud," *Ibidem*, p. 47; M.M. p. 55. En *MdS*, VI, p. 262; C. p. 405 se dice que virtud es "la fortaleza moral de la voluntad del hombre en el cumplimiento de su deber". Todas estas definiciones coinciden en la referencia a la disposición del ánimo humano como constante intención de lucha y fortaleza.

²¹⁰Recuérdese lo que hemos dicho en II.c.: el mal anida en la tendencia humana a contravenir los dictados de la razón, tendencia que inhiere en la libertad.

radica tanto en las inclinaciones como en el arbitrio que decide darles prioridad. Cuando el hombre se determina por la razón pura, cuando es virtuoso, posee valor en sí, decimos entonces que el virtuoso merece la felicidad, que es digno de ella.

El "desconocimiento" de uno mismo también explica que el grado propiamente humano de moralidad sea la virtud, disposición de lucha constante, y no certeza en la posesión de la moralidad. En efecto, la virtud como intención constante es esperanza de continuar así y consuelo en creer que se actúa bien, pero no convicción que, además de imposible, es moralmente peligrosa; "el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante"²¹¹, y por ello tiende al autoengaño sobre la propia moralidad. No podemos conocer nuestras intenciones en el futuro, y las inferencias que realicemos a partir de las percepciones de nuestras acciones presentes y pasadas son empíricas, fenoménicas, las cuales nada sobre lo inteligible como son las intenciones pueden mostrar. De esta forma, si el conocimiento de uno mismo es imposible, si siempre cabe la sospecha de la existencia de algún resorte -fin subjetivo- determinando la voluntad, sólo cabe la modestia en la apreciación de la propia moralidad (por ese motivo tampoco podemos juzgar a los otros):

"La intención buena y pura (...) lleva también consigo, por lo tanto, aunque sólo de modo mediato, la confianza en su constancia y firmeza, y es el consolador (Paracleto) cuando nuestros deslices nos hacen recelosos de su constancia. La certeza a este respecto ni es posible para el hombre ni, en cuanto que nosotros entendemos, moralmente provechosa. Pues (hay que hacerlo notar) no podemos fundar esa confianza en una conciencia inmediata de la inalterabilidad de nuestras intenciones, ya que no podemos penetrar con la vista éstas, sino que en todo caso hemos de inferirlas sólo a partir de sus consecuencias en la conducta, inferencia que, sin embargo, puesto que ha sido obtenida

²¹¹I. Kant: KpV, V, p. 161; M. p. 222.

solamente de percepciones como fenómenos de la buena y mala intención, nunca da a conocer con seguridad en particular la fortaleza de tales intenciones" ²¹²

Al englobar el bien supremo al fin fundamento Kant hace de la necesidad de promover dicho bien un imperativo categórico: "haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último (*Endzweck*)", El pensador alemán es consciente de que ese imperativo se deduce de la ley moral misma pero en él la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley a los efectos de la moralidad en el mundo fenoménico, lo cual es inevitable "por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin"²¹³.

Mas la dificultad fundamental en la temática del bien supremo estriba en la clase de unión que mantienen dos elementos tan dispares como son moralidad y felicidad; la unión ha de ser sintética, no analítica, dado que felicidad y moralidad son dos elementos heterogéneos:

"(...) la felicidad y la moralidad son dos elementos del supremo bien, específicamente muy distintos, y su unión, pues, no puede ser conocida analíticamente (como si el que busca su felicidad, se encontrase en ésta su conducta ipso facto, virtuoso por el mero análisis de sus conceptos o el que persigue la virtud se encontrase feliz ipso facto en la conciencia de tal conducta) sino que es una síntesis de los conceptos." ²¹⁴

Kant comienza la andadura hacia esa síntesis rechazando la relación que epicúreos y estoicos establecieron entre ambos términos, pues redujeron un elemento al otro, bastando el análisis de un concepto para que apareciera el otro; para los epicúreos por buscar la felicidad ya se es virtuoso, para los estoicos por ser virtuoso ya se es feliz. Pero Kant es más duro con los estoicos

²¹²I. Kant: Religion, VI, pp. 70-71; MM. pp. 74-75.

²¹³I. Kant: Religion, VI, p. 7; M.M. p. 201.

²¹⁴I. Kant: KpV, V, pp. 112-113; M. p.160.

y arremete contra ellos afirmando que con su deseo de apatía olvidan lo constitutivamente humano:

"...)(los estoicos) desconocieron a su enemigo, el cual no ha de ser buscado en las inclinaciones naturales, meramente indisciplinadas pero que se presentan abiertamente y sin disfraz a la conciencia de todos(...)

*Las inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad."*²¹⁵

No obstante Kant se daba cuenta de que la noción de felicidad incluida en el bien supremo es problemática, y quizá por eso matizó su posición en ese tema. En efecto, se pueden distinguir dos sentidos de "felicidad" en la filosofía de Kant:

Una felicidad "egoísta" que mira únicamente por el placer individual y se basa en el principio del amor presuntuoso a sí mismo. Esta noción de felicidad es la que predomina en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** y en la **Crítica de la razón práctica**, pero no es la que se incluye en el bien supremo.

La felicidad que se admite en el bien supremo es la felicidad subsiguiente a la "dignidad de ser feliz", es la felicidad bajo la condición de la moralidad; ésta ya no es una felicidad egoísta porque su fundamento es la ley moral que supone necesariamente el trabajar por la felicidad ajena y la propia perfección, sólo cuando eso está cumplido cabe esperar la felicidad de uno mismo. De ahí que afirme Kant que "no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos **hacemos** felices, sino de cómo debemos llegar a ser **dignos** de la felicidad"²¹⁶. El contento de sí mismo (*Selbstzufriedenheit*) que entraña la

²¹⁵I. Kant: *Religion*, VI, pp. 57-58; M.M. pp. 63-64. El subrayado es nuestro.

²¹⁶I. Kant: *KpV*, V, p. 130; M. p. 182.

moralidad no es ciertamente la felicidad -se deduciría analíticamente de aquélla-, pero sí su *conditio sine qua non*. El contento de sí mismo depende de uno mismo, es un sentimiento que logra la persona que Cree, después de un examen detenido de sí mismo, haber actuado por puro respeto al deber. Ahora bien, ese contento de haber actuado por puro respeto al deber es difícil de obtener, dado que, como hemos visto, es imposible saber a ciencia cierta que se ha actuado tomando por fundamento de determinación la ley moral, con respecto a esto sólo cabe la confianza pero no seguridad. Pero el contento de sí mismo es sólo un sentimiento negativo, es la creencia en la constancia de nuestra disposición virtuosa y la ausencia de remordimiento de conciencia:

*"Pero ¿es que no hay palabra alguna que señale, no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud? Sí, y esa palabra es el contento de sí mismo, que, en su significación propia, significa siempre sólo una satisfacción negativa en su existencia que nos da la conciencia de no necesitar nada."*²¹⁷

No obstante esa satisfacción negativa va adquiriendo tonos más optimistas en **La religión dentro de los límites de la mera razón y en La metafísica de las Costumbres**; allí Kant dota al concepto de *Selbstzufriedenheit* de rasgos más positivos, más "epicúreos", incluso acuña el nombre de "felicidad moral" (*moralische Glückseligkeit*) para designar el estado de tranquilidad de conciencia de aquél que Cree, partiendo de la introspección y de las consecuencias de sus acciones, que cumple el deber por deber:

