

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

EL BIEN SUPREMO

TESINA QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LEONOR DURÁN RODRÍGUEZ

ASESOR:

DRA. DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

No es bueno [...] privar al hombre de las buenas disposiciones, convenciéndole de que por su debilidad sólo pueden promover la ayuda divina mediante la sumisión y los ruegos. Es bueno y conveniente hacer advertir al hombre su debilidad, pero no a costa de sus buenas disposiciones. Pues, si Dios ha de prestarle ayuda, el hombre ha de ser cuando menos digno de ella. Rebajar el valor de las virtudes humanas conlleva necesariamente malas consecuencias, al difuminar las diferencias entre el bienhechor y el malhechor, quienes serían una y la misma cosa si el primero careciera de una buena disposición. Todo hombre ha de experimentado en sí mismo al menos una vez el haber llevado a cabo una buena acción por mor de buenas disposiciones, y se siente capaz de repetirlo. Aun cuando sus acciones continúan siendo muy impuras y no resulten plenamente adecuadas a la ley moral, siempre pueden ir aproximándose más y más a la misma.

Immanuel Kant, *Lecciones de ética*

EL BIEN SUPREMO

<i>INTRODUCCIÓN.....</i>	<i>4</i>
<i>I. LA CRÍTICA KANTIANA A LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE BIEN.....</i>	<i>7</i>
<i>II. ACERCA DE LA SEPARACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE BIEN Y FELICIDAD EN LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA.....</i>	<i>17</i>
<i>III. LA CRÍTICA KANTIANA IMPLÍCITA EN EL CONCEPTO DE BIEN SUPREMO QUE ES REUNIÓN DE LA IDEAS DE BIEN Y FELICIDAD.....</i>	<i>30</i>
<i>CONCLUSIONES.....</i>	<i>43</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA.....</i>	<i>48</i>

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objeto dilucidar el concepto de bien supremo y comprender como está constituido el mismo. El bien supremo, tal y como Immanuel Kant lo define, es el bien perfecto, que es el objeto total e incondicionado de la razón pura práctica. La razón pura práctica trata de determinar la estructura de este bien supremo, al cual pertenece la virtud y la felicidad; es a través de la conjunción de estos dos elementos que surge el bien perfecto, el bien completo, pero no solo al de un individuo, sino al que pueden aspirar todos los seres racionales en un mundo moral inteligible.

La virtud es un bien incondicionado, pues es el bien más elevado, pero no es el bien perfecto, ya que para ser el bien absoluto y perfecto, exige un segundo elemento, a saber, la felicidad. La felicidad, aunque es algo agradable para quien la posee, no es por sí misma absolutamente buena, sino que sólo lo es si va acompañada de la virtud. Sólo la unión de virtud y felicidad constituye la posesión del supremo bien.

El problema que se presenta es saber si es posible unir virtud y felicidad, para constituir este supremo bien, ya que las máximas de realización de la felicidad y la virtud son heterogéneas y, por experiencia, se sabe que son incompatibles. Al observar que las máximas de virtud y felicidad son de origen completamente distintos, nos damos cuenta de que estamos ante lo que Kant vislumbra como la antinomia de la razón práctica.

La antinomia de la razón práctica presenta dos posibles soluciones, ya sea que el enlace de virtud y felicidad pueda ser analítico o sintético o que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad sean idénticas o distintas, de manera que una produzca a la otra.

El pensar que la felicidad y la virtud son ideas de las escuelas antiguas, que otorgaban un sentido de unidad a los dos conceptos con las máximas de origen completamente diferente. En este sentido es que los epicúreos buscaban la

felicidad de forma racional y concebían que ésta estaba en la posesión de la virtud. Para los estoicos, el estar concientes de la máxima de la virtud significaba la felicidad.

Para Kant, las dos posturas filosóficas mencionadas son problemáticas, ya que la máxima de la virtud y la felicidad son totalmente distintas y no existe conexión lógica posible entre una y otra. La virtud no se desprende de la felicidad y la felicidad, no en todos los casos, se desprende de la virtud. Es claro que en la mayoría de los casos que se contraponen, la virtud y la felicidad no se pueden expresar analíticamente, pues ambas tienen el carácter de síntesis a priori. Pero esta síntesis presenta dos proposiciones contrarias, como lo son el deseo de poseer la felicidad y, al mismo tiempo, elegir máximas de virtud (o el elegir las máximas de la virtud para llegar a la felicidad). La primera opción es completamente falsa; la segunda no lo es del todo en opinión de Kant. La primera es falsa porque las máximas de la felicidad no siempre son morales y la segunda podría ser posible como verdadera si pensamos que siendo virtuosos también seremos dignos de ser felices (aunque en la mayoría de los casos no es siempre así).

Por otro lado, la causalidad no se rige con respecto a nosotros o nuestros deseos o cuestiones morales de la voluntad, sino por sus propias leyes naturales. Y no se puede separar el enlace necesario de virtud y felicidad, que son los elementos que constituyen el supremo bien.

Kant comprendió que la virtud no es el camino más deseable para quien sólo desea ser feliz, pues exige sacrificios que no aseguran la compensación del esfuerzo. De la solución de esta antinomia depende la moralidad y si el bien supremo es posible; porque si no es posible, entonces la ley moral es sólo una ilusión.

Un análisis más profundo condujo a Kant a una posible solución, la cual no es la proposición de que la felicidad produce al virtud. Es claro para todos, como ya se dijo antes, que es falsa, pero la segunda proposición (la virtud como causa eficiente de la felicidad) no es falsa del todo sino sólo en un mundo condicionado por la causalidad (como lo es el mundo sensible). Pero si se piensa en la

posibilidad de mundos diversos, como el de la moral, es decir el mundo inteligible (el cual no está apegado a las limitaciones temporales o espaciales de la causalidad). Si se piensa en la existencia de tal mundo moral, entonces es posible establecer la conexión entre virtud y felicidad proporcional a las acciones morales bajo la legislación de un ser superior racional, quien distribuiría la felicidad en proporción directa al desarrollo moral. Este desarrollo moral de los seres racionales, libres y finitos, dotados de un alma inmortal, no se dará de manera inmediata. Este ser racional omnipotente, omnipresente y omnisapiente es el único digno de llamarse santo y Dios; por supuesto, en la filosofía de Kant se trata del Dios moralmente perfecto, que es máximo legislador del mundo inteligible.

Es necesario, para Kant, plantear en el mundo moral el postulado de la libertad, así como los del alma inmortal y Dios. La libertad tiene que imponerse ante la causalidad del mundo sensible, es decir, tiene que destacarse la posibilidad de elegir un camino independiente de las condiciones naturales (como lo son el espacio y el tiempo), donde una voluntad sea libre y se pueda determinar por el camino de la ley moral. Pero esta ley moral, que marca el deber y el progreso moral, está marcada por el progreso infinito, no es posible de surgir en seres racionales finitos, por lo que va a ser necesario admitir el postulado del alma inmortal (la cual recibirá la felicidad en proporción directa a la moralidad de los actos).

Kant sólo admite la santidad de Dios, ya que él es perfectamente moral y su moralidad es como él, perfecto al infinito, ya que el ser racional sólo puede llegar a la virtud. Pero el Dios moralmente perfecto parece ser un ser perfecto al que le falta amor: y es en este punto donde la religión ofrece una línea de esperanza al hombre, pues habla de este Dios moralmente perfecto que da amor a todas las criaturas del universo. Es por eso que Kant arriba, al final de su filosofía moral, a una fe racional filosófica.

I. LA CRÍTICA KANTIANA A LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE BIEN

El objetivo de la presente investigación *consiste en comprender el concepto de bien* en la filosofía moral de Immanuel Kant; para ello, considero conveniente exponer, como primer punto, *el concepto de felicidad clásico y la crítica que Kant le realiza* en orden a establecer una filosofía moral desligada de la satisfacción y cuya ley moral resulte incondicionada y universal, esto es, válida para todos, independientemente de la forma particular en que desarrollen sus afecciones placenteras o displacenteras. Kant piensa, en general, que la felicidad es el fin a que todo ser racional aspira y que es dependiente del sentimiento particular de placer o displacer de cada individuo. Este sentimiento de felicidad está en la base y es el fundamento del deseo que está presente en todo ser humano.

La satisfacción de los deseos determina el estado de felicidad del sujeto; así lo enunció Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de *felicidad*, dan valor, y tras él a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las interrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así *parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices*.¹

Aquí Kant establece ya la oposición entre, por un lado, *la felicidad* como concepto condicionado y referido a un bienestar meramente físico y, por el otro, *la*

¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1996, p. 21. Énfasis en el original.

buena voluntad, incondicionada y valiosa moralmente por sí misma. La satisfacción de deseos reclama un objeto, mismo que moldea la facultad de desear. El placer que produce dicho objeto, sea intenso o no, prolongado o no, siempre depende de la experiencia subjetiva. La satisfacción del deseo en la diversidad de individuos es diversa también, ya que se halla sujeta, por ejemplo, a los estados de ánimo que en un mismo individuo son cambiantes en el tiempo. A partir de la satisfacción del deseo tendiente a la felicidad, piensa Kant, a lo más que se podría llegar es al dictado de máximas que establezcan una relación entre los medios más aptos para conseguir el fin deseado. Una máxima siempre será particular y la ley natural es, por definición, universal. Y si se establece esta relación entre medios y fines en la formulación de la máxima, la posibilidad de encontrar el camino que debe seguir una buena voluntad, incondicionada, en este mundo quedaría cancelada. Kant está seguro de que no todos los medios son morales aún cuando el fin conseguido se califique como bueno o conveniente y sea asociado con una idea de felicidad.

Para Kant, la imposibilidad de encontrar una medida compartida del placer hace que sea improbable el que ésta sensación y la felicidad —que se supone conforma una suma de ellos— puedan ser elevados a fundamento de la ley moral como han hecho, históricamente, las tradiciones utilitarias posteriores con más o menor éxito. La noción de ley para Kant reclama un carácter *a priori* que la mantenga libre de elementos empíricos.

