

rebuscar cuanto quiera al evocar cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz intencionado, como una simple imprevisión de la que no cabe nunca sustraerse por completo y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el torrente de la necesidad natural, declarándose inofensivo por todo ello. Sin embargo, descubre que aquel *abogado defensor*, al hablar a su favor, no puede hacer acallar de ningún modo a ese *fiscal acusador* ubicado en su fuero interno. Es consciente de que cuando perpetró esa injusticia se hallaba en sus cabales, o sea, en el uso de su libertad, y aun cuando se explique su falta por cierta mala costumbre contraída mediante un paulatino descuido sobre uno mismo, e incluso llegue hasta el extremo de poder verla como una consecuencia natural del proceso recién descrito, todo ello no puede ponerle a salvo de la *auto-censura* y los reproches que se hace a sí mismo» (A 175-176).

Desde luego, todo este discurso da por supuesto que nuestra razón práctica posee una voz con la cual «hace temblar incluso al criminal más audaz, obligándole a esconderse ante su mirada» (A 142)³³. A quien le resulte oneroso pagar aquel peaje metafísico implícito en esa distinción entre fenómeno y noumeno con que Kant viene a disolver el enigma de la libertad, puede

33. «Todo hombre se encuentra en su razón con la idea del deber y se estremece al escuchar su voz inflexible en cuanto se hacen sentir las inclinaciones que le tienden a desobedecerla. Se halla convencido de que, aun cuando estas últimas se coaliguen para conspirar contra aquella, la majestad de aquella ley que le prescribe su propia razón las dominará sin vacilar, saliendo así fortalecida su voluntad. ¿Qué es eso que hay en mí, capaz de hacer que pueda sacrificar los más sugestivos reclamos de mis instintos, así como todo desco que tenga origen en mi naturaleza, en aras de una ley que no me promete ningún beneficio y cuya transgresión no entraña perjuicio alguno? Esta pregunta embarga el ánimo de admiración hacia la grandeza y sublimidad de esta disposición interna alojada en la humanidad, así como hacia la impenetrabilidad del enigma que la recubre; pues responder: "se trata de la libertad", sería caer en una tautología, dado que ésta representa el misterio mismo» (*Acercas de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía*, Ak. VIII, 402-403, la traducción es mía).

a acudir a la reformulación del mismo problema hecha por Javier Muguerza, para quien el comportamiento ajenos si podría ser enfocado bajo la óptica del necessitarismo causal en pos de alguna comprensión, mas esa lente nunca debe servir para enjuiciar la propia conducta, salvo que nos hallemos dispuestos a dejar de ser personas o sujetos morales: «Cuando nosotros describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que les llevan a comportarse de tal o cual manera. La atribución de tales relaciones de causa-efecto pudiera resultar en ocasiones discutible, pero lo cierto es que se acostumbra a llevarla a cabo. Y así es como decimos, por ejemplo, que «dadas las circunstancias Fulano no podía actuar de otra manera». Así es como hablamos de Fulano en *tercera persona*. Pero podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en *nombre propio* y se refiere a sí mismo en *primera persona*. Bien miradas las cosas, hablar así sería sólo una excusa para eludir nuestra *responsabilidad moral*. La responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga «no pude actuar de otra manera» o «las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice», estaré sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos»³⁴.

4. De la felicidad como un corolario imprescindible *

Otro de los reproches más habituales que suele recibir el formalismo ético kantiano estriba en su presunto desdén hacia la felicidad, algo que habría sido repudiado por su implacable rigore-

34. Cf. Javier Muguerza, «Kant y el sueño de la razón», en Carlos Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 19-20.

rismo. Seguramente se trata del reproche más injusto entre todos los que pueda recibir su filosofía moral, habida cuenta de que tal cuestión jamás le fue indiferente y, bien al contrario, Kant pasó toda su vida estudiando cómo ingeniárselas para que la felicidad pudiera ocupar un sitio destacado dentro de sus premisas morales³⁵, según testimonian, aparte de las obras publicadas, muchos fragmentos inéditos cuyas fechas abarcan desde 1764 a 1795, por no aludir a sus lecciones de ética. En la propia *Crítica de la razón pura* Kant aborda el tema y señala que uno será tanto más feliz cuantas más inclinaciones logre satisfacer, procurando además colmarlas en lo que atañe al grado de su intensidad y a la persistencia de su duración³⁶. Tras acufiar esta definición, y siempre dentro del canon de la razón pura, se nos habla de un sistema de moralidad autorrecompensadora donde «la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general»³⁷. La respuesta que recibe allí la pregunta sobre ¿qué debo hacer? no es otra que: «haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz»³⁸. Quien se comporta moralmente se vuelve digno de la felicidad. Pero es al contestar a la tercera pregunta, la de ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, cuando la felicidad adquiere sin lugar a dudas todo el protagonismo, pues Kant sostiene nada menos que «todo esperar se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mis-

35. Quien se interese más por este asunto, queda remitido a mi trabajo «Autestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)teudemonismo kantiano», en *Dianoia* - UNAM - 43 (1997), pp. 77-94.