"(...)la felicidad moral; por tal no se entiende aquí el aseguramiento de una posesión perpetua del contento con el propio estado físico (liberación de los males y goce de un placer siempre creciente) como felicidad física, sino que se trata de la realidad efectiva y

²¹⁷I. Kant: KpV, V, p. 117; M. p. 166. El subrayado es nuestro. Véase también de esta obra p. 88; M. p. 128.

persistencia de una intención que empuja continuamente al bien (no apartándose nunca de él); pues el constante "aspirar al reino de Dios", con tal que se estuviese firmemente seguro de la inalterabilidad de una intención tal, sería tanto como saberse ya en posesión de este reino, pues el hombre así intencionado confiaría ya de por sí en que le será dado todo lo demás (lo que concierne a la felicidad física)"²¹⁸

La felicidad moral hace hincapié en la autosuficiencia, en el bastarse a sí mismo, en la independencia de las inclinaciones, incluye incluso un positivo contento que es alegría²¹⁹. No obstante, la felicidad de la que se habla en el bien supremo es algo más que ese contento, es la felicidad física subsiguiente a la felicidad moral; serán los postulados los encargados de explicar cómo proporcionar la felicidad física a aquél que ya se ha procurado por él mismo la felicidad moral. Como vemos, el problema sigue siendo el tránsito de la moralidad a la felicidad, hay que creer es un tercer elemento, que no es ni la moralidad ni la felicidad, que posibilita dicha síntesis.

III.c.2. Las condiciones de posibilidad del bien supremo: los postulados.

Recordemos que postulado es una proposición teórica no contradictoria -problemática desde el punto de vista especulativo-, pero necesaria como condición de posibilidad de un mandato moral; es "una proposición teórica no demostrable pero que depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida *a priori*"²²⁰, de esta forma por los postulados de la

²¹⁸I. Kant: Religion, VI, p. 67; MM. p. 73.

²¹⁹Sirva como ejemplo este texto de I. Kant: Religion, VI, pp. 23-24; MM. pp. 202-203 nota: "Si se pregunta cuál es la calidad *estética*, en cierto modo *el temperamento de la virtud*: denodado, y por lo tanto *alegre*, o doblegado por el miedo y deprimido, apenas es necesaria una respuesta. Este último temple de ánimo de esclavo no puede nunca tener lugar sin un *odio* oculto a la ley, y el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio (no la comodidad en el reconocimiento del mismo) es un signo de la autenticidad de la intención virtuosa, incluso en la *devoción*, que no consiste en la autotortura del pecador que se arrepiente (la cual es muy equívoca y comúnmente es sólo el interno reproche de haber contravenido la regla de prudencia), sino el firme propósito de hacerlo mejor en lo venidero, propósito que, alentado por los buenos progresos, ha de producir un temple de ánimo alegre sin el cual no se está cierto jamás de *amar* el bien, esto es: de haberlo admitido en la propia máxima."

²²⁰I. Kant: KpV, V, p. 122; M. p. 172.

razón práctica se llega a conceptos que la razón especulativa no pudo resolver²²¹.

En la segunda **Crítica** se habla de tres postulados: la libertad es postulado de la misma ley moral, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios lo son del bien supremo ordenado por aquella ley; sin embargo, como la libertad deja de ser tratada como postulado y es clasificada en la tercera **Crítica** entre los *scibilia*²²² y los otros dos postulados no tienen sentido sin aquélla, ceñiremos el sentido de "postulado" a las condiciones de posibilidad del bien supremo.

La ley práctica incondicionadamente válida *a priori* ordena a la voluntad humana, que no puede dejar de pensar para todas las acciones además de la ley un fin, hacer del sumo bien posible en el mundo su fin final; pero la aspiración al bien supremo que se deduce del cumplimiento de la ley moral, requiere la realidad objetiva de ese bien supremo, ante lo cual surgen dos opciones: o declarar que el hombre es una pasión inútil que se esfuerza por lograr un estado de virtuosidad moral y felicidad proporcionada a aquélla que nunca alcanza, o bien buscar las condiciones que posibiliten la realidad efectiva de tal estado; ésto último es lo que hace Kant: los postulados no son más que las condiciones de posibilidad del objeto *a priori* de la voluntad. Hacer posible la felicidad efectiva -no meramente merecer la felicidad sino el gozarla *de facto*-, y no dejar que el hombre caiga en la desesperación en su intento de progresar en su moralidad justifican el recurso a esas proposiciones teóricamente problemáticas.

En la **Crítica de la razón práctica** las condiciones de posibilidad del bien supremo son la inmortalidad del alma y Dios, sin embargo en los escritos

²²¹Ibidem, p. 132; M. p.185. El subrayado es nuestro.

²²²Véase el epígrafe II.b.

de filosofía de la historia se afirma la necesidad del progreso moral de la especie humana para que el bien supremo sea posible, por eso pensamos que también puede ser considerado un postulado. En este apartado nos detendremos fundamentalmente en los dos primeros, posponiendo el tratamiento del último a la tercera parte de nuestro trabajo en la que nos ocupamos de la filosofía de la historia.

El postulado de la inmortalidad hace posible el elemento "moralidad" del bien supremo, mientras que el postulado de la existencia de Dios se refiere más bien -aunque, como veremos más adelante, no exclusivamente- al segundo miembro, la felicidad proporcionada a la moralidad.²²³ El hombre debe realizar el bien supremo, cuyo elemento más elevado (*supremum*) es la moralidad, la adecuación de la intención con la ley, pero la adecuación únicamente es posible bajo el supuesto de una existencia duradera de la personalidad en un progreso infinito:

*"La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la adecuación completa de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un progreso que va al infinito hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad."*²²⁴

Ahora bien, advertimos aquí una contradicción: hemos dicho anteriormente que la santidad es lo propio de una voluntad divina que no vive la ley moral

²²³La felicidad que precisa de la postulación de Dios es la felicidad física, dado que la moral (*moralische Glückseligkeit*) sí depende del hombre.

²²⁴I. Kant: KpV, V, p. 122; M. p.172. El subrayado es nuestro.

como deber, como imperativo, dado que la voluntad santa ya quiere la moralidad, no debe²²⁵, dándose en ella una completa adecuación entre su querer y la ley moral; asimismo dijimos que lo propiamente humano no es la santidad, sino la virtud, el cumplimiento del deber en la lucha, en la tensión entre razón e inclinaciones por determinar el arbitrio. Sin embargo ahora se defiende la completa adecuación de la disposición de ánimo con la ley moral - la santidad- como la condición suprema del hombre, afirmando que la santidad es asequible al hombre en un progreso infinito de su existencia; sucede, entonces, que se nos exige la santidad pero no somos capaces más que de la virtud. C.D. Broad ha remarcado la incoherencia del argumento kantiano al señalar que por un lado se afirma que la perfección moral es alcanzable, y por otro lado se dice que no lo es, pues defender que es alcanzable en un tiempo infinito es lo mismo que decir que no es alcanzable de ningún modo²²⁶; mas ¿para qué la inmortalidad si por mucho que se alargue el tiempo no existe momento alguno en el que el hombre llegue a ser santo?