Si las criaturas humanas se dedicaran únicamente a satisfacer sus deseos, a sólo satisfacer sus inclinaciones, pasarían por alto la facultad más alta que les confirió la misma naturaleza, que es la razón. Tampoco podrían llevar a cabo su vida bajo la buena voluntad, que es, según Kant, condición indispensable que nos hace dignos de ser felices. La naturaleza racional de los seres humanos se manifiesta en su capacidad de ejercer una buena voluntad:

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.²

La voluntad a la que se refiere Kant es ella misma buena, sin estar sujeta a ninguna inclinación, como en el caso de las doctrinas morales clásicas que establecen un vínculo indisoluble entre virtud, felicidad y, matizado según la escuela de que se trate, placer. *La buena voluntad no está afectada por la utilidad o esterilidad de su acción, piensa Kant.*

Pensar que el objetivo más alto del ser humano es la felicidad es equivalente, critica Kant, a sostener que basta, para conseguir una vida *digna de vivirse, con sólo satisfacer los deseos en términos de placer o displacer. Centrar una vida en la satisfacción del deseo resulta así contradictorio con la naturaleza racional del ser humano*, que se ve así reducido al instinto que, ciegamente, opera buscando la sensación placentera y rechazando la displacentera en el momento inmediato.

Podemos ver, junto con Kant, que la razón no está destinada automáticamente a la consecución de la felicidad; existe para ella un fin más alto:

[...] como [...] nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino *buena en sí misma*.³

Resulta que la razón debe producir *la buena voluntad, entendida ésta no como un bien completo pero sí como el máximo bien*, el cual será condición de posibilidad para los demás bienes, entre ellos el de la felicidad. Kant caracteriza a la buena voluntad como forma superior de la razón, al estar incondicionada, sobre todo por

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 23.

las sensaciones placenteras y su asociación al tema de la felicidad, y situarse en el nivel máximo de la razón práctica. Cabe aquí hacer mención de que Kant nos recuerda, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que el ser feliz es un deber indirecto; existe en el hombre, efectivamente, la inclinación natural a buscar la felicidad, porque quien no cubre sus necesidades puede infringir sus deberes.

En efecto, el hombre posee en su naturaleza la inclinación hacia la felicidad. Pero, por otra parte, Kant enfatiza que esta búsqueda de la felicidad debe recuperarse como deber y elevarse así del plano de la mera inclinación asociada al placer: entonces, ante todo, debe tenerse presente el verdadero valor moral en la conducta que subjetivamente busque encaminarse hacia la felicidad. Es en este sentido que Kant considera al deber como *la necesidad de una acción por respeto a la ley*, que no atiende a las inclinaciones y así se constituye como fundamento determinante de la voluntad.

A través de la felicidad como criterio moral supremo no es posible el dictado de leyes universales, pues el conocimiento que tenemos de la felicidad está basado en la experiencia; una base empírica, por definición, no puede ser aplicada a todos los seres racionales. Como ya se dijo, el lugar central de la moral kantiana está ocupado por la buena voluntad. En opinión de Kant, el principio de la felicidad puede, ciertamente, proporcionar máximas, pero jamás aquellas que puedan servir de leyes a la voluntad.

La felicidad, tomada como principio moral, podría proponer leyes generales pero no se podrían fundar en ella leyes prácticas, de carácter universal e incondicionado y que expresasen la autonomía y la libertad que son base de la razón práctica. Las máximas derivadas de la felicidad sólo consistirían en recomendaciones tendientes a maximizar el placer inmediato y no indicarían el deber, a lo que se está obligado. En cambio, la ley moral exige y ordena a todos el acatarla.

Los principios prácticos materiales que no fundan la ley moral se hallan en relación directa con el principio del amor propio, es decir, el principio de la felicidad subjetiva y particular; pertenecen ellos al ámbito del sentir, de la forma de percibir

de cada uno, en donde no se involucra el entendimiento. La moral, piensa Kant, está en un plano distinto del instinto. Podría darse, sin embargo, el caso de que haya sujetos que traten de encausar su voluntad por la mera razón, sin presuponer ningún sentimiento, y podrían despertarse en ellos placeres más refinados que buscarían extender la satisfacción más allá del instante apelando a zonas del intelecto más sutiles (las artes, las ciencias, los saberes en general), pero, a pesar de ello no se apartarían del privilegiar la propia felicidad basada en la facultad inferior de desear. Kant es conciente de que la fundamentación placentera de la acción es siempre egoísta.

Cualquier deseo empírico es material y, en oposición, la ley es formal. Entonces, la razón pura debe encontrar una expresión en el ámbito de lo práctico, es decir, debe determinar la voluntad respetando la forma de la regla y sin presuponer ningún sentimiento que la desvíe al plano de lo empírico. La buena voluntad tiene como ámbito propio el deber. Sólo entonces la razón determina la voluntad y así se constituye como una facultad superior de desear y puede adoptar el papel de genuina legisladora. De tal forma, la voluntad queda libre e independiente del factor empírico y la voluntad encuentra libremente su fundamento en la ley. Todo lo anterior significa que Kant pide al individuo racional que piense sus máximas como leyes prácticas universales, es decir, según su forma y no su materia (que no es otra cosa que la relación de la representación con el sentimiento de placer o displacer).

Como no es posible elevar máximas subjetivas prácticas al rango de ley universal, Kant llega a la conclusión de que *los fundamentos empíricos no son apropiados para una legislación universal*. Como ya se dijo, siguiendo a Kant, las inclinaciones varían según se trata de uno u otro individuo y no es posible encontrar una ley que regule todas las inclinaciones. De esta forma, el carácter legislativo de los preceptos legítimos de la razón práctica no estará dado por su materia sino por su forma; la voluntad se guía por la forma legislativa de la máxima, lo que es expresión de una voluntad libre.

Kant piensa que si no se respeta la noción de obediencia a la ley por el sentimiento de respeto o deber que la ley no suscita, se daría en la filosofía moral

un retroceso que implicaría un punto de vista empírico y condicionado al análisis de la apetencia como el que se da en las escuelas helenísticas, en especial los epicúreos. Un comentarista de la filosofía helenística establece una caracterización de su horizonte moral común:

[En general, es común a las escuelas helenísticas sostener que] el peor de los dolores es el temor, el temor de la muerte y de lo que puede ocurrir después de ella, el temor a los dioses.⁴

Se establece aquí un contraste interesante, ya que desde el punto de vista kantiano no se puede ser moral cuando sólo se considera el premio o castigo posteriores a la acción; actuar así implicaría una pérdida del valor moral. Según la caracterización de Armstrong, las escuelas helenísticas tenían una especial atención por el miedo al castigo como motivo de la acción que va a calificarse como moral o no; para Kant esto es el contrario absoluto de la acción moral. Podemos ilustrar eso a lo que Kant se refiere con la siguiente afirmación referente a cuando la acción de un filántropo es moral y cuando no lo es:

[...] supongamos que el ánimo de ese filántropo está envuelto en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos, además, que le queda todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve, porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y *realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero carácter moral.*⁵

En contraste, pensemos que los epicúreos valorarían sólo el evitar el dolor en su noción de placer racional ligado con la idea de *ataraxia*. Para afirmar esto , me

⁴ Arthur Hillary Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, La estrella, 1966, p. 56.

⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 24. El énfasis es mío.

remito a un pasaje de la “Carta a Meneceo” recogido por Diógenes Laercio y que la posteridad ha tomado como fuente para la extracción de la moral epicúrea:

Nosotros necesitamos el deleite cuando nos dolemos de no tenerlo; más cuando no nos dolemos, ya no lo necesitamos. Por lo cual decimos que *el deleite es el principio y fin de vivir felizmente*. A éste conocemos por *primero y congénito bien*; de él toma origen toda *elección y fuga*; y a él ocurrimos discerniendo todo bien por medio de la perturbación o pasión como a regla.⁶

Pero entender el placer sólo como exacerbación de los sentidos en el instante presente no es hacer justicia a la moral epicúrea: efectivamente, el dolor y el placer se erigen como la piedra de toque para determinar lo que es bueno o malo para el individuo. Pero este hedonismo incluye la idea de *placer como restauración del equilibrio perdido y, también, como sensación del alma tendiente a la excelencia de su naturaleza*:

[...] Epicuro entiende el placer de una manera muy diferente de cómo la entiende el hombre sensual [...], no consiste en la suma más grande posible de los placeres individuales y momentáneos, dotados de la más elevada intensidad, sino en la absoluta extinción de los dolores y en la tranquilidad perfecta.⁷

La idea de *felicidad* como ausencia de dolor hace de la doctrina epicúrea una búsqueda de la *tranquilidad austera*. En esto, hay una distancia con las convicciones morales de *la escuela estoica*. Ellos *usaban la imagen del hombre como un perro que está atado a un carro en marcha: él no puede cortar su lazo con el vehículo, pero si puede elegir entre trotar con alegría o ser enojosamente arrastrado*. El vínculo del hombre con el trajín de la vida y sus sinsabores es

⁶ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 1998, p. 276.