36. Cf. *Crítica de la razón pura*, A 806, B 834; trad. de Pedro Ribas. El canon data de 1781, al no ser modificado en la segunda edición de 1787, y por eso mismo se ve revalidado el mismo año en que Kant redacta su *Crítica de la razón práctica*.

37. Cf. *op. cit.*, A 809, B 837.

38. Cf. *ibid.*

mo que el saber y la ley de la naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas»³⁹.

Así pues, nuestra expectativa de felicidad es homologada con una ley natural y, dentro del ámbito práctico, es parangonada con el saber dentro del terreno epistemológico. Es evidente que Kant no la desdena y que, por contra, le concede suma importancia. Otra cosa bien distinta es que se vea obligado a descalificarla como principio moral, a la vista de su absoluta volatilidad. El gran problema de la felicidad es que —según observa Kant en más de un lugar— sea un veleidoso ideal de la imaginación y tenga un carácter tan inestable que, aun cuando la misma naturaleza quisiera doblegarse puntualmente a los caprichosos antojos de nuestro voluble arbitrio, postrándose a sus pies, nunca lograría concordar del todo con ese titubeante concepto que tan pronto ciframos en una cosa como, al cabo de un segundo, en la contraria⁴⁰. Para Kant «es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado y que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca pueda decir de modo cierto y acorde consigo mismo qué quiere y qué desea propiamente»⁴¹. La senda que conduce hacia la felicidad supone un auténtico laberinto en donde abundan las encrucijadas y sólo es una cuestión de suerte que acurtemos a escoger la ruta más idónea para cada instante: «la voluntad que sigue la máxima de la felicidad titubea, entre sus móviles, sobre lo que debe decidir, ya que pone las miras en el éxito y éste no puede ser más incierto»⁴². Su logro no depende tanto de nosotros como del azar, esto es, de que se produzca una fortuita coincidencia entre nuestros propósitos y las circunstancias deparadas por aquellas leyes que rigen mecánicamente la naturaleza, con lo que para ser feliz se ha de tener simplemente suerte, o sea, que uno ha de verse favorecido casualmente por la for-

39. Cf. *Crítica de la razón pura*, A 805, B 833; trad. de Pedro Ribas.

40. Cf. *Crítica de la capacidad judicial*, § 83, Ak. V, 346.

41. Cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 418; trad. de José MarDomínguez.

42. Cf. *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 287; ed. cast. cit. en bibliografía, p. 22.

tuna. En definitiva, «la felicidad abarca todo (y también únicamente) cuanto la naturaleza puede procurarnos, mientras que la virtud contiene aquello que sólo el hombre puede darse o quitarse a sí mismo»⁴³. Y entre lo que uno puede darse o quitarse no deja de hallarse la verdadera felicidad.

Después de todo, Kant no puede asumir que la «felicidad sea únicamente un premio a la astucia o una especie de lotería en la ruleta del azar»⁴⁴. Y, al igual que Weber en la rueda de la historia, Kant quiere poner su mano en la rueda del azar para controlar su giro y asegurarse del resultado. Pese a que la felicidad es presentada como el contrapeso del deber⁴⁵, tampoco dejará de ser caracterizada como deber indirecto: «asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto)», pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran tentación de infringir los deberes»⁴⁶. Perseguir la propia felicidad puede verse permitido desde un punto de vista moral, siempre que represente un medio para desbrozar el camino hacia la moralidad⁴⁷. Lo que nunca puede constituir es un deber en sí mismo, ni ser objeto de un

43. Cf. *ibid.*, Ak. VIII, 283n; ed. cast., p. 16n.

44. Cf. Reflexión 6629, Ak. XIX, 118; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 58.

45. «El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber: que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad» (cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 405; trad. de José Mardomingo).

46. Cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 399; trad. de José Mardomingo.

47. «Las adversidades, el dolor y la pobreza suponen grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes. Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto, y apartar los obstáculos hacia tal fin constituye tan sólo el medio permitido, puesto que nadie tiene derecho a exigirle que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales» (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 388; trad. de Adela Cortina y Jesús Comill).

imperativo categórico. «Un mandato conforme al cual cada uno debería tratar de hacerse feliz sería bastante absurdo, porque nunca se ordena a nadie aquello que ya quiere inevitablemente de suyo; únicamente habría que mandarle, o más bien brindarle, las medidas a tomar, habida cuenta de que no puede todo cuanto quiere» (A 65)⁴⁸. Mas esta diferenciación entre los principios de felicidad y moralidad no equivale para Kant a una contraposición entre ambos, ni tampoco pretende «que se deba renunciar a las demandas de felicidad, sino sólo que no se les preste atención al tratarse del deber» (A 166).