La solución a esta aparente incoherencia que venimos constatando la ofrece el mismo Kant al introducir el postulado de la existencia de Dios. La contradicción desaparece cuando distinguimos los dos puntos de vista desde los que se habla de santidad y virtud: desde el punto de vista humano el estado moral propio del hombre es la virtud, la tensión y la fortaleza en la lucha contra las inclinaciones por determinar el arbitrio, pero desde el punto de vista del entendimiento arquetípico, lo propiamente humano es tender a la santidad, y el esfuerzo constatado a lo largo de la serie temporal será considerado por Dios como adecuación a la ley:

²²⁵Véase II.d. del presente trabajo.

²²⁶C.D. Broad: *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Paul Keagan, Trench, Trubner, 1.930, p. 140, lo dice textualmente del siguiente modo: "Kant's premises are really inconsistent with each other. One premise is that moral perfection must be attainable only after an unending time. And this is surely equivalent to saying that it is not attainable at all."

"El Infinito, para el que la condición de tiempo no es nada, ve en esta serie, para nosotros infinita, el todo de la adecuación con la ley y la santidad,(...),se ha de hallar en una sola intuición intelectual de la existencia de seres racionales lo que a la criatura sólo le puede corresponder con respecto a la esperanza de esa participación, sería la conciencia de su estado de ánimo probado para de su actual progreso de lo malo a lo mejor moral, y del propósito inmutable que por ende llega a conocer, esperar una ulterior continuación no interrumpida por lejos que pueda alcanzar su existencia, y hasta más allá de esta vida, y así, a la verdad, no aquí ni en momento alguno previsible de su existencia futura, sino sólo en la infinitud de su continuación (que sólo Dios puede abarcar) ser del todo adecuada a la voluntad de éste"²²⁷

El hombre no puede deshacerse totalmente del enemigo que supone la disposición de su arbitrio al mal -contravenir los mandatos de la razón-, pero Dios es capaz de ver la "conversión" de un hombre, "el cambio de corazón". En **La religión dentro de los límites de la mera razón** se emplea este vocabulario bíblico, el "cambio de corazón" es una revolución en el hombre, la intención firme y constante de seguir la ley moral, es el triunfo total del principio bueno sobre el malo. En esta obra se precisa que en lo que respecta a la conducta, al acto, nunca se adecuará la intención humana totalmente a la ley en un tiempo concreto siempre vivida como deber, no hay pues santidad en el acto; pero la santidad se nos exige respecto de la intención, en la adopción de la máxima de seguir siempre la ley moral en la decisión profunda, revolucionaria, de escoger la máxima de que todas las máximas sean morales, y desde este punto de vista el hombre puede ser considerado santo por un ser capaz de penetrar la intención y la conversión profunda en el propósito firme de seguir constantemente en la virtud, para esta intuición divina intelectual y omniabarcante "la intención puede valer por el acto"²²⁸:

²²⁷I. Kant: **KpV**, V, p. 123; M. pp. 173-174. El subrayado es nuestro.

²²⁸Véase I. Kant: **Religion**, VI, p. 67; MM. p 72.

"(...)según el acto, hemos de considerarlo en todo tiempo en nosotros como insuficiente para una ley santa; pero su progreso al infinito hacia la conformidad con esta ley, podemos, a causa de la intención de que se deriva, la cual es suprasensible, pensarlo juzgado como un todo completo, también según el acto (la conducta de vida), por un ser que conoce el corazón en su pura intuición intelectual, y de este modo el hombre puede esperar, pese a su constante deficiencia, ser en general agradable a Dios, cualquiera que sea el momento en que su existencia se quiebre."²²⁹

S. Körner explica la consistencia del postulado de la inmortalidad con un símil matemático: "una sucesión infinita puede considerarse como completada en un sentido que es totalmente compatible con su carencia de un último miembro"²³⁰; de ese modo considera que la noción de una sucesión infinita dada por completo es para Kant una idea coherente aunque nada pueda corresponderle en el mundo fenoménico. Así pues, la santidad en el acto, esto es, la adecuación plena a la ley en un tiempo determinado, o con la metáfora matemática de Körner, el último miembro de la serie infinita, no se da nunca, en el acto lo propiamente humano es la moralidad como deber, la virtud, y en la virtud existe progreso hacia la santidad pero no posesión. El hombre puede constatar la decisión de determinarse por el deber, entonces es un hombre susceptible de bien, y siente cierta tranquilidad moral, pero sólo el obrar continuado en el curso de su vida puede demostrar el efectivo progreso en la virtud hacia la santidad:

"(...)cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo) en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien, pero sólo en un continuado obrar y devenir es un hombre bueno; esto es: puede esperar que con una pureza semejante del principio que ha adoptado como máxima

²²⁹I. Kant: Religion, VI, p. 67; MM. p 72. El subrayado es nuestro.

²³⁰S. Körner: Kant, Madrid, Alianza Universidad, 1. 983, p. 151.

suprema de su albedrío y con la firmeza de ese principio se encuentre en el camino bueno (aunque estrecho) de un constante progresar de lo malo a lo mejor."²³¹

Sin embargo, cuando el hombre adopta por máxima de la máxima -máxima suprema- seguir la ley moral, siente en sí un cambio de corazón que Dios puede apreciar como decisión inmutable y contemplarla como santidad, a pesar de que al hombre mismo le sea inaccesible la apreciación de un cambio semejante en la intención suprasensible; de modo que la santidad es asequible al hombre en la intención, en la adopción de la máxima de obrar por deber y ante los ojos de un juez capaz de intuición intelectual. Podemos concluir afirmando que respecto del acto la conducta adecuada a la ley requiere una reforma consistente en una paulatina habituación a dominar el ímpetu de las inclinaciones, a cambiar el fundamento de determinación malo por el bueno persistiendo en ello en la infinitud del progreso -virtud-; respecto de la intención puede producirse una revolución si el hombre asume el firme propósito de cambiar y adopta la máxima de que todas las máximas del arbitrio se adopten por deber. La revolución en el corazón se asemeja a un renacimiento, el hombre deviene un hombre nuevo, pero únicamente Dios puede apreciar como unidad -santidad- lo que para el hombre es progreso infinito hacia la perfección moral:

*"Esto, para aquél que penetra con la mirada el fondo inteligible del corazón (de todas las máximas del albedrío), para quien, por lo tanto, esta infinitud del progreso es unidad, es decir, para Dios, es tanto como ser efectivamente bueno (grato a él); y así este cambio puede ser considerado como una revolución; pero para el juicio de los hombres, que sólo pueden estimarse ellos mismos y la fortaleza de sus máximas según el dominio que consiguen sobre la sensibilidad en el tiempo, dicho cambio sólo puede considerarse como una permanente aspiración a lo mejor, por lo tanto, como una paulatina reforma de la propensión al mal en cuanto modo de pensar perverso."*²³²

²³¹I. Kant: Religion, VI, p. 47; M.M. pp. 56-57.

²³²Ibidem, p. 48; M.M. p. 57.