⁷ Arthur Hillary Armstrong, *op. cit.*, p. 67.

indisoluble, pero en él está la opción de fortalecer su alma al punto de que todas estas cosas resulten del mismo valor neutro y se puede asumir ante ellas una actitud de indiferencia:

La ética de los estoicos se halla profundamente enraizada en su teología física. Ambas están ligadas de un modo particularmente estrecho por la doctrina estoica del alma. El alma racional del hombre es [...] un soplo ígneo que forma parte del soplo ígneo universal. La razón divina o Dios que penetra, controla y determina todas las cosas del universo. Por ende, toda la finalidad del hombre y todo el objeto de su vida debe consistir en vivir en absoluta conformidad con esa razón o principio dirigente que posee y que es parte de la razón divina.⁸

El hombre tiene, según la visión estoica de la armonía universal, que seguir los mandatos de esta razón divina, pero sí está libre de decidir el modo de obedecerla. Para los estoicos el acto racional y la virtud son lo mismo; para ellos, el alma es una y la misma razón: así responden ellos a la noción clásica de verdad griega que la entiende como continuidad con el ser. La virtud, entonces, consiste en la formulación de juicios correctos de la razón sobre lo bueno o lo malo que pasa en el universo:

Para los estoicos la razón es, también, una fuerza material dinámica, el principio de acción y de la vida.⁹

Los estoicos, se entiende, no tenían que controlar las pasiones ni las emociones, sino extirparlas totalmente. Este ideal atarácico consiste en estar libre de toda pasión, emoción o afecto, es decir, libre de todas las cosas de las que se puede afectar el alma cuya razón es corruptible. Los estoicos crearon la figura del sabio como ideal humano, indiferente a todos los objetos exteriores, a las riquezas, a la

⁸ *Ibid.*, p. 68. El énfasis es mío.

⁹ *Ibid.*

salud, al poder. El sabio está absolutamente desprovisto de cualquier rasgo irracional hacia todo lo que lo rodea; de esta forma, razón y pensamiento son formas puras y en conformidad con el principio dirigente. El sabio se sitúa sí mismo fuera de las contingencias de la vida y es poseedor de la virtud, a fin de cuentas lo único digno de poseer. Parece que el estoico estaba conciente de la distancia que lo separaba de hecho de la figura del sabio: a fin de cuentas se trata de un ideal.

En opinión de Kant, *el error de las antiguas escuelas consiste en el vínculo indisoluble que se establece entre virtud y felicidad y que implica la recompensa de la segunda en una vida moderada por la primera:*

El epicúreo declara que la virtud es cobrar conciencia de la propia máxima que conduce a la felicidad; y el estoico decía que cobrar conciencia de la propia virtud es la felicidad. Para el primero, la prudencia equivalía a la moralidad; para el segundo, el cual elegía una denominación más elevada para la virtud, solamente la moralidad era la verdadera sabiduría.¹⁰

Aquí podemos apreciar que para Kant, los conceptos fundamentales de las dos escuelas, epicúreos y estoicos, tienen fundamentos diferentes: la *prudencia* era, en el caso de los primeros, lo que se consideraba como *moralmente bueno*; mientras que para los segundos, *sólo la virtud era moral*. Kant sitúa el error esencial de estas escuelas en su *imposibilidad de determinar el concepto de bien supremo*:

En cuanto que *no admitían que la virtud y la felicidad fuesen dos elementos diferentes del bien supremo y buscaban, por tanto, la unidad del principio según la regla de identidad*.¹¹

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Porrúa, 2001, p. 110. El énfasis es mío.

¹¹ *Ibid.*

Es decir, que *las antiguas escuelas tenían por correcto el unificar* dos conceptos como el de *la virtud y la felicidad de forma homogénea*. Kant insiste en lo vital de la diferencia:

En los principios hay diferencias esenciales que no pueden conciliarse, intentando transformarlas, en cuestiones de términos, produciendo así, artificialmente, una aparente unidad del concepto.¹²

Kant pone de relieve que *no existe una conexión necesaria o lógica entre un término y otro*; es decir, que *de ninguna forma se podrá pensar lógicamente que una instancia contenga a la otra o que la una sea causa de la otra*. Para entender esta formulación, Kant nos pide que veamos cómo de hecho se ejerce la moralidad en el mundo real: en ocasiones sabemos de alguien que ha actuado moralmente, conforme al deber, y esto no lo hace feliz. Pensemos, por ejemplo, como la figura del bíblico Job ha representado un problema para la teodicea clásica: se trata de un hombre moralmente recto, al extremo incluso, que vivió la desgracia. Está, además, el sufrimiento del inocente, del marginado, del menos favorecido socialmente. Parecería, en este mismo sentido, que el hombre corrupto que ha conseguido sus objetivos de un modo inmoral se halla en un estado de bienestar próximo a la felicidad.

Para Kant, felicidad y moralidad no son nociones identificables, aunque en la *Crítica de la razón práctica* ambas se reúnan en la idea de *bien supremo*; puede decirse que su conexión no puede ser reconocida analíticamente.

Queda claro, a partir de la crítica kantiana a las morales de la antigüedad clásica, que la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. El sumo bien va a ser el bien íntegro, completo, perfecto, en que la virtud va a ser siempre el bien supremo porque es incondicionada. La felicidad, aunque es agradable, no es buena por sí misma y siempre se halla condicionada por los sentimientos de placer y las contingencias de la vida en general. Es cierto que reconocemos que la

¹² *Ibid.*

virtud debe producir felicidad, pero no se puede afirmar que la felicidad es la búsqueda de la virtud.

II. ACERCA DE LA SEPARACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE BIEN Y FELICIDAD EN LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA

Haciendo un resumen del capítulo anterior, para entender el momento de la exposición de la moral kantiana en que nos hallamos, podemos decir que se *ha mostrado ya la necesidad de separar los conceptos de felicidad y bien* a la hora de determinar leyes morales con validez universal. La buena voluntad es la forma superior de la razón práctica por estar incondicionada, sobre todo de las sensaciones placenteras o displacenteras. Quedó claro, en base a la crítica kantiana de las doctrinas morales clásicas, cómo la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. Habrá entonces, junto con Kant, que buscar este mismo fundamento en otra instancia. Y como esta investigación supone la relevancia del concepto de bien para tal propósito, y éste se halla en estrecha relación con el de virtud, entonces nos dirigiremos hacia el análisis de ésta última. El concepto de virtud, podríamos empezar diciendo, tiene una tradición bastante antigua; hacer un análisis exhaustivo de la misma nos desviaría del objetivo propuesto, por ello sólo nos centraremos en los exponentes más significativos de la tradición clásica para exponer el contraste con el punto de vista, típicamente moderno, de Kant.

Así, es pertinente traer al debate *la concepción aristotélica de la virtud*, expuesta en la *Ética nicomaquea*. Aristóteles dice que:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza , y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre [...] de este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en

nosotros por naturaleza, *puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.*¹³

Platón y Sócrates habían planteado que quien comete un acto malo lo hace por ignorancia, es decir, que el conocimiento trae aparejado el comportamiento virtuoso. Para Aristóteles, la elección de la propia conducta depende únicamente de nosotros y, por ello, es posible guiar a los hombres hacia la virtud. Este pasaje citado se puede entender en el sentido de que *la enseñanza abre horizontes nuevos en el alumno y en su proceso de desarrollo*, pero sólo en el ámbito del intelecto. Una virtud moral, en contraste, sólo se desarrolla en nosotros no por naturaleza sino por decisión libre de la causalidad natural. La naturaleza está regida por la necesidad, en ella están dadas de antemano las leyes y se cumplen en la forma de suceder de las cosas. Continúa Aristóteles:

Así, la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, *sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.*¹⁴

La naturaleza, piensa Aristóteles, nos ha dotado con la capacidad de elegir libremente el rumbo o la dirección de nuestras acciones; tenemos la potencialidad para decidir el trazo que seguirán nuestros actos *y lo importante de esta capacidad consiste en darnos cuenta de que podemos efectuar la elección moral de forma autónoma.*

¹³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993, 1103a 15-25. El énfasis es mío.

¹⁴ *Ibid.*

Para Aristóteles, las virtudes deben tener lugar en el ejercicio de la acción, es decir, después de haber aprendido, después de la comprensión de la necesidad de su ejercicio. Él afirma que

[...] adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo [...] Así, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.¹⁵

Para Aristóteles, en consecuencia, es necesario, *además de concebir a la virtud como una idea, ponerla en práctica y lograr esta meta que nos hace sentirnos dignos ante nuestros propios ojos*. El objetivo de aprehender intelectualmente la virtud es, ante todo, su aplicación en el ámbito práctico de nuestra vida: es decir, que *para Aristóteles, el poseer un conocimiento moral sin aplicarlo redundaría en la inutilidad del mismo*. Aristóteles asevera que se debe dar por supuesto, para poder ofrecer una normatividad de la conducta humana, la posibilidad de los seres humanos de actuar conforme a la razón. Pero Aristóteles cautelosamente nos advierte que la posibilidad de actuar conforme a la razón no significa su ejercicio automático: *la libertad inherente a los actos humanos hace que la justeza de estos se pueda distorsionar por el exceso o el defecto de la conducta*:

[...] así, el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad

¹⁵ *Ibid.*, 1103b 5.

se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.¹⁶

Como en la salud, es importante buscar *el equilibrio* que esté a medio camino *entre los extremos* del exceso y el defecto en la acción y que nos sitúan en un estado de desequilibrio. Así, para Aristóteles es claro que la templanza y la valentía son virtudes que resultan de *la conservación de la medida del equilibrio*, pero también que esas mismas virtudes pueden perderse por la inmoderación de los individuos en su conducta.