Es más, incluso existe un tipo de felicidad que, lejos de ser un regalo concedido caprichosamente por la fortuna, sólo puede reportarnos el cumplimiento del deber y por lo tanto depende únicamente de nosotros mismos. En este sentido, en la *Crítica de la razón práctica* Kant plantea una crucial interrogante que se responde a renglón seguido: «¿acaso no hay una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí un encontrarse a gusto con la existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente al ser consciente de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es «*autosatisfacción*», esto es, el hallarse contento con uno mismo» (A 211-212). Ahora bien, Kant insiste hasta la saciedad en que semejante «recompensa o salario de la virtud» no puede ser confundido con el motivo del obrar moral, sino que se trata de una consecuencia necesaria del mismo⁴⁹. «El eudemonismo se mueve, pues, en un estéril

48. «La felicidad propia es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin no puede considerarse como un 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 coacción hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos obligados a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas» (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 386; trad. de A. Cortina y J. Comill).

49. «El hombre reflexivo, una vez que ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al

círculo vicioso donde se toma por *causa* del comportamiento lo que sólo es una *consecuencia* o *corolario* suyo»⁵⁰.

que muy bien cabe llamar felicidad y oficio como una especie de recompensa o salario de la virtud. Ahora bien, el eudemonista (aquel que todo lo cifra en la felicidad) identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa perspectiva de felicidad. Sin embargo, resulta claro que, como sólo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, ésta debe ir por delante; es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber. Por lo tanto, el eudemonista se mueve con esta explicación causal dentro de un *círculo*. Pues sólo puede esperar ser feliz (o interiormente dichoso) si es consciente de su observación del deber, siendo así que, a su vez, sólo puede ser llevado a observar su deber si prevé que con ello llegará a ser feliz. Pero en estas sutilezas del argumento eudemonista se encierra también una *contradicción*. Porque, por una parte, debe cumplir con su deber sin preguntarse primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, merced a un motivo *moral*; pero, por otra parte, sólo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que tal cosa le reportará y atendiendo por lo tanto a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior. El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para obrar de acuerdo con ella es patológico y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquel placer que debe verse precedido por la ley para poder ser experimentado está dentro del *orden moral*. Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se instaura como principio la *eudemonia* (el principio de la felicidad) en lugar de la *eletueronomia* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *catástrofe* (la muerte dulce) de toda moral (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak VI, 377-8; la traducción es mía).

50. «Aquel placer (o desagrado) que necesariamente debe ir por delante de la ley, tal como suele ocurrir, es *patológico*; sin embargo, ese placer cuya comparecencia se ve precedida por la ley es de índole *moral*. El primero tiene como fundamento un principio empírico (la materia del arbitrio), mientras que el segundo alberga un principio puro *a priori* (basado tan sólo en una determinación formal de la voluntad). Tal distinción revela el sofisma en que discurre todo eudemonismo, para quien el placer (*contento*) que un hombre íntegro tiene a la vista para interiorizar en su conciencia una proba conducta, esto es, el horizonte o la esperanza de una *felicidad* ulterior, representa el auténtico *móvil* para orientar cabalmente su comportamiento (conforme a la ley). Ahora bien, en tanto que dicha conducta sea honrada y

Esta convicción se fue acrisolando durante los muchos años en que Kant exploró cómo cabía involucrar a la felicidad en su pensamiento ético. De hecho, mucho antes que a sus lectores, Kant se la había participado a sus alumnos de filosofía moral, a quienes explicaba que, aun cuando «la felicidad no es el fundamento ni el principio de la moralidad, sí es en cambio un corolario necesario de la misma»⁵¹. Y ello en un doble sentido. Por una parte, se tiene garantizada esa «felicidad que no consiste en la mayor suma de placeres, sino en el gozo proveniente de la conciencia de hallarse uno satisfecho con su autodomínio, lo cual constituye la condición formal de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales»⁵². He aquí

sumisa para con la ley, yo debo presumir que la ley prevalece al placer, a fin de que luego quepa experimentar un gozo antinómico al cobrar consciencia del buen comportamiento» (cf. *Acercas de un tono evaluado que recientemente se alza en la filosofía*, Ak. VIII, 395-396 nota; la traducción es mía).