Puesto que el conocimiento absoluto de uno mismo es imposible, y no le está permitida al hombre la seguridad en la apreciación de su intención -"en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo"²³³-, no podía darse otra respuesta a la relación entre virtud y santidad. No obstante, si bien es cierto que no hay convicción, también lo es que sin ninguna confianza el hombre caería en la desesperación, dificultándose en un ser que busca el resultado de sus acciones la constancia del esfuerzo virtuoso, y por eso se requieren los postulados: el hombre puede esperar razonablemente que los progresos del presente vigoricen la fortaleza para continuar con progresos sucesivos, no abandonándose ya la buena intención. La modestia en la estimación de la moralidad de uno mismo es inherente a la misma moralidad; la conciencia de mantenerse en el progreso hacia el bien es una conciencia sin seguridad, pero también es inherente a ella la esperanza (*Hoffnung*) en el logro de sus propósitos:

"La convicción de la inmutabilidad de su disposición de ánimo en el progreso hacia el bien, parece ser, sin embargo, también imposible por sí para una criatura(...) Pero también en el orden natural aquél que tiene consciencia de haberse mantenido una larga parte de su vida hasta el fin de la misma en progreso hacia lo mejor, y ello por fundamentos morales verdaderos, tiene derecho a acariciar la consoladora esperanza, aun cuando no la seguridad de que perseverará con esos principios en una existencia continuada más allá de esta vida(...)"²³⁴

A pesar de todo, el postulado de la inmortalidad presenta muchas dificultades. Como hemos podido comprobar el postulado de la inmortalidad requiere del de Dios, ya que la revolución del corazón, la completa adecuación de la intención a la ley moral, sólo es posible para un ser omnividente capaz de

²³³Ibidem, p. 68; M.M. p. 73.

²³⁴I. Kant: KpV, V, pp.122-123; M. pp.173-174. El subrayado es nuestro.

abarcarse en una unidad el progreso infinito del hombre en la virtud. Si esto es así cabría plantearse las siguientes cuestiones: ¿para qué postular el progreso infinito de la persona en la virtud si Dios puede abarcar igualmente el cambio de intención, la revolución del corazón, en una serie temporal finita?; dado que no cambia la perspectiva moral si el esfuerzo virtuoso se reduce al tiempo terrenal una vez se acepta que Dios es capaz de captar la revolución interna personal; si como el mismo Kant escribe "el hombre puede esperar, pese a su constante deficiencia, ser *en general* agradable a Dios, cualquiera que sea el momento en que su existencia se quiebre"²³⁵, ¿para qué necesitamos la inmortalidad?

Otro de los inconvenientes que genera el postulado de la inmortalidad es el siguiente: la virtud supone siempre el enemigo respecto del cual mantiene la fortaleza que la caracteriza, enemigo que es el principio del mal consistente en la adopción de la máxima que toma las inclinaciones como fundamento de determinación de la facultad de desear, es decir, la virtud supone la posibilidad de una máxima contraria a la ley moral, lo cual implica la pretensión de las inclinaciones y, por tanto, la existencia de éstas²³⁶; ahora bien, como las inclinaciones presuponen la sensibilidad, y ésta es corpórea, hemos de suponer que la existencia del hombre ha de seguir siendo sensible en el progreso infinito a la virtud, lo cual es difícil de aceptar. Relacionada con esto surge la dificultad del tiempo: si el tiempo es una forma pura *a priori* de la sensibilidad, tendríamos que hablar de un "tiempo inteligible" en el que acontecería el progreso moral del que se habla en el postulado de la inmortalidad.

Creemos que ésas fueron las razones que llevaron a Kant a conceder menos importancia a ese postulado en las obras posteriores a la segunda *Crítica*.

²³⁵I. Kant: *Religion*, VI, p. 67; M.M. p. 72.

²³⁶Véase sobre esta cuestión C.D. Broad: *op. cit.*, p. 142.

Dios es la condición de posibilidad de la felicidad, segundo elemento del bien supremo, él da realidad efectiva a la felicidad física proporcionada a la "felicidad moral". Kant recurre a este postulado porque se encuentra con el problema de la unión sintética entre felicidad y moralidad, pues se trata de una síntesis que, al parecer del pensador alemán, no puede efectuar el hombre. En efecto, merecer la felicidad está en manos del hombre en tanto ese merecimiento depende de la moralidad, sin embargo no está en su poder lograr la felicidad *de facto*: por mucho que el hombre se empeñe en conseguir la felicidad física proporcionada a su dignidad, él no puede doblegar a su arbitrio, las leyes naturales de las que aquella felicidad depende. El propio sujeto es incapaz de crear las condiciones físicas de las que depende la felicidad física, pero tampoco puede saber a ciencia cierta si merece aquella felicidad, pues sería el menos adecuado para juzgar sobre ello y además el autoconocimiento no es posible. El hombre es libre pero no es capaz de doblegar las leyes naturales a la ley de la moralidad procurándose la felicidad proporcionada a la moralidad, sólo el creador moral del mundo puede garantizar esa armonía entre felicidad y moralidad:

*"Así, pues, en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede en lo concerniente a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos"*²³⁷

Toda obligación moral supone la libertad de poder realizarlo al tiempo que la capacidad de realizarlo de facto, ya que lo que debe ser, tiene que ser también posible. Pues bien, la posibilidad de realización del bien supremo según Kant sólo puede procurarla Dios, el autor de la naturaleza y ¹tiene por

²³⁷I. Kant: KpV, V, p. 124; M. p. 175.

fin de la creación al hombre.²³⁸ Dios posee la inteligencia suficiente para captar las intenciones morales y la voluntad capaz de dar realidad a sus representaciones -tiene vida²³⁹-, causando en el mundo fenoménico la felicidad proporcionada a la moralidad que una persona merece:

*"Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una **inteligencia** (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes es una **voluntad** del mismo. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por **razón y voluntad** es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios"²⁴⁰*

Como vemos, el único modo que tenemos de concebir como prácticamente posible la armonía entre felicidad y moralidad es pensar la naturaleza como moldeable, permeable a la moralidad, lo cual, a su vez, sólo es concebible para la razón humana bajo la suposición de un fin de la creación (*Endzweck der Schöpfung*). El fin de la creación hace referencia a una naturaleza fenoménica permeable a la moralidad nouménica, una constitución del mundo que permite el desarrollo del hombre como fin en sí, lo cual supone una inteligencia que se propone como fin dicha creación:

"Pero el fin final es sólo un concepto de nuestra razón práctica(...) y el fin final de la creación es aquella constitución del mundo que coincide con lo que nosotros podemos dar como determinado sólo por leyes, a saber, con el fin final de nuestra razón pura práctica, y esto, por cierto, en cuanto debe ser práctica. Ahora bien: por medio de la ley moral, que

²³⁸Sobre los atributos de Dios véase J. Gómez Caffarena: *El teísmo moral en Kant*, op. cit, pp. 80-114; R. Rovira: op. cit, pp. 181-206; A. Cortina: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Encuentro, 1.981, pp. 25-81

²³⁹En el sentido kantiano del término: "La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida" I. Kant: *MdS*, p. 211; C. p. 13.

²⁴⁰I. Kant, *KpV*, V, p. 124; M. p. 175.