Hay una *gran coincidencia entre Aristóteles y Kant* al plantear la posibilidad de una acción libre y que la conducta moral de los hombres es posible aparejada con el conocimiento de lo conveniente. Sin embargo, *Aristóteles pone a la virtud en una relación constante con la parte instintiva del ser humano y la hace, en cierta medida, dependiente de las sensaciones de placer o displacer*. En ocasiones, actuamos de manera ruin para obtener placer y por evitar el dolor no nos esforzamos en el ejercicio de la moralidad. El placer y el dolor, al hallarse en íntima relación con la parte menos reflexiva del alma humana, nos someten al riesgo de desviarnos de la virtud. Entonces, *Aristóteles piensa que quien pueda dominar los placeres y las pasiones estará ya en camino de convertirse en un hombre de comportamiento virtuoso*. Aristóteles, perspicaz observador de la psicología humana, se percata de la relación de motivación o rechazo que puede haber entre la virtud y las sensaciones corporales. Así, él escribe que:

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado [...] La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde

¹⁶ *Ibid.*, 1104a 15-25.

jóvenes [...] para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.¹⁷

La virtud es una exigencia para la racionalidad humana, piensa Aristóteles. Pero tal exigencia requiere el conocimiento de la conveniencia de la vida moral y de la naturaleza racional del hombre que se expresa en ella. Pero, para entender plenamente esta imbricación de virtud y pasión en la moral aristotélica, es necesario esclarecer que, según el Estagirita:

Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.¹⁸

Para Aristóteles, las *pasiones* se presentan en nosotros y son *expresión* de la sección *puramente instintiva del alma*. Experimentamos las pasiones, pero las elegimos; en contraste, *el ejercicio de la virtud no se produce de manera automática y es un camino que elige el alma de acuerdo con lo más puro de su alma, que no es sino la racionalidad deliberativa*. Las virtudes, por tanto, *no son pasiones ni potencias, sino hábitos*. Y la virtud se alcanza por el gradual perfeccionamiento de la capacidad deliberativa en los asuntos morales, que son aquellos de los que es posible extraer responsabilidad humana. La virtud se

¹⁷ *Ibid.*, 1104b 5-15.

¹⁸ *Ibid.*, 1105b 20-30.

constituye, así, como la virtud por la que los seres humanos se hacen moralmente buenos, *realizando en sus obras el bien al que naturalmente están destinados y que debe estar contenido en la acción moral y racional.*

Para Aristóteles, *la idea de moralidad humana se inscribe en la idea más amplia, teleológica, de un bien fijado de antemano al que sólo cabe asentir y del que el desvío se constituye como una falta ontológica.* En eso si hay comunión entre Sócrates, Platón, Aristóteles y la mayoría de los autores de la Antigüedad clásica: en la visión del mal como carencia ontológica. *Este punto de vista es el que a Kant parece incorrecto.* Hay dos conceptos fundamentales en toda doctrina moral: *lo justo y lo bueno*, y el contenido de la misma depende de la forma en que se establezca la relación entre ambos. Las *doctrinas morales teleológicas*, como la de Aristóteles, *fijan primero una idea de lo bueno y a ello subordinan la caracterización de los actos humanos como justos o injustos*; desde este punto de vista, lo moralmente correcto es simplemente aquello que logra la consecución del bien fijado previamente. Para Kant, y todas las morales deontológicas, en contraste, *el concepto de lo justo, de lo moralmente correcto, es anterior al de lo bueno*; y, así, resulta que *en lo moralmente correcto hay una necesidad racional independiente de lo empírico y, principalmente, de la sección instintiva de la constitución humana.*

La virtud aristotélica es el término medio situado entre el exceso y el defecto de la acción; el punto medio no es excesivo ni defectuoso. El término medio no está dado por la naturaleza, sino sintonizado por nuestra razón. De tal forma, para Aristóteles

[...] la virtud ética [...] se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe,

entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.¹⁹

La virtud aristotélica es la posición intermedia e incorrupta de la acción. El *término medio* es *asignado desde nuestra razón*, que considera el perfeccionamiento del hombre como un estado de equilibrio entre las secciones de su alma. Para Aristóteles, *el equilibrio logrado por el hombre respecto de su alma es equivalente a la armonía que sustenta el conjunto cosmológico que es racional en sí mismo*.

En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio o al menos tiende al medio.²⁰

El término medio al que Aristóteles se refiere es el balance perfecto en que el hombre se sitúa para ser capaz de apreciar la distancia que separa al exceso del defecto y a ambos de la virtud.

Andando el tiempo, *en Epicuro encontramos una forma muy especial de concebir la felicidad*. Una caracterización general de la felicidad la cifraría en:

[...] la absoluta exención de dolores y en la tranquilidad perfecta. [...] Y el propio Epicuro, en el curso de la dolorosa enfermedad que acabó con su vida, probó que, tal como lo enseñaba, el filósofo que ha alcanzado la tranquilidad de espíritu puede sobrellevar los dolores del cuerpo con sumo valor y alegría.²¹

La doctrina de Epicuro *hace radicar el bienestar humano en el placer, pero uno de tipo austero que, más bien, se define como la ausencia de afecciones dolorosas o*

¹⁹ *Ibid.*, 1106b 20-25.

²⁰ *Ibid.*, 1106b 25-30.

²¹ Arthur Hilary Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, La Estrella, p. 56.

desequilibradoras de la tranquilidad natural del alma. Se trata, en fin, de un estado de tranquilidad y austeridad. *Epicuro, por supuesto, está rechazando un hedonismo extremo;* él pensaba que *el cuerpo humano puede conformarse con bienes básicos para su subsistencia:* la satisfacción del hambre, de la sed, de la protección contra los elementos adversos de la naturaleza. Y el hambre, por ejemplo, igual se satisface con un régimen austero y saludable que con comidas muy elaboradas y exóticas, sólo que el conseguir lo segundo desgasta más al individuo que la satisfacción elemental del deseo básico.

Epicuro aconsejaba a sus discípulos alejarse las cosas superfluas y ejercer una férrea autodisciplina. La *disciplina* derivada de la comprensión del mejor modo de satisfacer las necesidades básicas de la vida *hace al hombre convertirse en un ser que está exento de la esclavitud a que la necesidad nos sujeta.* Epicuro establece una jerarquía en cuando a los placeres y las necesidades a que dan origen. Los *placeres necesarios* son los que dan bienestar y paz al alma y evitan daños al cuerpo, como el comer moderadamente. *Hay, además, placeres naturales pero no necesarios,* y que se manifiestan por la preferencia; es decir, que, por ejemplo, si el comer es una necesidad básica al hombre, uno puede elegir si satisfacerla con tal o cual manjar según la preferencia personal. *Por último, hay placeres que no son naturales ni necesarios:* se trata de las *afecciones insaciables*, como la ambición y la sensualidad, que son *fuentes de mal*, y de los que el hombre sabio y prudente debe mantenerse alejado. Así, es claro que para Epicuro y sus seguidores:

Los placeres de más alto rango son de carácter espiritual, *el placer está más bien en la finura estética de la vida,* en el trato con los amigos, en la grata satisfacción de la vida diaria, por eso el ideal del sabio es el que el hombre, en verdad privilegiado, sepa elegir los placeres más sutiles, que rehuyen toda clase de pasiones.²²

²² *Ibid*, p. 57. El énfasis es mío.

El hecho de eliminar la necesidad de los placeres deseados es, para Epicuro, lo más prudente, ya que con esto se mantiene la calma en el alma. La máxima de Epicuro, entonces, es la felicidad como ausencia de dolor. Prescribir la preferencia del placer moderado, pensará Kant, no puede ser más que eso: una máxima y no una ley universal. Y, aunque se de por sentado que el concepto epicúreo de felicidad es de una sutileza que lo separa de la satisfacción inmediata del placer sensorial y que está ligado con una moderación de los deseos humanos, para Kant no puede establecerse un vínculo necesario entre virtud y felicidad y, mucho menos, una relación de identidad.

En contraste, *los estoicos poseen una ética cuya raíz se halla en una teología física que considera al alma racional del hombre como un soplo ígneo, de fuego, que forma parte del mismo aliente que está presente en todo el universo. El hombre debe vivir, para el filósofo estoico, de acuerdo con esta razón que está presente en toda la naturaleza; pero se trata de una vida acorde con la virtud que no se continua automáticamente del universo a la naturaleza humana, sino que más bien, la vida virtuosa debe elegirse por la evidencia de su razón. Para el estoicismo, razón y virtud son una y la misma cosa. Virtud equivale a actuar conforme con el principio dirigente y racional de los individuos.*

Los estoicos creen en *un universo que es razón y, a la vez, Dios, que, a fin de cuentas, es el único bien absoluto. El hombre posee un alma ígnea que también es razón. De tal forma, las pasiones y las emociones no son actividades originadas en una sección inferior del alma humana y que deban entonces ser controladas por la parte racional de la misma; más bien, el filósofo estoico asegura que las pasiones y emociones son juicios falsos o erróneos, razón irracional, razón corrompida.*

La virtud estoica debe ser entendida como el juicio correcto acerca de lo bueno y lo malo, de acuerdo con la razón que lo impregna todo. *Las pasiones deberán de ser extirpadas totalmente de este juicio. De todo lo anterior, se desprende que el ideal estoico consiste en estar libre el alma de toda pasión, emoción y afecto. Así llegamos a la figura del sabio:*

Para ellos, el ideal humano [es el sabio], *absolutamente indiferente a todos los objetos exteriores*, a las riquezas, la salud, o el poder, *totalmente desprovisto de cualquier aspecto irracional, hacia la familia o amigos*, [en él] *toda acción y pensamiento son razón y virtud puras, en conformidad con el principio dirigente.*²³

Así se constituye el ideal del sabio, irrealizable por su carácter de idealidad, poseedor de la virtud. *El sabio es un ser casi divino, porque está imbuido en todas sus acciones del fuego sagrado que todo lo rige.* El sabio es *un ser al margen de los avatares de la vida, cuya vida está conforme a la naturaleza, es decir, conforme a la voluntad de Dios.* Para el estoico, lo único relevante es la virtud y ahí radica el bien de su vida.

Con respecto a las doctrinas morales sostenidas por epicúreos y estoicos, Kant afirma que:

El concepto de virtud, según el epicúreo, ya se encontraba contenido en la máxima de procurar la propia felicidad; *por el contrario, según el estoico, el sentimiento de felicidad ya se encontraba contenido en la conciencia propia de la virtud.*²⁴

Para Kant, sigue siendo *imposible hacer incluir en el ejercicio de la virtud al logro de la felicidad.* Las máximas procuradoras de la felicidad son siempre empíricas, por tanto también contingentes, y particulares. La legislación universal no puede permitirse estar caracterizada de tal forma. La ley universal tiene que ser válida para todos los seres racionales y tener un carácter *a priori* de que la máxima adolece.