51. Cf. *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 119.

52. Cf. Reflexión 7202, Ak. XIX, 276. *Metología de Kant*, ed. cit., p. 83. «En el plano de los sentidos no cabe hallar una satisfacción completa, al no dejarse determinar con certeza y universalidad lo que resulta adecuado a sus necesidades; tales necesidades aumentan constantemente el nivel de sus exigencias, que permanecen eternamente insatisfechas, sin poder precisarse lo que les bastaría. La posesión de este placer resulta todavía menos cierta a causa de los vaivenes de la fortuna y de la contingencia propia de las circunstancias propicias. Sin embargo, el talante instruido por la razón para servirse apropiada y unánimemente de todos los materiales tendientes al bienestar se muestra cierto *a priori*. Ahora bien, aunque sea cierto que la virtud cuenta con el privilegio de conseguir el mayor bienestar a partir de cuanto le brinda la Naturaleza, no estriba en esto oficiar como medio su máximo valor, el cual queda cifrado en llevar aparejada una autosatisfacción que nosotros mismos podemos promover independientemente de las condiciones empíricas» (cf. *ibid.*, Ak. XIX, 277). Kant volvía una y otra vez sobre lo mismo en la llamada «década del silencio»: «La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad y el virtuoso detenta el principio de la epigénesis de la felicidad. El ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales constituye al mismo tiempo la forma de toda felicidad» (Ref. 6867, Ak. XIX, 186; *op. cit.*, p. 75).

el origen de su formalismo ético. Sin esta condición formal, el ser humano experimenta -según Kant- un auto-desprecio que le despoja de su autoestima y pierde con ello el mayor valor de la vida⁵³. Pero Kant no se conforma con este sosiego que genera el no dar pie a los remordimientos de la conciencia y entiende que quien obra moralmente también tiene derecho a esperar el poder disfrutar de la otra felicidad (la material). «Porque participar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba» (A 199).

5. El punto de vista del espectador imparcial

Eso es lo que supone fundamentalmente Dios para Kant, un experimento mental, una hipótesis de trabajo en su laboratorio moral. Así lo certifican estas líneas escritas al final de sus días en el denominado *Opus postumum*: «Dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón ético-práctica y autolegisladora»⁵⁴. El mayor atributo de semejante condicional contrafáctico es la imparcialidad. Y, ante una razón imparcial que fuera omnipotente, quien se hace digno de ser feliz, merced a un comportamiento moral tendría que poder disfrutar también de su anhelada felicidad. Tal conjunción entre virtud y felicidad

53. «El hombre encuentra en su conciencia la causa de hallarse satisfecho consigo mismo, con lo cual posee la predisposición para todo tipo de felicidad y de hacerse feliz incluso careciendo de las comodidades de la vida; en este nivel no existe nada real, en el sentido de que no se da ningún placer como material de la felicidad, pero, no obstante, constituye la condición formal sin la que el desprecio de uno mismo nos arrebatara lo más esencial del valor de la vida, es decir, la estima de la persona» (cf. Reflexión 7302, Ak. XLX, 278; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 84).

54. Cf. Ak. XXI, 145; *Opus postumum* (selección, traducción, introducción y notas de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983.

es lo que Kant da en llamar «sumo bien», lo cual constituiría el objeto que ordena propiamente la ley moral. No se trata en realidad sino de un horizonte utópico, en pos del cual quien obra moralmente promovería con sus acciones un mundo mejor (cf. A 226). Si supiéramos con certeza que hay algo así como un Dios justiciero, no habría lugar alguno para la ética, pues entonces «la mayoría de las acciones conformes a la ley se debieran al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría. El comportamiento del ser humano se transmutaría en un simple mecanicismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gestionarían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras. Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y sólo tenemos una perspectiva muy enigmática del futuro, de suerte que el regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su grandeza sin distinguirla o evidenciarla claramente, en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazar-nos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y sólo entonces nos permite vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensibles» (A 265-266), o sea, «una idea práctica que necesariamente ha de officiar como un *arquetipo* al cual aproximarse hasta el infinito» (A 58) en un progreso asintótico⁵⁵.

«Quien es íntegro puede muy bien decir: quiere que haya un Dios» (A 258), sentencia Kant en su *Crítica de la razón práctica*, donde postula nada menos que la existencia divina como condición de posibilidad para el sumo bien. Nos encontramos aquí ante una de las tesis kantianas que peor han sido comprendidas por sus propios admiradores. Alguien que se consideró a sí mismo como el mejor intérprete de Kant no supo disimular su

55. Cf. mi trabajo «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», *Ítegoría* 4 (1991), pp. 20-36; así como mi *Crítica de la razón utópica*, Tecnos, Madrid, 1992 (*passim*).

profunda decepción. Me refiero a Schopenhauer, quien entiende de que dicho postulado asentaría sobre bases teológicas la moral kantiana y caricaturiza este presunto coqueteo con la teología comparando a Kant «con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada ilusionado por hacer una conquista, hasta que ella finalmente se descubre y se da a conocer como... su mujer»⁵⁶. Heinrich Heine fue aún más lejos en su sátira y en ella Kant es equiparado con una especie de Robespierre que guillotina teóricamente a la divinidad, para pasar a resucitarla luego por compasión hacia su fiel criado Lampe. «Kant -escribe Heine- ha tomado el cielo por asalto y ha pasado a cuchillo a toda la guarnición. Veís que yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía. No se escuchan sino estertores y gemidos. Y el viejo Lampe, afligido espectador de esta catástrofe, deja caer su paraguas; correte por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Entonces Kant se enternece y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entrebo-nachón y malicioso: "Es preciso que el viejo Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre. Así pues quiero muy de veras que la razón práctica garantice la existencia de Dios". Como consecuencia de este razonamiento, Kant distingue entre razón teórica y razón práctica, para utilizar ésta como una varita mágica y resucitar al Dios que había matado la primera. Es muy posible que Kant emprendiera esa resurrección no sólo por amistad con Lampe, sino por temor a la policía»⁵⁷.