"Pero el fin final es sólo un concepto de nuestra razón práctica(...) y el fin final de la creación es aquella constitución del mundo que coincide con lo que nosotros podemos dar como determinado sólo por leyes, a saber, con el fin final de nuestra razón pura práctica, y esto, por cierto, en cuanto debe ser práctica. Ahora bien: por medio de la ley moral, que nos impone ese fin final, tenemos, en el sentido práctico, es decir, para emplear nuestras fuerzas en su realización, un fundamento que nos conduce a admitir la posibilidad de ese fin final (de su ejecutabilidad) y, por tanto (ya que sin la adhesión de la naturaleza a una condición de esa ejecutabilidad, colocada fuera de nuestro poder, la realización del fin final sería imposible), también en una naturaleza de las cosas que coincida con él. Tenemos, pues, un fundamento moral para pensar en un mundo, también un fin final de la creación."²⁴¹

Dios es la única condición de posibilidad de ejecutabilidad (*Ausführbarkeit*) del fin final pensable por nosotros los hombres: o declaramos inútil el esfuerzo moral, ante lo cual Kant pronuncia un no rotundo, o es una exigencia fundamentada moralmente creer en Dios. Hemos de insistir en que la creencia en la existencia de Dios es una exigencia (*Bedürfnis*) pero no un deber (*Pflicht*); la creencia en la existencia de Dios no puede ser un deber porque es absurdo un deber "de aceptar la existencia de una cosa, (porque esto sólo interesa al uso teórico de la razón)"²⁴², mas hay una exigencia subjetiva - propia de los seres racionales humanos- de creer en Dios, porque él es la única posibilidad concebible por el hombre de presuponer la existencia del bien supremo que es un deber realizar. Así pues, la aceptación de la existencia de Dios no es una necesidad objetiva procedente de la misma ley moral, no es un deber, ya que lo que el deber manda al hombre es la producción y el fomento (*Hervorbringung und Beförderung*) del bien supremo en la medida de sus capacidades, sólo que la única condición de posibilidad de la ejecutabilidad del bien supremo es Dios.

²⁴¹I. Kant: KU, V, § 88, pp. 454-455; M. p. 373. El subrayado es nuestro.

²⁴²I. Kant: KpV, V, p. 125; M. p. 176. De ahí que el argumento moral de demostración de la existencia del ser supremo no sea una prueba de lo que el objeto sea en sí (κατ' ἀλήθειαν), sino de lo que es para el hombre (κατ' ἀνθρώπον). Véase I. Kant: KU, V, § 90, pp. 462-463; M. p. 382.

"Al deber pertenece aquí sólo el trabajo para la producción y fomento del supremo bien en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada, pero que nuestra razón no encuentra pensable más que bajo la presuposición de una suprema inteligencia; admitir la conciencia de ésta va, pues, enlazado con la conciencia de nuestro deber(...)"²⁴³

Cabe precisar que el juicio que afirma la existencia de Dios a partir de la posibilidad de un fin final de la creación es un juicio constitutivo determinante sólo desde el punto de vista práctico, que concede realidad objetiva, aunque únicamente práctica, a la idea de Dios; desde el punto de vista teórico es sólo un juicio regulativo reflexionante, que sirve para dirigir el proceso explicativo pasando de lo particular a lo universal y es válido subjetivamente para los seres humanos dada su estructura cognoscitiva²⁴⁴.

De este modo, como el bien supremo o fin final sólo es posible por Dios, aquél es denominado "reino de Dios"; efectivamente, "el reino de Dios en la tierra" es aquel mundo en el que se da fácticamente una armonía entre naturaleza sensible -felicidad- y naturaleza inteligible -moralidad-, y por eso Dios es el "Bien supremo originario" y "derivado" el bien supremo humano²⁴⁵. El reino de Dios en la tierra, también llamado "iglesia", es una comunidad ética, el conjunto de todos los hombres unidos y regidos según leyes morales y a causa de ellas. Dios es el garante de la realización fenoménica del reino de

²⁴³I. Kant: KpV, V, p. 126; M. p. 177. El subrayado es nuestro.

²⁴⁴En este sentido es esclarecedor el siguiente texto: "Cuando se trata, empero, de lo práctico un principio regulativo (para la prudencia o sabiduría) como el siguiente: obrar en conformidad con aquello considerado como un fin, que, según la constitución de nuestras facultades de conocer, no puede ser pensado como posible por nosotros más que de cierta manera, es, al mismo tiempo, un principio constitutivo, es decir, práctico determinante, mientras que el mismo principio, como principio para juzgar la posibilidad objetiva de las cosas, no es, de ningún modo, teórico determinante (...)sino un principio meramente regulativo para el Juicio reflexionante." I. Kant: KU, V, § 88, pp 457-458; M. p. 376; véase también KpV, V, p. 135; M. p. 189. Recordemos que Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal, y que cuando lo universal es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular, es determinante.; si sólo lo particular es dado y él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es reflexionante. (Véase I. Kant: KU, V, p. 179; M. 78).

²⁴⁵Véase I. Kant: KpV, V, p. 125; M. p. 176, y KU, § 91, p. 470; M, pp. 390-391; KpV, V, p. 142, M. p. 197.

los fines, en tanto que como creador de la naturaleza sensible e inteligible puede armonizar ambos ámbitos. De esta manera, la moral conduce a la religión, porque sólo desde ésta puede fundamentarse la esperanza de la felicidad inherente al bien supremo:

*"Por eso no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad. Sólo después cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella"*²⁴⁶

Se podría afirmar que Kant ha llevado a cabo una "revolución copernicana" también en materia religiosa: Dios sobreviene después de la ley moral²⁴⁷, la religión se halla dentro de los límites de la mera razón, la teología sigue a la moral.

Hasta ahora hemos expuesto los postulados de la inmortalidad y Dios basándonos fundamentalmente en la segunda **Crítica** y en la **Crítica del Juicio**, pero no cabe duda que el tema de los postulados sufrió una evolución a lo largo del pensamiento kantiano, ese cambio que se observa tanto en la pérdida de importancia del postulado de la inmortalidad como en la oscuridad de muchos fragmentos del **Opus Postumum** referentes a Dios. En los escritos de filosofía de la historia Kant considera imposible sin la fe en el progreso de los hombres a lo largo de la historia esforzarse en trabajar por un mundo mejor, por eso necesario postular la creencia en el progreso histórico de los hombres.

Al referirse a la tarea y deber de establecer una sociedad según leyes de virtud y a causa de ellas, Kant emplea los verbos "fomentar" (*befördern*) y

²⁴⁶I. Kant: **KpV**, V, p. 130; M. p. 182.

²⁴⁷J. Gómez Caffarena: Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?, *op. cit.*, p. 272, refiriéndose a Kant, afirma: "Invirtió el esquema (injustificable, heterónomo y propiamente no moral) de la fundamentación escolástica que encontraba en la moral: "(Sé que) Dios existe. Manda. Luego debo". Lo substituyó por este otro: "Debo. No puedo sin Dios. Luego (creo que) Dios existe". El subrayado es nuestro.

"producir" (*verwirklichen*); cuando se habla desde el punto de vista de la inmanencia constitutiva emplea el verbo "producir" (*verwirklichen*), se trata entonces de lo que depende del hombre. Al acentuar la limitación humana se insiste en el deber que el hombre tiene de realizar algo de lo que es incapaz sin la ayuda de un elemento trascendente, en este contexto se habla de trascendencia regulativa, usándose el verbo "fomentar" (*befördern*)²⁴⁸. No obstante, en los dos verbos se alude a la actividad humana indispenable para la realización del bien supremo.