Los estoicos, *y en general todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad clásica, dan por sentado que quien es virtuoso automáticamente también se halla en posesión de la felicidad.* Esto es falso para Kant, ya que la felicidad tiene como

²³ *Ibid.* El énfasis es mío.

²⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Porrúa, 2001, p. 110. El énfasis es mío.

fundamente el deseo y éste tiene que ver con el *placer*, mismo que se constituye como *un obstáculo para el logro de una vida moral no fundamentada en la contingencia*. Así, Kant amplía su observación:

El estoico afirma que *la virtud es el bien supremo completo y que la felicidad no es más que conciencia de poseerla* y, por lo tanto, pertenece al estado del sujeto. El epicúreo afirma que *la felicidad es el bien supremo completo, y que la virtud no es más que la máxima para obtenerla*, entendida como el uso racional de los medios.²⁵

Al margen de la crítica kantiana, es comprensible que estas escuelas antiguas tuvieran tal punto de vista que da por hecho que virtud y felicidad son conceptos equivalentes. Se trata de horizontes históricos distintos. Pero Kant encuentra que tal traslape de conceptos es imposible de establecer y que tampoco es cierto que uno sea origen del otro. Más adelante, *Kant apuntará que el sumo bien* tampoco está constituido exclusivamente por uno de ambos polos, sino que *es reunión de virtud y felicidad*. Kant considera, al final de la segunda *Crítica*, que *el sumo bien es la unión de voluntad, virtud y felicidad, aunque los tres conceptos tengan su especificidad y no se identifiquen*.

Después de observar las tradiciones epicúrea y estoica, es viable que en ellas no fuera posible esclarecer el problema de lo que Kant llama la *posibilidad práctica* del bien supremo:

Con esta deducción, ahora ya se puede comprender por qué las escuelas griegas nunca podían resolver su problema de la posibilidad práctica del bien supremo; porque ellas tomaban siempre la regla del uso que la voluntad del hombre hace de su libertad como el fundamento único, y suficiente por sí solo, de esta posibilidad, sin necesitar, según su parecer, de la existencia de Dios. Ciertamente tenían razón al establecer el principio

²⁵ *Ibid.* El énfasis es mío.

de la moralidad, independientemente de este postulado, por si mismo, sólo por la relación de la razón con la de la voluntad.²⁶

Kant toma a Dios como *referente de perfección* y como *la única instancia donde es posible la satisfacción completa de los principios de la razón práctica*. Es decir, que Dios sería el único ser libre de las contingencias de la vida material como para llevar a cabo en su plenitud los conceptos puros de la razón referentes a la acción.

La Antigüedad termino por ser ahogada en su homogeneidad dada la introducción histórica de toda una serie de tradiciones teológico-morales, de entre las que gradualmente cobró mayor relevancia la cristiana. En el cristianismo, el elemento central es la creencia en un ser divino y supremo, Dios, reunión de todas las perfecciones, incluida entre ellas la existencia. Dios es, también, referencia de virtud y de perfección. Dios revela normas a los creyentes y *es condición de una existencia religiosa llevar una vida moral*. La ética derivada del cristianismo se caracteriza por el autoritarismo; así, las leyes emanadas de la iglesia como institución mediadora con la divinidad se convierten en código moral para los seres mortales.

En contraste con ese talante revelado e incuestionable de la moralidad, Kant afirma que:

[...] toda perfección moral, a la cual puede llegar el hombre siempre es únicamente la virtud, es decir, una intención conforme a la ley por respeto a la ley, y por lo tanto, conciencia de una tendencia continua a transgredirla, o por lo menos a la impureza, es decir, a la mezcla de obediencia a la ley con muchos fundamentos determinantes inauténticos (no morales), y por consiguiente [de] una estimación de sí mismo unido a la humildad.²⁷

²⁶ *Ibid.* p. 113

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

Es posible entender que Kant hable de un Dios, dada la necesidad de mostrar que la naturaleza y la ley moral pueden alcanzar su armonía. Dios pediría que busquemos la santidad en las costumbres, lo que debe ser guía para los seres racionales. Una voluntad que es buena se manifiesta en su acción por el deber; este es el ideal de Kant. El ideal kantiano es también es la mayor aproximación posible a la virtud plena, voluntad pura de Dios. Es, además, obrar de acuerdo con el deber; es observar la ley con respeto por la ley misma; obrar con una voluntad pura y desde la más pura moralidad. El actuar moral no debe referirse a objeto alguno del deseo sensual, ni al resultado que se pueda obtener por la acción, sino que tiene que ser la máxima de obedecer a la ley universal como tal.

Kant exige santidad en las costumbres, si bien tiene claro que toda la perfección moral a la que es posible que el hombre llegue se da sólo por el ejercicio de la virtud:

La santidad tiene que ser siempre el modelo para proceder en todo estado.²⁸

Kant se refiere a la pureza moral que debe prevalecer en todos los actos de nuestra vida, como leyes que dicta la razón a una voluntad libre:

Pero que tienen que ser considerados como mandatos del ser supremo, porque solamente de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), al mismo tiempo omnipotente, podemos esperar el bien supremo.²⁹

Sólo la virtud nos hace dignos ante nosotros y ante los ojos del Dios perfecto, que es al mismo tiempo el único legislador moral que pudiera, en su reino moral, proporcionar y asegurar la felicidad como consecuencia del ejercicio de la virtud.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

III. LA CRÍTICA KANTIANA IMPLÍCITA EN EL CONCEPTO DE BIEN SUPREMO QUE ES REUNIÓN DE LAS IDEAS DE BIEN Y FELICIDAD

Aristóteles es, junto con Platón, uno de los primeros autores de la tradición filosófica que se empeña en lograr una definición del bien que sea válida para el ámbito de la moralidad. Así se expresa en la *Ética nicomaquea*:

Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.³⁰

Es decir, que Aristóteles entiende al *bien absoluto* como situado en la jerarquía de todos los elementos que el hombre considera convenientes a lo largo de su vida, como *destino de todas las acciones racionales* del mismo y también como *principio de todo lo valioso*. En general, el pensamiento filosófico griego, y en esto Aristóteles no es la excepción, sitúa como bien absoluto a la felicidad. Una felicidad que es, en última instancia, sinónimo de autosuficiencia y de la realización plena de la racionalidad humana; que está también, situada al final de la cadena de deseos que motivan al hombre y que hace que en el individuo cese el afán de satisfacción. Según Aristóteles,

[...] es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos [...] Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido.³¹

³⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993, 1097a 25-30.

³¹ *Ibid.*, 1097b 20-25.

La felicidad es fin último de la educación moral del hombre y punto destinal de una vida acorde con la racionalidad final del universo; por eso mismo, es autosuficiente. En un universo, como el que Aristóteles piensa, donde todo tiene un fin racional al que tiende, la felicidad se constituye como fin del alma humana y el bien como su actividad en orden a la perfección. Una vida feliz es una vida completa para Aristóteles.

Es evidente [...] que todas las condiciones requeridas para la felicidad. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material [...] Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia para ella.³²

Aquí se puede apreciar que la felicidad a la que alude Aristóteles es el resultado de una forma recta del vivir moral, del vivir racionalmente.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores [...]; pues es importante o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Entonces [...] la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros [la identifican] con la virtud.³³

El hombre es dichoso por sus actos virtuosos y, así, la felicidad aristotélica no consiste, como en las escuelas helenísticas, en la satisfacción inmoderada de toda clase de deseos. *Para Aristóteles, la felicidad humana no puede sino estar aunada a la virtud.* Y en la doctrina de Epicuro sucede algo similar: la felicidad se convierte

³² *Ibid.*, 1098b 25-30.

³³ *Ibid.*, 1099b 5.

en el camino más prudente para lograr la armonía del alma. Los estoicos decidieron que la virtud es sinónimo del acto racional y equivalente a obrar de acuerdo con un principio dirigente. La felicidad del hombre, reflexiona el estoicismo, *consiste en la conciencia de que se ha alcanzado la virtud*, que es el máximo bien, y de que se está en armonía con la racionalidad del universo.

A estas concepciones clásicas morales, Kant replica que

Entre las antiguas escuelas griegas, propiamente hablando, sólo hubo dos que en la determinación del concepto del bien supremo siguieron el mismo método en cuanto que *no admitían que la virtud y la felicidad fuesen dos elementos diferentes del bien supremo* y buscaban, por lo tanto, la unidad del principio según la regla de la identidad.³⁴

Kant destaca que para Epicuro la búsqueda de la felicidad estaba implicada por el ejercicio de la virtud y, de igual manera que en el estoicismo, éste acarrea la felicidad.

Pero Kant separa, tajantemente, tal vínculo establecido por las filosofías morales de la Antigüedad: *la felicidad se conoce en el plano de la subjetividad y de las máximas, mientras que la virtud es accesible sólo desde las leyes de la razón*; sin embargo, Kant también plantea que *la reunión de ambos conceptos puede hacerse en uno nuevo: el bien supremo*:

[...] la felicidad y la moralidad son dos elementos del bien supremo específicamente muy distintos y que su conexión no puede ser conocida analíticamente.³⁵

Virtud no implica felicidad ni sucede el caso contrario; esto está fuera de discusión para Kant. El tipo de vínculo que establecieron las escuelas morales de la

³⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Porrúa, 2001, p. 109

³⁵ *Ibid.*, p. 110.

Antigüedad implica una síntesis de conceptos que es conocida a priori, que no tiene referente en la experiencia y que, por tanto, tendrá que ser trascendental.