56. Cf. Arthur Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 196.

57. Cf. Enrique Heine, *Alemania* (trad. de Max Aub), UNAM, México, 1972, pp. 82-83.

Sin embargo, el postulado sobre la existencia de Dios posee un significado muy distinto del que denunciaron Heine o Schopenhauer, y sólo tiene por misión el sustentar la creencia de que nuestro proyecto moral no es imposible. Kant lo expresa muy bien con la siguiente ilustración: «El comerciante, para emprender sus negocios, no sólo precisa figurarse que va a ganar algo con ello, sino que, ante todo, debe creerlo, a fin de acometer lo incierto»⁵⁸. Aquí, «esta creencia se traduce en la necesidad de aceptar la realidad objetiva de un concepto (el del sumo bien); si pretendemos aproximarnos mediante nuestras acciones al horizonte configurado por esa posible meta, habremos de admitir entonces que dicho objetivo es enteramente posible»⁵⁹. Al entender de Kant, «no es preciso creer que existe un Dios, sino que basta con hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad del hombre y su destino»⁶⁰. Y esta instancia divina, como velamos hace un momento, tiene como alias el nombre de «razón pura práctica». El hombre ha de creer cuanto dicha razón le proponga como

58. Cf. *Lógica jurídica*, Ak. IX, 68 nota.

59. Cf. Reflexión 2793; Ak. XVI, 515; *Autología de Kant*, ed. cit., p. 153. «No nos es posible demostrar ninguna idea teórica o dotarla de realidad

salvo en el caso de la idea de libertad, excepción que ciertamente obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, cuya realidad supone un axioma. La realidad de Dios sólo puede ser demostrada por esta otra idea, y ello únicamente con un propósito práctico, esto es, con vistas a actuar como si hubiera un Dios» (cf. Refl. 2842; Ak. XI, 541; op. cit., p. 153).

60. Cf. Reflexión 8104, Ak. XIX, 646; *Autología de Kant*, ed. cit., p. 110. En el § 8 de la tercera *Crítica* Kant se refiere a un hombre recto, ejemplificado por Spinoza, que se decide a observar el deber sin abrigar ninguna mira interesada. Dicho personaje se ve rodeado por la violencia y el engaño, así como afligido por la suerte de otros hombres justos que se hallan sumidos en la miseria o atezados por las enfermedades más crueles; por ello -aduce Kant-, a fin de no debilitar el respeto que le inspira la ley moral, habrá de acabar admitiendo que su buen obrar pueda resultar administrado por algo distinto del ciego azar, para creer que con su moralidad puede modificar el actual orden de cosas (cf. *Crítica de la capacidad judicial*, Ak. V, 452-453).

deber⁶¹, pues en eso consiste precisamente la quintaesencia de su libertad. «Nadie puede ni debe determinar cual haya de ser la última cota donde la humanidad tenga que detenerse, así como cuán profundo sea el abismo que reste por salvar entre la idea y su realización, dado que la libertad es capaz de franquear cualquier frontera prefijada.»⁶²

El Dios kantiano queda incluso supereditado a las reglas de juego decretadas por la razón pura práctica, puesto que ni tan siquiera Dios puede permitirse utilizar a una persona como si fuera una cosa, cual simple medio, sin considerarla simultáneamente un fin en sí mismo (cf. A 237). Su papel se reduce a brincar el punto de vista propio del espectador imparcial, que sanciona o repudia lo que observa⁶³. Cuando menos, Christian Garve parece haberlo entendido así, al afirmar que: «el Espectador simpatizante del cual nos habla Smith equivale de hecho al Legislador kantiano»⁶⁴. Sabemos que Adam Smith fue un pensador por el cual Kant sintió una gran predilección⁶⁵, pese a que no le nombre casi nunca⁶⁶. En una reflexión que data de 1777 nuestro autor se autoformulaba la siguiente pregunta: «Dentro del sistema de Smith, ¿por qué se inclina el juez imparcial (que no es uno de los participantes) por lo que es universalmente bueno?, y

61. «Lo que uno quiere por mandato de la propia e imperativa razón moral, *debe* hacerlo y, por consiguiente, también *puede* hacerlo» (pues la razón no demandará nunca nada imposible)» (cf. *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 148). «El hombre es consciente de que puede hacerlo porque *debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas» (cf. *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 287; ed. cast. cit., p. 23).