Es cierto, como veremos en la tercera parte de este trabajo, que el postulado de Dios sigue estando presente en las obras de filosofía de la historia, pero es posible, a partir de Kant, ofrecer una perspectiva secular; en efecto, se podría intentar buscar otra manera de explicar la exigencia propia de los hombres de hallar la armonía de naturaleza y libertad sin apelar a elementos trascendentes. De todos modos esa interpretación más secular de la filosofía kantiana que sustituye a Dios por el progreso histórico de la humanidad, no deja de recurrir a la fe y la esperanza, porque el "poder esperar" es inherente al mismo obrar moral del hombre. No creemos que la renuncia a los postulados y la felicidad universal contentándose con la *Selbstzufriedenheit* sea la solución. A pesar de todo, lo que se mantiene constante en el pensamiento kantiano es la necesidad de reconocer un límite al saber racional y hacer un lugar a la fe.

La tendencia a lo Absoluto de la razón, síntesis superadora de todos los dualismos, de todos los fines, conduce al hombre irrenunciablemente a la creencia. El Absoluto práctico humano es un mundo sensible moldeado por el nouménico moral, un mundo donde sucede que a la dignidad de ser feliz le corresponde la efectividad de la felicidad. Cada hombre tiene el deber de

²⁴⁸ Véase J.R. Silber: Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant, *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 18 (1964) pp. 386- 407.

trabajar en pro de la felicidad de los demás, asumiendo en la medida de lo posible los fines de aquéllos como propios, por puro amor práctico a la humanidad. De nuevo emerge la duplicidad de lo humano: por un lado la conciencia de su limitación, por otro, su tendencia a lo Absoluto:

"(...) que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo(...) cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. Y no es absolutamente necesario que el hombre sepa en qué consiste ésta(...)"²⁴⁹

Es un fin que es a la vez deber, el trabajar por la felicidad de los otros, y eso depende de cada uno de nosotros, lo que no depende de nosotros es que la propia felicidad merecida sea alcanzada y que los esfuerzos de hacer felices a los demás sean fructuosos, no obstante, necesitamos creer que lo serán. Los postulados garantizan que nuestro trabajo por construir un mundo mejor no será en vano. Consciente de su optimismo, de su apuesta por la humanidad, Kant concede un lugar a la fe que alimenta la esperanza en el porvenir:

"Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebatada a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción esperanza de futuro, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que de hecho, tampoco quiero suprimir."²⁵⁰

Kant no puede renunciar a la esperanza porque se origina en el *Faktum* de una razón que nos impone como deber la moralidad, y no quiere renunciar porque sería preferible hallarse privado de razón a considerar falaz la ley moral. Si "nosotros obramos tan bien como está en nuestra facultad, podemos

²⁴⁹I. Kant: *Religion*, VI, p. 52; M.M. p. 61. Véase también pp. 160-161; M. pp. 166-167.

²⁵⁰I. Kant: *Träume*, II, pp. 349-350; Ch. p. 72. El subrayado es nuestro.

esperar que lo que no está en nuestra facultad, nos llegará de alguna parte, sepamos o no el modo"²⁵¹, da igual que de ello hable la teología (Dios) o la "elpidología"²⁵² (el progreso histórico de la humanidad), lo que importa es no renunciar al fin final impuesto por la razón. Pues bien, la fe le permite, una vez se ha obrado como se debía y porque se debía, poder esperar el futuro, el progreso en la virtud y consiguientemente en la felicidad.

III.c.3. Fe y esperanza

El tipo de asentimiento (*Fürwahrhalten*) que damos a esta exigencia de creer en Dios -o en el progreso histórico de la humanidad- que no es deber pero que está enlazada con él es fe racional pura. La fe racional es un tipo de asentimiento propio de la razón práctica²⁵³: la razón es la única fuente de la que emana y es una razón humana, es decir, la fe es propia de seres racionales finitos que poseen una inevitable tendencia a buscar el resultado de las acciones siendo conscientes al mismo tiempo de la limitación de las propias fuerzas.

La recurrente afirmación kantiana de "es deber realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad; por eso tiene que ser también posible"²⁵⁴ surge de la opción por la fe y la esperanza en el hombre. En efecto, el bien supremo es un deber consistente en construir un mundo mejor como efecto de nuestra determinación moral, pero ante este deber no quedan más que dos opciones: declarar al hombre pasión inútil y vana la empresa moral, o la fe y la

²⁵¹I. Kant: KpV, V, p. 128; M. p. 179. El subrayado es nuestro.

²⁵²Empleamos aquí el concepto acuñado por R. Rodríguez Aramayo: *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1.992, p. 29. Entendemos por "elpidología", tomando la raíz griega ἔλπίς-ίδος, el discurso sobre la esperanza.

²⁵³Sobre los tipos de asentimiento véase KrV A 822 / B 850; R. pp. 640-641.

²⁵⁴I. Kant: KpV, V, p. 143; M. p. 200.

subsiguiente esperanza son necesarias, pues ellas responden a la cuestión de lo que nos cabe esperar una vez nos hemos determinado por la ley moral²⁵⁵.

Los únicos objetos de fe son el supremo bien y sus condiciones, a saber, Dios, la inmortalidad del alma y nosotros añadimos el progreso histórico de la humanidad; estos objetos son ideas, conceptos de la razón trascendentes para el conocimiento especulativo, pero necesarias para la razón pura práctica; de ahí que Kant afirme que la palabra "creencia" no se refiere más que "a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que me mantiene firme en la misma, aunque sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo²⁵⁶:

"Los objetos, que en relación con el uso, conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencia, sea como fundamento), deben ser pensados a priori, pero que son trascendentes para el uso teórico de la razón, son meras cosas de fe. Tal es el sumo bien que hay que realizar en el mundo por la libertad; su concepto no puede ser demostrado, según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin, y, por tanto, se debe admitir como posible. Ese efecto prescrito, así como las condiciones únicas pensables para nosotros de su posibilidad, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, son cosas de fe (res fidei), y son, por cierto, los únicos de todos los objetos, que pueden llevar ese nombre"²⁵⁷

La fe es necesaria porque, dada la característica constitutivamente humana de buscar un resultado a sus acciones, sería imposible esforzarse en el logro de un objeto que se considerase deseo vano. De este modo el asentimiento -el tener por verdadero (*Fürwahrhalten*) siguiendo la terminología alemana- de la fe suministrado por la razón práctica se caracteriza por tener que "admitirlo

²⁵⁵A este respecto son significativas las palabras de Kant en KrV, A 828/ B 857; R, p. 644: "Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos."

²⁵⁶I. Kant: KrV, A 827 / B 856; R. p. 644.