El bien supremo queda definido por Kant como “[...] lo más elevado (*supremum*) o también lo más acabado (*consumatum*)”.³⁶ Lo *supremo* de la experiencia del bien, en Kant, alude a la incondicionalidad del mismo; lo *acabado* alude a la imposibilidad de lograr un perfeccionamiento mayor. Al hablar de estos niveles extremos de moralidad, Kant reformula el concepto clásico de *virtud* y lo relaciona con la *dignidad para la felicidad*: el ejercicio de una vida moral no nos asegura la felicidad pero, al menos, nos hace dignos de ella si es que existe una instancia más allá de este mundo contingente donde se realice. El supremo bien significa, para Kant, la instancia de máxima perfección moral, donde coexisten virtud y felicidad, y donde se manifiesta la necesidad de que la felicidad esté repartida en proporción exacta con la moralidad. Y, a fin de cuentas, el ejercicio de la moralidad es, para Kant, la única condición que nos hace dignos de ser felices. Kant escribe que:

[...] la virtud [...] no tiene ninguna condición sobre sí, y la felicidad sí, 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.³⁷

Kant entiende que *el ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no se contraponen*, pero respeta el que haya de ser condición para la consecución de la segunda el ejercitamiento en la primera. *La virtud debe ser el fundamento que de origen a la felicidad*, y así debe establecerse entre ambos conceptos *una relación causal*. Al afirmar esta relación causal entre virtud y felicidad, Kant se refiere a que

[...] se infiere analítica y claramente que la máxima de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico,

³⁶ *Ibid.*, p. 108.

³⁷ *Ibid.*, p. 109.

totalmente heterogéneas, y lejos de estar acordes, aunque pertenecen a un supremo bien, para hacerlo posible, se limitan y perjudican mucho una a otra en el mismo sujeto.³⁸

De esta manera, Kant deja claro que *entre virtud y felicidad no existe una conexión lógica, es decir, necesaria*. El ser virtuoso no necesariamente le consigue la felicidad a un individuo; y, de manera simétrica, quien se considera a sí mismo un ser dichoso, generalmente no lo hace por la moralidad de sus acciones. *La conexión tampoco es analítica*: del examen de uno de los conceptos no obtenemos automáticamente el otro. Entonces, *Kant se enfrenta al problema de la posibilidad de realizar prácticamente el supremo bien, ya que la unión de los conceptos de virtud y felicidad debe ser una síntesis*:

Pero como *esta unión es conocida a priori*, y por consiguiente, *prácticamente necesaria*, no deduciéndose, por tanto, de la experiencia, y como la posibilidad el supremo bien no descansa, pues, en ningún principio empírico, *tendrá que ser trascendental la deducción de este concepto*.³⁹

La deducción del vínculo entre felicidad y virtud al interior de la noción de bien supremo no deberá ser empírica sino trascendental. El supremo bien es sintético y sólo puede corresponder a los actos de una voluntad libre; *para una voluntad libre sí sería posible pensar que la máxima de la virtud sea causa eficiente de la felicidad*, pero no a la inversa, pues las máximas de la felicidad no son morales. Pero, y en esto Kant está conciente de la especial urgencia de los asuntos de la razón práctica, *el enlace necesario y suficiente entre felicidad y virtud en el concepto de bien supremo, y bajo la estricta observación de la ley moral, debe tener lugar en el mundo*.

Al hablar de ley moral, *Kant da por supuesto una causa primera*, que es su *fundamento intelectual* y que determina su causalidad *en el mundo sensible*, lugar

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

³⁹ *Ibid.*, p. 110.

donde precisamente la moralidad hace posible que exista la conexión entre virtud y felicidad. Dice Kant que

[...] no es pues imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza).⁴⁰

Es decir, que *por la ley moral, implicada en una buena voluntad, se hace posible aspirar al supremo bien. Así,*

[...] la disposición moral de ánimo está ligada necesariamente con una conciencia de la determinación de la voluntad inmediatamente por la ley.⁴¹

La ley moral es el horizonte donde habrá de tener lugar el bien supremo, ya que ella permite que los seres racionales puedan determinar el ánimo de la voluntad en el seguimiento de la ley. La determinación de la voluntad por la ley es el verdadero fundamento de tal síntesis, ya que se concibe por la razón misma y en ella lo importante no es que sea sólo conforme al deber sino por el deber mismo. En el horizonte de la moralidad es que el hombre puede encontrar un concepto análogo al de la felicidad: el contento de sí mismo. Esta idea representa la satisfacción de no necesitar nada más y se logra en la autosuficiencia que el ser moral demuestra ante las inclinaciones instintivas de su naturaleza finita y mundana; también implica la verdadera libertad de acción, ya que es el hombre pleno quien auténticamente se sabe independiente de la inclinación irracional e inmoral. Las inclinaciones, podría decirse, si no se limitan en su crecimiento desordenado, se expanden en la conciencia como el cáncer y dan lugar a una existencia agobiada; por ello, la ley debe constreñir y limitar las inclinaciones y, también, el ser racional desea verse libre de ellas. La única forma de lograr esto es actuar de acuerdo con la ley moral.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

Actuando conforme a la ley no sólo nos constituye como seres legales sino también como morales. Y como seres morales es que podemos alcanzar la conciencia de que el ejercicio de la razón pura práctica y sus facultades normativas trae como consecuencia la virtud, que tiene una jerarquía superior a la inclinación irreflexiva. *Así, la moralidad nos permite mantener la esperanza en que nuestras acciones esforzadas tendrán un impacto palpable en nuestra vida:* que la felicidad, de alguna manera, se implique en el desarrollo moral de los individuos. Pero esta virtud como causa y la felicidad como efecto nos enfrentan a lo que Kant llama un

[...] enlace de lo condicionado con su condición, [que] pertenece a la realización suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible.⁴²

Kant afirma que, *al permanecer libre la voluntad de las inclinaciones por medio de la ley moral, es posible la aspiración al segundo elemento del bien supremo, que es la felicidad.* Es de tal manera que el supremo bien se hace posible en este mundo, aunque *el enlace incondicionado de su condición* pertenezca a la relación suprasensible de las cosas. El resultado práctico de esta idea es *que se realice el bien supremo en este mundo, a pesar de que no esté necesariamente asegurada su consecución.* Pero Kant ha demostrado, al menos, la posibilidad de su realización y con ello da un fundamento de más humanidad a una filosofía moral como la suya, que a veces se ha querido leer como supererogatoria.

Es posible para la razón, dada su facultad de autolegislarse, determinar su interés si, como dice Kant,

[...] la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ese primado.⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 113.

⁴³ *Ibid.*, p. 114.

Al no existir contradicción alguna entre la razón especulativa y la práctica, es posible unir felicidad y virtud en el concepto de sumo bien, siempre y cuando no coloque a la felicidad como fundamento racional de la moralidad. La razón especulativa encuentra su complemento en el uso práctico. Y es posible encontrar el interés práctico de la razón pura, a pesar de que los intereses de este tipo no son típicos del conocimiento teórico. La voluntad basada en la ley moral, como fundamento racional de la acción virtuosa, se implica en el concepto de bien supremo. Porque, según Kant,

[...] es siempre una y solo una y la misma razón la que sea en el aspecto teórico o en el práctico.⁴⁴

Aristóteles veía en la vida contemplativa, la vida del filósofo, la realización efectiva de la felicidad racional indisolublemente unida a la virtud. *Kant, en contraste, afirma el progreso infinito como posible sólo en la personalidad* y la existencia de un ser racional imperecedero. Kant se sirve, entonces, del concepto de *alma inmortal*, revelado por la razón pura como antinómico pero recuperado por la razón práctica como postulado de perfección moral gradual.

Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.⁴⁵

La inmortalidad del alma se expresa en una proposición no demostrable en el ámbito de la razón teórica, por lo que su validez a priori debe estar dada por una ley práctica. El perfeccionamiento del ser finito sólo será posible si se piensa a sí mismo como dotado de *un alma inmortal* que, sin la coacción del tiempo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

deteriorando su naturaleza, le permita *elevarse hacia los niveles superiores de la vida moral*. En el infinito, el tiempo no significa nada, pero es precisamente ahí donde es posible la adecuación de la ley moral con la santidad. Pero en este mundo, donde hay tan pocos seres santos, a nosotros nos queda todavía la posibilidad del cumplimiento del bien supremo. El infinito sólo puede ser abarcado por *Dios* y así es que *la postulación de su existencia nos abre la posibilidad del supremo bien*. Es necesario admitir la existencia de Dios desde la razón práctica, dado que no existe un fundamento racional y necesario que nos impela a aceptarla. Para Kan:

Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta por el supremo bien, es un ser que por razón y por voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios.⁴⁶

El postulado de la posibilidad del supremo bien es, a su vez, el postulado de la realidad de un bien supremo originario, que no es sino Dios. Por ello es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. Para nuestra razón teórica no es posible concebir un bien supremo de esta naturaleza, hasta que se acepta, en el contexto más amplio de la razón práctica a la que Kant da siempre prioridad, la existencia de una causa moralmente perfecta que es a la vez una inteligencia absolutamente superior. La existencia de Dios es hipotética, ya que siempre se da su explicación en relación con un objeto determinado: la ley moral del ámbito de la razón práctica. La creencia en Dios es considerada por Kan como la forma pura en extremo de la fe racional.