62. Cf. *Crítica de la razón pura*, A 317, B 374; la traducción es mía.

63. Cf. *Fundamentación*, Ak. IV, 393, y *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 463.

64. Cf. Christian Garve, *Übersichten der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, Breslau, 1798, p. 166.

65. Cf. la carta de Kant a Markus Herz del 9.7.1771 (Ak. X, 126).

66. Que yo sepa sólo le cita una vez y lo hace para invocar con cierta inexactitud su definición del dinero (cf. *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 289).

¿cual es la razón de que halle cierto bien estar en el otro?». Veinte años después dio con la respuesta: porque aquello que suscita «un entusiasmo tan universal como desinteresado» ha de tener necesariamente un fundamento moral⁶⁸. Estos dos rasgos atribuidos aquí al entusiasmo, el desinterés y la universalidad son precisamente las notas que caracterizan a lo único que la *Crítica de la razón práctica* reconoce como «sentimiento moral», a saber, el respeto desinteresado y desprovisto de toda particularidad hacia la ley moral⁶⁹. «El verdadero entusiasmo —insistirá Kant en el opúsculo de 1797— se cibe siempre a lo puramente moral y no puede verse jamás henchido por el egoísmo.»⁷⁰

La revolución francesa es lo que suscita tal entusiasmo en Kant. «Esa revolución —dictamina— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simplicia* rayana en el entusiasmo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.»⁷¹ Esta invocación de la simpatía (una noción que Kant sue-

67. Cf. Reflexión 6864, Ak. XIX, 183; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 74.

68. Cf. *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, Ak. VII, 86; en *Letras para una historia universal en clave cosmopolita y...*, ed. cit. en bibliografía, p. 91.

69. Cf. A 133, A 142 y A 152. En un momento dado se caracteriza como sentimiento moral al estar contento con uno mismo (A 68) y en otro al influjo que la razón práctica ejerce sobre nuestra sensibilidad (A 161).

70. Cf. op. cit., Ak. VII, 86, ed. cast. cit., p. 86.

71. Cf. *ibid.*, Ak. VII, 85; p. 88. El entusiasmo estaba en boga y, los conociera o no, es evidente que Kant hubiera suscitado sin titubear estas líneas escritas por Madame de Staël, para diferenciar al entusiasmo de su principal antagonista, el fanatismo. «Muchas personas se previenen contra el entusiasmo; lo confunden con el fanatismo y es un gran error. El fanatismo es una pasión exclusiva, cuyo objeto es una opinión. El entusiasmo se replica a la armonía universal. Casi siempre es el entusiasmo quien nos lleva a sacrificar nuestro propio bienestar o nuestra propia vida. Sólo el entusiasmo puede contrarrestar la tendencia al egoísmo» (cf. Madame de Staël, *Alemania* (traducción de Manuel Granell, con un prólogo de Guido Brunner), Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 187-188).

le rehuir en los años ochenta, cuando escribe las dos primeras *Críticas* nos recuerda nuevamente al espectador imparcial smithiano⁷², cuya función viene a tener los mismos efectos que la ley moral kantiana: «dejarse dominar por la preferencia natural que cada persona tiene por su propia felicidad antes que por la de los otros es algo que ningún espectador imparcial podrá admitir»⁷³. Kant dirá esto mismo del siguiente modo: «en cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad»⁷⁴. Adoptar el punto de vista del espectador imparcial es lo que viene a sugerir Adam Smith como criterio moral. «Hagámonos como dice Smith—de examinar nuestra conducta tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial»⁷⁵, hasta lograr que «no olvidemos ni por un instante el juicio que el espectador imparcial emitiría, acostumbrándonos a observar todo cuanto se refiere a uno mismo con sus ojos; así uno logrará identificarse con ese espectador imparcial y casi no sentirá sino lo que dicho gran árbitro de nuestra conducta oriente a sentir»⁷⁶.

Puede que tenga razón Garve y que cupiera detectar entre ambos autores un claro parentesco, a través de los paralelismos que cabe observar entre la noción smithiana del espectador imparcial y la razón autolegisladora e igualmente imparcial de Kant (cf. A 199). En todo caso, uno se siente inclinado a pensar que Kant podría haber asumido muy bien este concepto del entusiasmo (del

cual no nos habla sino en la década de los noventa) como algo equivalente al sentimiento moral⁷⁷, al tratarse de una categoría moral (muy emparentada con el juicio estético de lo sublime) que nos descubre algo descartado por sus premisas morales, cual es que una emoción o un afecto patológico entrañe abnegación y desinterés, en lugar de ser egoísta. Por añadidura, el entusiasmo que viene a embargar al espectador no se diferenciaría demasiado del admirable respeto infundido por la ley moral⁷⁸. Pero es que, además, Kant concede al entusiasmo el mismo tratamiento dispensado a la libertad, puesto que nos encontramos ante un *fictum* innegable desde una perspectiva estrictamente moral.