²⁵⁷I. Kant: KU, V, § 91, p. 469; M. p. 389. El subrayado es nuestro.

como verdadero, por la obligación que tenemos de perseguirlo"²⁵⁸; en efecto, creer es tener un juicio por verdadero con conciencia modesta de su insuficiencia objetiva (juicio que cognoscitivamente no demuestra nada del objeto) pero con suficiencia subjetiva, es decir, que el sujeto asiente con firmeza y confianza:

*"La fe (como habitus no como actus) es el modo moral de pensar de la razón, cuando muestra su aquiescencia (Fürwahrhalten) a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico (...) es una confianza en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, y la posibilidad de realización del mismo, sin embargo, no podemos nosotros aperecibirla consiguientemente, tampoco las de las mismas condiciones pensables para nosotros."*²⁵⁹

Por la fe la razón da confianza al sujeto en la consecución del fin final, mas no seguridad: esta última corrompería el fundamento de determinación, pues al garantizárenos absolutamente la felicidad, nos determinaríamos por ella desligándola de la condición de la moralidad; como ya hemos afirmado la seguridad en la moralidad es peligrosa, y por eso dice Kant que Dios es grande tanto en lo que nos permite saber como en lo que nos oculta:

*"Ahora bien, nosotros estamos constituidos de muy distinta manera, y a pesar de todos los esfuerzos de nuestra razón, sólo podemos tener en el futuro una perspectiva muy oscura y equívoca. El regidor del mundo nos deja conjeturar su existencia y su majestad, pero no verla ni demostrarla claramente; en cambio la ley moral en nosotros, sin prometernos ni amenazarnos nada con seguridad exige de nosotros respeto desinteresado, y, por lo demás, cuando este respeto ha llegado a ser activo y dominante, entonces, y sólo por eso, nos permite perspectivas en el reino de lo supresensible, aunque sólo con mirada débil; por eso puede haber una verdadera disposición moral de ánimo consagrada inmediatamente a la ley (...) la sabiduría impenetrable, por la que nosotros existimos, no es menos digna de veneración en lo que nos ha negado que en lo que nos ha concedido."*²⁶⁰

²⁵⁸Véase I. Kant: KU, V, § 91, p. 471; M. p. 392.

²⁵⁹I. Kant: KU, § 91, pp. 471- 472; M. p. 392. El subrayado es nuestro.

²⁶⁰I. Kant: KpV, V, pp. 147-148; M. pp. 204-205.

Al ser la razón la fuente de la que la fe dimana, la crítica de Wizenmann²⁶¹ a Kant es desacertada; según Wizenmann no se puede deducir de una exigencia su realidad objetiva, y eso es cierto, responde Kant, si la exigencia es caprichosa, mas no si se trata de una exigencia de la razón para todos los hombres; de esta forma la creencia en la realización del bien supremo y en las condiciones que lo posibilitan es tan necesaria como la ley moral que la origina. Por este motivo Kant tilda de dogmático al descreído (*ungläubig*), aquél que no cree ni en Dios ni en la inmortalidad -tampoco subsiguientemente en el bien supremo- por la falta de fundamentación teórica que poseen esas ideas de la razón; Kant precisa que es dogmático porque si bien la razón teórica no juzga la posibilidad, tampoco juzga la imposibilidad de tales ideas, sólo vacila, duda, y ante dicha vacilación la razón práctica acaba con aquella incertidumbre mediante la fe; tal es el sentido del "primado de la razón práctica":

*"Un descreimiento (Unglaube) dogmático, empero, no puede coexistir con una máxima moral que domine en el modo de pensar (pues la razón no puede ordenar la persecución de un fin que es reconocido como nada, como una fantasía tejida por el cerebro) pero sí puede hacerlo una fe dudosa, para lo cual la falta de convicción por medio de fundamentos de la razón especulativa es sólo un obstáculo, a quien una consideración crítica de las limitaciones de la razón puede quitar todo influjo sobre la conducta, poniendo, en cambio, como compensación una aquiescencia (Fürwahrhalten) práctica que pese más."*²⁶²

El hecho de que Kant siempre insista en que el supremo bien es objeto de fe, en que no hay seguridad ni en la propia moralidad ni en el logro del bien supremo, es síntoma claro de que la decisión moral de determinarse sólo por

²⁶¹I. Kant: KpV, V, p. 143; M. p. 200.

²⁶²I. Kant: KU, V, pp. 472-473; M. p. 393. El subrayado es nuestro. Ese descreído podría ser, al parecer de Kant, Spinoza; véase en esta misma obra p. 452; M. p. 370.

deber se mantiene inmune ante los peligros del eudemonismo; pero la falta de seguridad se suple con la creencia. E. Bloch tenía razón cuando afirmaba que la razón no puede prosperar sin esperanza en el éxito de sus empresas, ni la esperanza expresarse sin razón²⁶³.

III.c.4. El bien supremo comunitario

Podemos hablar de dos nociones de bien supremo diferenciadas fundamentalmente por el elemento eudemonístico que asumen. La primera concepción, predominante en la dialéctica de la segunda **Crítica**, se centra en el bien supremo de la persona particular, y la felicidad que engloba es la satisfacción de las necesidades privadas, particulares. La segunda noción de bien supremo es la que se comienza a vislumbrar en la tercera **Crítica** y aparece claramente definida en la obras de filosofía de la historia y en **La religión dentro de los límites de la mera razón**; ahora el bien supremo sigue sintetizando dos elementos heterogéneos, pero el elemento eudemonístico de esta segunda noción se refiere más a la realidad de un mundo fenoménico en el que se propicia la satisfacción de las necesidades de todos. La segunda noción del bien supremo se centra más en la encarnación en el mundo fenoménico de la comunidad ética que conlleva como corolario la felicidad universal.

No se puede comprender adecuadamente la filosofía práctica kantiana si entendemos el bien supremo meramente como bien supremo individual, porque ser moral implica unidad armónica con las otras personas en el reino de los fines y actividad para traerlo al ser, lo cual implica trabajar por la felicidad de todos. En su concepción más comunitaria la noción de felicidad incluida en el bien supremo se referirá a la creación de un mundo fenoménico que permita a cada persona conseguir esa felicidad que desea una vez se ha

²⁶³Véase E. Bloch: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1.977, pp. 187-217.

asegurado su trabajo por la felicidad universal. En esta acepción el bien supremo significará la máxima actualización de todas las potencialidades -morales y físicas- de la humanidad redundando en un mundo más justo y feliz, un mundo donde todos los hombres se esfuerzan por la mejora moral determinándose por el imperativo categórico y ese esfuerzo repercute asimismo en la mejora de las condiciones sociales, económicas y políticas -infraestructurales en general- que favorecen la felicidad de todos-. De este modo la propia felicidad es "moral" porque es compartida con los otros en la realidad fenoménica del reino de los fines. Dicho de otro modo, si la moralidad nos manda el respeto al reino de los fines, que implica la perfección moral y el fomento de la felicidad ajena, el bien supremo que de ello se desprende es un mundo solidario que propicia la felicidad de todos los hombres. Así pues, la felicidad particular tiene cabida en la filosofía práctica de Kant si y sólo si es felicidad universal, si es felicidad de todos:

"Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (cosa que difícilmente puede evitar) pensar qué mundo él, guiado por la Razón práctica, crearía si ello estuviera en su poder, y ciertamente de modo que él mismo se situase en ese mundo como miembro; no sólo elegiría precisamente del modo que aquella idea del bien supremo comporta, si le fuese dejada solamente la elección, sino que también querría que un mundo en general existiese, pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros; ese hombre lo querrá así aunque él mismo con arreglo a esa idea se vea en peligro de perder mucho en felicidad para su persona, pues cabe que él no pudiese adecuarse a las exigencias de la felicidad, exigencias que la Razón pone por condición; este juicio, pues, pronunciado de modo totalmente imparcial, igual que por un extraño, él se sentiría, sin embargo, obligado por la Razón a reconocerlo a la vez como el suyo propio;" ²⁶⁴

Es con y junto a los otros cuando ponemos a prueba la veracidad de nuestra decisión de vencer el principio malo, el egoísmo. Solamente en la opción por la comunidad, por el compromiso en la instauración de una sociedad bajo leyes

²⁶⁴I. Kant: Religion, VI, pp. 5-6; MM. pp. 21-22. El subrayado es nuestro.