Kant encuentra en la doctrina cristiana un concepto de bien supremo, el reino de Dios, que es único que satisface las necesidades planteadas por la razón práctica. La ley moral es suprema y exige la santidad en las costumbres y el hombre sólo puede llegar a la perfección por medio de la virtud. Es en la virtud donde el hombre encuentra el ánimo de su voluntad en unión con la ley moral. En esto que Kant encuentra cierta compatibilidad entre el cristianismo y su doctrina

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.

del bien supremo. Primero, porque es claro que el ser racional está obligado a guiar su voluntad por el camino que le marca la ley moral y porque el cristianismo también contempla la felicidad para los seres racionales que llevan a cabo la ley moral como si de hecho ya estuviera instaurado el reino de Dios. En el reino de Dios, la naturaleza y la moral se hallarían en perfecta armonía. Kant considera que, en todo momento, la doctrina cristiana sabe que su principio no es teleológico sino que ese encuentra en la razón, en el seguimiento de las leyes y en el logro del supremo bien:

De esta manera [se] conduce la ley moral por el concepto del supremo bien como objeto y fin de la razón práctica.⁴⁷

La razón práctica contempla la realización del supremo bien y la ley moral es el medio que lo hace posible bajo la supremacía de Dios, que puede administrar la más perfecta proporción de felicidad y moralidad. La moral nos debe guiar para ser dignos de esa felicidad ante los ojos de ese ser supremos que hemos postulado desde la razón práctica. Este ser supremo no puede ser sino sabio,

[...] pues [...] la sabiduría considerada teóricamente significa el conocimiento del supremo bien y prácticamente la adecuación de la voluntad con el supremo bien.⁴⁸

La ley moral es, efectivamente sagrada, y su ejercicio pleno sólo es posible desde una instancia divina omnipotente; a nosotros todavía nos queda el camino de la perfección, de lograr la dignidad para nuestros actos. Porque en la doctrina moral de Kant, cuando se voltea la vista hacia ese ser divino en que se reúnen felicidad y virtud, no es necesario volver la espalda a la humanidad, que a fin de cuentas es igual sagrada.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.

La moralidad es un hecho de la razón pura práctica que, por un lado, impone su ley a la voluntad y, por el otro, exige su cumplimiento ante la posibilidad del supremo bien. De esta manera, la razón se amplía en el ámbito de lo práctico —en este sentido, debe recordarse la primacía que Kant siempre marcó de la razón en su uso práctico sobre la razón en su uso teórico—. Las ideas trascendentales que resultaban antinómicas desde el punto de vista de la razón pura se transforman en inmanentes y constitutivas de la razón práctica, en tanto son condición de posibilidad de la realización de su objeto, que no es otro que el bien supremo.

La ampliación de la razón que Kant hace sólo puede darse en la dirección de su uso práctico. Esto es así porque, de hecho, no tenemos conocimiento de nuestra alma, ni del mundo inteligible; tampoco del ser supremo. No estamos en condiciones, nos dice Kant, de aprehender esas realidades en su dimensión nouménica si es que existen. Tales conceptos sólo son aprehensibles desde el punto de vista de la razón práctica, porque reunidos dan lugar al concepto práctica de *supremo bien*. Este concepto es el objeto de nuestra voluntad y está incondicionado, es decir, sólo está dado en relación con la ley moral y lo que ella ordena.

Las ideas regulativas de *Dios* y *alma inmortal* no condicionan la formulación objetiva de la ley moral, pero sí su realización en este mundo contingente. Kant recurre a la idea de Dios porque es omniabarcadora en su racionalidad e infinita perfección moral. Para Dios, la condición temporal a que se halla sujeta la existencia humana no tiene ninguna relevancia. Dios significa la posibilidad de que se de una adecuación total a la ley moral y sus mandatos incondicionados.

La existencia de Dios se puede deducir, en opinión de Kant, del enlace entre virtud y felicidad. Si el hombre virtuoso se ve obligado a renunciar a la felicidad, la virtud lo hace digno de ser feliz. Pero como la moralidad es un asunto de la voluntad y la felicidad depende del curso natural de las cosas, la unión de virtud y felicidad queda como posible sólo en las manos de ese legislador moralmente santo que, a la vez, sería autor de la naturaleza y distinto de ella. Por supuesto, con esta caracterización Kant está apuntando a la figura de Dios como

instancia de perfección moral. Solamente Dios, quien siendo causa de la misma naturaleza es distinto de ella, puede proporcionar la exacta proporción entre virtud y felicidad. Dios, sugiere Kant, no es el fundamento de la moralidad misma pero si es la condición de la realización del bien supremo.

La razón pura queda subordinada a la razón práctica. En la caracterización kantiana de la idea de bien supremo, la razón pura tiene un fin práctico y lo relevante de tal caracterización es demostrar la posibilidad de su realización en este mundo contingente. Las exigencias de la razón en su uso teórico nos conducen a la consideración *nouménica* de las ideas trascendentes y, por tanto, a su caracterización como asertos problemáticos. En contraste —o, más bien, como complemento—, las exigencias de la razón práctica nos conducen a la recuperación de las ideas trascendentes en la forma de *postulados morales*. Estos postulados tienen su fundamento en la noción kantiana del *deber* y son las ideas de *Dios*, *alma inmortal* y *libertad*. Estas ideas tienen como característica principal no poderse representar ante la razón especulativa pero, a la vez, tampoco pueden ser refutadas por ella.

El deber se funda en la razón y, a su vez, ésta proporciona la ley moral que es independiente de toda presuposición y que claramente no necesita de ningún otro apoyo para su ejecución. Para complementar su caracterización de la ley moral como incondicionada, Kant va a hablar de que el efecto subjetivo de la misma consiste en la disposición de ánimo adecuada y necesaria para su cumplimiento en esta tierra y para fomentar la existencia del bien supremo. Los postulados de la razón práctica se refieren a cuestiones físicas o metafísicas; pero son estas nociones las que le otorgan realidad objetiva a la razón práctica.

El objeto de la razón práctica no es susceptible de ser conocido, pero es posible de ser impuesto. Es así porque él mismo debe hacerse o realizarse. La acción debe implantarse en la existencia y, por esto, exige las condiciones de posibilidad de su objeto, es decir, la existencia de realidades suprasensibles como lo serían Dios, el alma inmortal y la libertad. Sin estas realidades suprasensibles, el bien supremo sería sólo una ilusión intelectual.

Las realidades suprasensibles son objeto de los tres postulados de la razón y la fe kantianas ya citados. En este sentido, creer significa tener algo por verdadero, no porque nos conste teóricamente sino porque los necesitamos para nuestras acciones morales. Esta necesidad, para Kant, tiene su lugar en la razón y su fundamento es el deber de realizar el supremo bien, de hacerlo posible para todo ser racional. El mandato de realizar ese supremo bien y la posibilidad del mismo son elementos de carácter objetivo en la razón práctica, pero la forma en que nos los representamos obedecen a una condición subjetiva de la mismas.

El supremo bien no es pensable ni concebible para la razón si no es bajo el supuesto de un Dios y su mundo inteligible. La necesidad moral de los postulados de la razón práctica es, pues, subjetiva y no objetiva. De la misma manera, fomentar en el mundo sensible la realización del bien supremo es una ley objetiva del deber. Creer en los postulados teóricos de la posibilidad del bien supremo es, por tanto, una necesidad objetiva de la razón.

La suposición de la existencia de Dios y del mundo futuro inteligible son para la razón práctica la única forma conveniente —y coherente con la ley objetiva que es la moralidad— de concebir la armonía entre el reino natural y el reino moral. El asentimiento de los postulados de la razón práctica tiene el doble carácter objetivo y subjetivo; por ello, permite la decisión libre u conciente del individuo. Tal asentimiento, además, da lugar a un juicio asertórico, subjetivamente cierto, en donde se afirma la posibilidad de la realización del supremo bien y la existencia de un legislador supremo que es Dios. Si se acepta la existencia de estos objetos suprasensibles, se coloca uno en el ámbito de la fe, pues el asentimiento de estos postulados constituye lo que Kant llama la *fe racional*, a saber, una fe que se origina en la disposición moral y en la necesidad subjetiva de la razón. La fe en un máximo legislador y la creencia en la inmortalidad del alma se logran bajo la disposición moral.

La existencia del Dios moral de Kant y de una religión filosófica logran la adecuada expresión de la moralidad del ser humano. El Dios moral de Kant es, en toda su perfección, la moralidad; pero todavía le falta un elemento, a saber, el *amor*, es decir, *ser un Dios moral de amor*, y es aquí cuando la religión rebasa la

moralidad al considerarse dentro de ella que el amor de Dios corresponde al amor del hombre. De este modo, la respuesta que la filosofía de la esperanza de Kant puede dar, en la *Crítica de la razón práctica*, a la pregunta acerca de qué es lo que podemos hacer apunta hacia la idea de bien supremo; en el mismo sentido, en ese escrito Kant responderá a la pregunta sobre lo que podemos esperar diciendo que eso no es otra cosa que la moralidad del ser humano.

El conocimiento de los deberes, como mandatos divinos, la esperanza en un reino trascendente y la comunidad de seres felices son elementos que ayudan a Kant a responder su pregunta inicial sobre el significado de la existencia humana. En el sentido moral, la doctrina de Kant no tiene como tema central la felicidad —no es un recetario para logra la felicidad a cualquier costo moral— pero si nos enseña como ser dignos de esa felicidad. Tampoco va a ser una enseñanza de cómo ser partícipes de esa felicidad; porque a la moral sólo le basta imponer sus deberes, despertar el deseo moral, fomentar el bien supremo y, por medio de la esperanza que se consigue con una existencia religiosa, acercar el reino de Dios a nosotros.

CONCLUSIÓN

La filosofía kantiana tiene como base los postulados de la razón práctica y en ellos se sustenta todo el proceso filosófico práctico del autor alemán. Los postulados son presuposiciones necesarias en un sentido práctico y, si bien es cierto que no amplían el conocimiento teórico, suministran la realidad objetiva a las tres ideas de la razón especulativa y, además, autorizan a la misma razón práctica la formulación de conceptos morales que, de otra forma, no serían posibles.

Los postulados de la razón práctica tiene su fundamento en el principio de la moralidad, que los vuelve hechos indudables de la razón. La razón pura práctica, cuando impone su ley a la voluntad, también exige las condiciones para su cumplimiento.

Los postulados a los que Kant se refiere son la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. La libertad es la presuposición de la independencia del mundo sensible y la capacidad de autodeterminación de la voluntad, según la ley del mundo inteligible. La inmortalidad del alma consiste en la adecuación a la exigencia de la ley moral, es decir, en el progreso extendiéndose infinitamente. Y, en el caso de Dios, se trata de la necesidad de establecer prácticamente la condición que exige el mundo inteligible para la realización del supremo bien, que es independiente y soberano.