Qué significa —lentos en un borrador utilizado después para redactar la segunda parte de *El conflicto de las facultades*— el vivo entusiasmo que embarga al simple espectador de la revolución [francesa] y que le lleva a desear ardientemente la culminación de tal empresa, siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada; se trata de un *fictum* realmente incontestable y, para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés común a todo el género humano⁷⁹.

77. Cf. Chan-Goo Park, *Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant*, Tübingen, 1995; Antonio Pérez Quintana, «Una disposición natural al bien», en *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999, especialmente pp. 117 y ss.; así como mi trabajo «La versión kantiana de la mano invisible (y otros alias del Destino)», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, concretamente pp. 113 y ss.

78. Cf. mi trabajo titulado «La pseudouniformidad entre universalidad y autonomía: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 166 y ss.

79. Cf. Reflexión 8077, Ak. XIX, 604; *Antología de Kant*, ed. cit., pp. 100-101. Eso sí, Kant deja muy claro que, si bien aplaude fervorosamente la revolución en suelo francés, no le parece conveniente que tuviera lugar en Alemania, por muy deseable que sea el tránsito del absolutismo al republicanismo, «en parte —añadirá entre paréntesis—, porque tampoco les va tan mal [a los prusianos] y, sobre todo, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica, sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes» (cf. *ibid.*, p. 100).

72. Smith nos habla, por ejemplo, de la indignación experimentada por el espectador imparcial que simpatiza con los infortunios provocados por una injusticia. «Admiramos ese resentimiento noble y generoso que responde a las mayores injusticias, no con la cólera que puede acudir en el pecho del agraviado, sino con la indignación a que naturalmente da lugar en el espectador imparcial» (cf. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* —versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun—, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 75; véanse asimismo pp. 182 y 185-186).

73. Cf. *La teoría de los sentimientos morales*, ed. cast. cit., p. 180.

74. Cf. Reflexión 7.315, Ak. XIX, 312; *Antología de Kant*, ed. cit., p. 92.

75. Cf. *op. cit.*, p. 228.

76. Cf. *ibid.*, p. 273.

A buen seguro, esta clave hubiera podido lograr que su ética cobrase una nueva dimensión y resultara más fácil de aplicar. Mas, de todos modos, Kant seguirá siendo un clásico de la filosofía moral en los tiempos venideros, tal como también lo son el Platón de ciertos *Diálogos* y tan sólo un puñado de pensadores más.

II. ¿Por qué no es inútil una nueva traducción de la *Crítica de la razón práctica*?

Afortunadamente, no se ofrece aquí una primicia de la *Crítica de la razón práctica*. Y digo *afortunadamente*, porque son ya muchas las generaciones que, dentro del ámbito de lengua española, han podido acceder, no sólo a esta obra de Kant, sino al conjunto del pensamiento kantiano, gracias a Manuel García Morente.

«Su encomiable labor como traductor, lejos de ceñirse a Kant, abarca nombres tales como los de Descartes, Leibniz, Schiller o Husserl, por citar únicamente a los autores más conocidos desde una perspectiva filosófica, puesto que tampoco desdeñó la literatura y tradujo asimismo a escritores como Heine o Stendhal. Por lo que atañe a Kant en concreto, Manuel García Morente verfió al castellano nada menos que las tres *Críticas*⁸⁰ y la

80. La última en aparecer fue la primera, mientras que la tercera fue publicada en segundo lugar, muy poco después de la segunda. Queden, pues, enumeradas aquí por el orden de su aparición en castellano:

1) Manuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (traducción directa del alemán por E. Miñana y Villagrana y Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colección de filósofos españoles y extranjeros, n.º 3), Madrid, 1913. En 1963 es reimpresa con una introducción de Oswaldo Markel, que no figura en la reimpresión publicada por la Colección Austral de Espasa-Calpe ya en 1975. La última edición se debe al Círculo de Lectores (Barcelona, 1995) y cuenta con un prólogo de José Luis Villacañas titulado «El enigma de la libertad».

2) Manuel Kant, *Crítica del juicio* (traducción directa del alemán por Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colec-

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁸¹, haciéndolo directamente del alemán, cuando la costumbre por aquella época era hacerlo a partir del francés. Pero es que además, por si todo esto fuera poco, nos legó también un magnífico estudio que supone la mejor introducción para quienes quieran asomarse por primera vez a la obra de Kant⁸².