morales puede el hombre ser virtuoso y feliz; la construcción de esa comunidad ética es tarea (*Aufgabe*) y deber, supone la intención activa y la repercusión en el mundo sensible de esa intención. De esta forma el bien supremo es una comunidad ética real -en el sentido kantiano de efectividad (*Wirklichkeit*)²⁶⁵- regida según leyes de virtud y por causa de ellas:

"Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio.-El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud (Gesellschaft nach Tugendgesetzen) y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano."²⁶⁶

La persona aislada no puede conseguir el bien supremo al margen de los otros, pues debe relacionarse moralmente con los otros tratándoles como fines en sí, comprometiéndose con ellos en la erección de un mundo que propicie la moralidad y posibilite la felicidad merecida que cada uno haya escogido, y es que cuando el hombre se determina por el imperativo del reino de los fines no puede dejar de pensar, como fin consecuencia de aquella determinación, en la creación de un mundo justo y feliz: la propia armonía particular sólo es posible en "el reino de Dios en la tierra", bien supremo comunitario que asume el individual al tiempo que lo posibilita.

²⁶⁵*Realität* en Kant significa posibilidad en sentido leibniziano: algo posee *Realität* cuando no es contradictorio; *Wirklichkeit* es la efectividad empírica, el hecho mismo de que algo exista.

²⁶⁶I. Kant: *Religion*, VI, pp. 5-6; *MM*, pp. 21-22. El subrayado es nuestro.

Hemos citado dos textos de Kant donde se alude al bien supremo como "un ideal" y como tal carente de realidad efectiva²⁶⁷; estos textos bastarían para avalar una interpretación trágica de la comunidad kantiana, ya que se podría decir, como ha mantenido L. Goldmann, que el bien supremo incentiva a actuar "como si" fuera posible pero en último término el bien supremo supera las fuerzas humanas:

"En las cinco palabras "como si por tu voluntad" se expresa de la manera más clara y precisa toda la grandiosidad y toda la dimensión trágica de la existencia humana.

"Por tu voluntad" habla de la grandeza del hombre. Cuando él obra, nada exterior puede determinar su voluntad ni modificar su dirección; no hay compromiso posible, y no debe haber distracción alguna, pues de ello dependen el destino de la comunidad y del universo: lo absoluto.

"Como si" es la limitación trágica: dentro del mundo exterior, en efecto, nada esencial depende realmente de esa acción individual. Ella no cambiará el mundo y menos todavía a los otros hombres. A lo sumo, el individuo realizará su propio destino, y aun ello ocurrirá sólo de una manera parcial e imperfecta. Ahora es "digno de ser feliz" pero no realmente "feliz", pues para eso se precisaría de la realización del "sumo bien""²⁶⁸

Se podría argüir, por tanto, que la comunidad ética kantiana es una idea regulativa, pero sin realidad fenoménica concreta: una vez más Kant, preso del dualismo fenómeno-noúmeno, hablaría de una comunidad que no pasa de ser una quimera. Sin embargo, consideramos que en los trabajos sobre filosofía de la historia, en **La Religión dentro de los límites de la mera razón** y en **la Crítica del Juicio**, se observa un especial interés en la necesidad de realizar en el mundo sensible la comunidad ética; y si bien es cierto que en **la Fundamentación de la metafísica de las costumbres** Kant habla del reino de los fines como "sólo un ideal", en esa misma obra se afirma lo siguiente:

²⁶⁷Véase la cita 173.

²⁶⁸L.Goldmann: op. cit, p.168. El subrayado es nuestro.

"La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allá es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar lo que no es, pero puede ser real (wirklich) por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea." ²⁶⁹

En este texto se pone de relieve que la comunidad real del bien supremo es, más que una quimera, una idea regulativa práctica. La idea teórica se sirve del juicio teleológico reflexionante -inductivo- para hacer comprensible la naturaleza fenoménica, la idea práctica se sirve de la teleología para realizar en la naturaleza fenoménica el mundo inteligible; la idea práctica es el modelo comparativo que incita a continuar en la tarea moral, al tiempo que sirve de medida comparativa para conocer los logros conseguidos y lo que falta por conseguir:

"Si yo entiendo por una idea, una perfección, a que nada adecuado puede ser dado en la experiencia, no por eso son las ideas morales algo trascendente, esto es, tales que nosotros no podemos nunca determinar suficientemente ni siquiera su concepto, o que es incierto, si les corresponde siempre un objeto, como ocurre con las ideas de la razón especulativa, sino que sirven como prototipo de la perfección práctica, de indispensable guía de la conducta moral y al mismo tiempo de medida de comparación." ²⁷⁰

De este modo el bien supremo, una sociedad ética según leyes de virtud, nunca es ciertamente logrado del todo, pero tampoco es una quimera: lo ideal se convierte en real al dirigir el proceso asintótico encaminado a su concreción sensible, a su plasmación en el mundo fenoménico²⁷¹. Como el hombre es limitado necesita de todo el tiempo -infinito- para dar realidad a las ideas

²⁶⁹I. Kant: Gr, IV, p. 436; M. p. 95. El subrayado es nuestro.

²⁷⁰I. Kant: KpV, V, p. 127; M. p. 179 nota. El subrayado es nuestro. Cabe precisar que idea e ideal son conceptos inseparables, ya que "idea significa propiamente un concepto de la razón, e ideal, la representación de un ser individual como adecuado a una idea." I. Kant: KU, V, § 17, p. 231; M. pp. 132-133.

²⁷¹Sobre este proceso asintótico hablaremos en la tercera parte del presente trabajo.

prácticas, y aun así se requiere según Kant la intervención de un elemento trascendente al mismo hombre.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant distingue entre la iglesia invisible y la visible. La iglesia invisible (*unsichtbare Kirche*) es la idea regulativa, la perfección práctica de lo que ha de ser una comunidad ética, el reino de los fines que hay que instaurar. Los logros efectivamente realizados en el proceso infinito, asintótico, hacia la iglesia invisible constituye la iglesia visible, la iglesia visible es la aproximación continua a la invisible, es el "esquema"²⁷², la representación sensible de ésta que es un arquetipo; en definitiva, la "iglesia (visible) es aquélla que presenta el reino (moral) de Dios sobre la tierra en la medida en que ello puede acontecer a través de hombres"²⁷³ a lo largo de la historia:

*"Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia, que, en cuanto no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la iglesia invisible (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato -pero moral- del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres). La visible es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal."*²⁷⁴

Los hombres han de contribuir al avance de la consumación de ese proceso hacia la comunidad ética, reconociendo al mismo tiempo que esa consumación más cercana no es plena; ésta no es una limitación trágica sino esperanzada, esperanza a la que no se puede renunciar sin renunciar también a la moralidad. En lo que depende de cada hombre el bien supremo está en el esfuerzo por la

²⁷²Recuérdese que "esquema" en la terminología kantiana significa el elemento mediador producto de la imaginación que efectúa la síntesis entre concepto e intuición. Véase I. Kant: KrV, B 177 / A 138; R. p. 183.

²⁷³I. Kant: Religion, VI, p. 101; M.M. p. 102. El subrayado es nuestro.

²⁷⁴I. Kant: Religion, VI, p.100; M.M. p. 101.

realización de la comunidad ética, esfuerzo que comienza por la creación de comunidades políticas.