La razón teórica es ampliada en el ámbito práctico, pues las ideas trascendentales de la razón, que para la razón teórica eran trascendentes y regulativas, se convierten en constitutivas e inmanentes. Esto es así porque, para la razón práctica, esas ideas trascendentales son condiciones para la realización del bien supremo.

La ampliación de la razón en el sentido práctico da lugar al concepto de bien supremo como objeto de la voluntad. Este bien supremo está dado, de manera *a priori*, por la razón pura a través de la ley moral y sólo en relación con ella y el objeto que ordena.

La libertad es la condición necesaria para la ley moral, la cual no se puede representar en la causalidad —como tampoco las ideas de alma inmortal y Dios—, ya que ningún entendimiento la penetra según su posibilidad, pero, tampoco, nadie podría afirmar su falsedad.

La libertad como causalidad en el mundo inteligible es indispensable para dar lugar a la ley moral, sin perder su condición de postulado. Sucede así porque la razón teórica no puede comprender la posibilidad de su fundamento. La libertad, para Kant, es la única idea de la razón teórica de la que tenemos conocimiento de su posibilidad *a priori* sin llegar a su comprensión. En contraste, las ideas de inmortalidad y de Dios no son condiciones de la ley moral sino que son su realización. La inmortalidad deriva, de manera necesaria, de la realización del bien supremo, junto con la virtud, en la adecuación fiel de la voluntad a la ley moral y es reconocida por Kant como la santidad.

La *santidad* es el término que sólo puede concebirse para el ser supremo que es Dios. Al ser humano, mortal, solo le queda la virtud. Dios es el único ser supremo que puede desarrollar un progreso moral infinito y la exigencia de la ley moral radica en hacer coincidir la con la voluntad a cada momento. Esto no sería posible para un ser racional que sólo tuviera la posibilidad de existir en el mundo sensible. Para el cumplimiento de la ley moral se necesita la existencia de un ser que posea un alma independiente de la causalidad y que tenga una vida infinita. El progreso moral al infinito supone, pues, para Kant, la existencia de un alma inmortal. La existencia de un alma inmortal, junto con el postulado de Dios, hacen posible la realización del supremo bien.

Kant observó que la moral cristiana tenía esta exigencia de perfección y ponía el acento en la idea de un progreso infinito que sólo puede predicarse de un legislador supremo y santo. Se le reconoce a Cristo como una de sus características la santidad. El cristianismo exige la ley divina y el cumplimiento de la moralidad; es decir, exige el camino de la virtud y la disposición de ánimo para seguir la ley moral, pero, además, no olvida el riesgo que para su cumplimiento significa la humana contingencia. Para Kant siempre es posible hablar de infinitud y progreso si se contempla la ley moral como un paso constante a dar por el ser humano. El deber siempre está presente en la vida del hombre con su exigencia de incondicionalidad. El Dios omniabarcante de Kant puede realizar su proyecto moral infinito porque para él la condición de tiempo queda anulada. Esta posesión vale sólo para Dios.

La existencia de Dios se deduce del enlace necesario que Kant plantea entre la virtud y la felicidad. Si el ser moral renuncia a la felicidad por estimar más la posesión de la virtud, puede saber que al elegir la virtud es más digno de ser feliz. Pero en este mundo sensible, virtud y felicidad constituyen dos órdenes distintos. La moralidad está relacionada con la voluntad, mientras que la felicidad depende del curso natural de las cosas. Por lo que esta unión sólo es posible si existe un Dios legislador, sabio y bueno, que sea su fundamento.

Para Kant, la felicidad será el deseo de la voluntad que armonice con la naturaleza; pero respecto de la ley moral, ella no puede mostrar ningún

fundamento. En el marco de la razón pura surge el problema de la conexión entre virtud y felicidad con miras a la constitución del bien supremo. En el bien supremo, tal conexión se postula como necesaria. Se postula también la existencia de una causa de la naturaleza entera, distinta de la misma naturaleza y que encierre el fundamento de esta conexión. Esto es lo que Kant llama la exacta concordancia entre felicidad y virtud. Y, por tal motivo, el postulado de la realidad del bien supremo originario es la existencia de Dios no como fundamento de la moralidad (pues ésta encuentra su fundamento en la autonomía de la razón) sino como condición de posibilidad del bien supremo. Con la postulación de la existencia de Dios queda cerrada la dialéctica de la razón práctica. La antinomia de la razón práctica encuentra solución en los postulados de libertad, alma inmortal y Dios.

Los postulados de libertad, alma inmortal y Dios guardan una relación muy estrecha. La libertad es al condición más radical, ya que sin ella no es posible la ley moral y el bien supremo de la moralidad; pero la libertad no es la absoluta posibilidad del bien supremo. Por eso es necesario añadirle la inmortalidad y, lo más importante desde mi punto de vista, la existencia de Dios. Ya que sin la existencia de un autor bueno y sabio de todas las cosas, no sería posible entablar una conexión entre la virtud y la felicidad y, en un palabra, no se daría la posibilidad de, en este mundo, lograr el supremo bien.

La razón pura tiene, para Kant, dos usos, a saber, el teórico y el práctico. Con el uso teórico de la razón logramos el conocimiento del objeto. Con su uso práctico logramos la determinación de la voluntad con respecto a su fin último. Pero Kant otorga un primado de la razón práctica sobre la teórica y con esto quiere significar la ventaja de los fundamentos de una razón sobre la otra. La razón práctica tiene el primado porque está en posesión de principios originarios a priori a los que están unidos nociones teóricas como Dios, la inmortalidad y la libertad. Estas nociones no son, sin embargo, comprensibles exclusivamente desde el punto de vista de la razón especulativa.

Pero, afirma Kant, la razón teórica es por sí misma ya práctica. Esto se manifiesta en la conciencia de la ley moral. Es la misma razón la que juzga principios a priori ya sea en el aspecto teórico o en el práctico. Entonces, la razón

teórica tendrá que admitir o no proposiciones que le presenta la razón práctica, aunque no pueda demostrar las mismas al modo de las proposiciones científicas. Dichas proposiciones no significan para la razón teórica nuevos conocimientos, pero sí su ampliación en el sentido práctico. Así, en el enlace que Kant realiza de la razón en su uso teórico y la que es en su uso práctico, el primado corresponde a la segunda instancia. La razón teórica está subordinada a la razón práctica. Los intereses del hombre teórico y práctico, en última instancia, por Kant, son complementarios.

Un postulado es el presupuesto teórico implicado en la acción. Es la exigencia hipotética de la razón teórica y la exigencia de la razón práctica. La razón teórica conduce a la hipótesis de las tres ideas trascendentales como noúmenos problemáticos. La exigencia de la razón práctica conduce a los postulados. Esta exigencia se funda en el deber de realizar algo con toda la buena voluntad implícita. Se tiene que suponer, entonces, la posibilidad de realización del supremo bien como residiendo en las ideas de Dios, alma inmortal y libertad.

El deber se funda en una ley, independiente de estas últimas presuposiciones, cierta por sí misma de manera apodíctica, es decir, en la ley moral que no necesita de nada externo para obligarnos a su cumplimiento. Pero el efecto subjetivo de esta ley, es decir, el ánimo adecuado para fomentar el supremo bien, se presupone como posible. De otra manera, sería vano esforzarse por conseguir la ley moral.

Lo que produce realidad objetiva en el uso de la razón práctica es la acción imperativa a priori- el objeto de la razón práctica no es posible de ser conocido sino que debe ser impuesto para realizarse. Así, pues, no se trata aquí de conocer sino de la acción a realizar.

El Dios moral de Kant tiene como fin último el supremo bien, es decir, el logro de la moralidad de todos los seres racionales en la medida de su misma felicidad. Al Dios kantiano, que es infinitamente bueno y justo, le falta amor; es entonces cuando podemos pensar que la religión no sólo es moralidad sino que expresa, también, el amor de Dios por sus criaturas. La esperanza kantiana nos permite ser seres morales. Por ello podemos esperar la idea de una religión

filosófica que consista en la moralidad del ser humano. Por tanto, es perfectamente plausible la esperanza en un reino de Dios trascendente, una comunidad inmortal de seres felices, donde dios de mandatos que sean deberes conforme a una voluntad santa y perfecta,

En este sentido, la moral no es una doctrina de la felicidad, pero si de la necesidad de ser dignos de esta felicidad, de fomentar el bien supremo, de hacer posible el reino de Dios en nosotros. En la religión se despierta la esperanza de la felicidad, como consecuencia del seguimiento de los mandatos divinos que, también, son moralmente rectos.

De las inclinaciones humanas no se puede esperar nada, pero si de la ley moral: ella exalta la dignidad y respeto a quien la sigue. En el desarrollo de la filosofía kantiana se puede apreciar que la conciencia y la convicción de que existe Dios están estrechamente unidas; y no es así en virtud de una existencia egoísta sino por una exigencia de sentido. En su ética, Kant afirma un humanismo que, por un lado, diseña el imperativo categórico y, por el otro, habla de la ley moral no como algo extraño sino perfectamente conseguible para la naturaleza racional humana.

La moral kantiana no se refiere a la ejecución moral de la ley sino a su conocimiento. El ser humano encuentra la moral en su conciencia, pero esta ley es universal y válida para todo ser racional. El ser humano tiene puestos un pie en el mundo sensible y otro en el inteligible: en el primer mundo encuentra sus limitaciones y en el segundo la libertad y una esperanza sensata.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993.

Arthur Hillary Armstrong, *Introducció a la filosofia antiga*, Buenos Aires, La estrella, 1966.

Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1993.

Gustavo Escobar Valenzuela, *Ética*, México, McGraw-Hill, 2000.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja, México, UAM-I/Porrúa, 2001.

Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1996.