Así pues, entre nosotros, el nombre de Manuel García Morente se halla indisolublemente asociado al del pensador prusiano, dado que somos muchos quienes hemos leído las principales obras kantianas a través de sus traducciones. Con todo, el paso del tiempo nos ha ido proporcionando ediciones cuidadas e igualmente solventes de los escritos recién enumerados. Así, Pedro Ribas publicó en 1977 su versión de la *Crítica de la razón pura*⁸³, facilitándonos enormemente su cotejo con el original alemán, al incluir la paginación correspondiente a las ediciones de 1781 y 1787. De otro lado, en 1991 se publicaba una nueva traducción de la tercera *Crítica*⁸⁴ y no hace mucho, en 1996,

ción de filósofos españoles y extranjeros, n.ºs. 5 y 6), Madrid, 1914; la reimpresión de 1977 (en la Colección Austral de Espasa-Calpe) contiene un estudio introductorio del traductor titulado «La estética de Kant», que se beneficia de su propia tesis doctoral.

3) Manuel Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción directa del alemán por Manuel García Morente), Librería General de Victoriano Suárez (Colección de filósofos españoles y extranjeros, 2 vols.), Madrid, 1928.

81. M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción del alemán por Manuel García Morente), Calpe, Madrid, 1921.

82. Cf. Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1917; reimpreso posteriormente por Espasa-Calpe para su Colección Austral y que también se localiza, como es natural, en sus *Obras completas* (ed. por Juan Miguel Palacios y Rogelio Roviera), Anthropos / Fundación Caja de Madrid, Barcelona, 1996.

83. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Aliaguera, Madrid, 1977.

84. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar* (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzán), Monte Ávila Editores, Caracas, 1991.

Sobre la típica de la capacidad de juzgar pura práctica

Los conceptos de lo bueno y lo malo determinan en primer lugar un objeto para la voluntad. Sin embargo, ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón que, si es razón pura, determina la voluntad *a priori* al considerar su objeto. A la capacidad judicial le compete decidir si una acción posible para nosotros en la sensibilidad cae o no bajo una regla, y si aquello que fuera dicho en la regla universalmente (*in abstracto*) se aplica *in concreto* en la acción. Ahora bien, como una regla práctica de la razón pura 1.º) se ve concernida por la existencia de un objeto (al ser *práctica*) y 2.º) comporta una necesidad con respecto a la existencia del acto (en cuanto *regla práctica* de la razón pura), constituyendo por lo tanto una ley práctica, y no \ ciertamente una ley natural mediada por fundamentos empíricos de determinación, sino una ley de libertad conforme a la que debe resultar determinable la voluntad al margen de cualquier elemento empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y la forma de dicha ley), aun cuando por otra parte todos los eventuales casos de acciones posibles únicamente pueden ser empíricos, o sea, no pueden sino quedar adscritos a los ámbitos de la experiencia y la naturaleza, parece absurdo pretender encontrar en el mundo sensible un caso que, al hallarse siempre bajo la ley natural, se preste a que le sea aplicada una ley de la libertad y con ello quede concretizada en él la idea suprasensible del bien moral. Por lo tanto la capacidad judicial de la razón pura práctica se halla sometida a las mismas dificultades que la capacidad judicial de la razón pura teórica, si bien esta segunda disponía de un medio para sortearlas,

<Ak. V. 68>

[A 120]

dado que sobre las intuiciones del uso teórico (relativas únicamente a los objetos de los sentidos) sí podían aplicarse *a priori* conceptos del entendimiento puro, cupiendo que cuanto concierne a la conexión de lo diverso en tales intuiciones fuese dado *a priori* (como *esquemas*) según los conceptos del entendimiento puro. En cambio, el bien moral supone algo suprasensible conforme al objeto, no pudiendo encontrarse nada que le corresponda en una intuición sensible, y la capacidad judicial bajo leyes de la razón pura práctica parece quedar sometida por ello a singulares dificultades, al deber aplicarse una ley de la libertad a sobre acciones que tienen lugar en el mundo sensible como acontecimientos y, en cuanto tales, quedan adscritos a la naturaleza.

[A 121]

Mas aquí se abre de nuevo una perspectiva favorable para la capacidad judicial pura práctica. Al subsistir una acción posible para mí en el mundo sensible bajo una *pura ley práctica*, esto no tiene que ver con la *posibilidad* de la acción considerada como un acontecimiento en el mundo sensible, pues dicha posibilidad obedece al dictamen del uso teórico de la razón según la ley de la causalidad, siendo propia de un concepto del entendimiento puro para el que la razón cuenta con un *esquema* en la intuición sensible. La causalidad física, o aquella condición bajo la cual tiene lugar ésta, forma parte de esos conceptos de la naturaleza cuyo esquema es bosquejado por la imaginación transcendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso conforme a leyes, sino del «esquema» (si esta palabra es pertinente aquí) de la propia ley; por lo que la *determinación de la voluntad* \ (no de la acción con respecto a su éxito), al margen de cualquier otro fundamento determinante, vincula tan sólo mediante la ley al concepto de causalidad con unas condiciones

<Ak. V. 69>