

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



El concepto kantiano de felicidad dentro de la fundamentación de la metafísica de las costumbres

Luis Moisés López Flores

Maestría en filosofía

Asesora: Faviola Rivera Castro



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

A mis padres y hermanos

Agradecimientos

Una vez más a mis padres y hermanos por aguantar el martirio de tener un hijo o hermano que escogió una profesión tan insoportable y fastidiosa como esta, y que no ha hecho sino complicar aún más su existencia.

Al resto de mi familia por su comprensión y apoyo incondicional.

A mi pequeña niña de mejillas rojizas por su amor, su comprensión, su tolerancia, su compañía, pero sobre todo por su valentía para aceptar la ardua faena de compartir su vida con una persona que escogió la antes nombrada profesión.

Al “Círculo de admiradores de Kant” por sus comentarios, su tiempo, su amistad, sus enojos, sus reclamos, sus críticas, pero sobre todo por compartir esa “admiración crítica” a nuestro pequeñín de Königsberg

A mi hermano Rogelio (un kantiano de closet) por su amistad y por ser partícipe en nuestras eternas discusiones de los mismos puntos desde hace 7 años.

A la doctora Faviola Rivera Castro por aceptar guiar esta investigación y por sus importantes comentarios

Al doctor Efraín Lazos por su apoyo al “Círculo de los admiradores de Kant”, y por sus comentarios siempre precisos.

A mis sinodales por aceptar revisar y comentar este trabajo.

A todos mis amigos por hacer posible esta tesis.

Y finalmente al “imperativo categórico” por servir de *guía* y *motivo* para la elaboración de esta investigación.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
PARTE I	
<i>Sección I</i>	
¿Qué es esto de la felicidad en Kant? ¿Kant rechaza la felicidad?	
1. Felicidad, εὐδαιμονία y Glückseligkeit	13
2. Nociones de felicidad: perfección y benevolencia, racionalidad y sentimiento	17
2.1 Leibniz-Wolff: la felicidad como perfección. Armonía interna es armonía externa	17
2.2 Hutcheson-Hume: sentimiento es armonía	19
3. La Glückseligkeit en la Grundlegung	
3.1 Glückseligkeit como fin de la naturaleza	27
3.1.1 Felicidad: fin natural y animalidad	27
3.1.2 Felicidad: hedonismo	36
3.2 Glückseligkeit como ideal de la imaginación	
3.2.1 Felicidad: fin real y humanidad	39
3.2.2 Felicidad: Cálculo racional y egoísmo	46
3.2.3 Felicidad: el ideal de la imaginación	54
3.3 La Glückseligkeit como la dignidad de ser feliz	
3.3.1 Cómo hacerse digno de la felicidad y cómo ser feliz: deber y felicidad	57

3.2. Autonomía y heteronomía ¿desechando	59
la felicidad?	
3.3.3 ¿Excluyendo la felicidad? ¿Inicio de la	65
deontología fin de la teleología?	

Sección II

La dignidad de ser feliz como el bien supremo: necesaria inclusión de la felicidad

1. El problema del bien supremo	71
1.1 La interpretación de Kant de la historia del bien supremo	73
2. La respuesta de Kant en torno al bien supremo	76
2.1 ¿Felicidad física o felicidad racional?	
Rechazando una felicidad racional	79
2.1.1 Contra la reducción analítica de los griegos en torno al bien supremo	79
2.1.2 La apuesta kantiana: no hay felicidad racional	81
2.2 Felicidad actual y Bienaventuranza: Leibniz, y la fragilidad cristiana	84
2.2.1 La idea de Dios ¿solución o problema?	85
2.2.2 ¿El mejor de los mundos posibles?	89
Conclusiones	94
Bibliografía	96

*Der Mensch strebt nicht nach Glück;
nur der Engländer tut das.*
F. Nietzsche. Götzen-Dämmerung n. 12

Introducción

*¿Ética antigua y moderna: felicidad y deber?*¹

¿Existe una diferencia abismal entre la ética antigua y la ética moderna? ¿Son los objetivos y metas de cada una diferentes? ¿Son las nociones de “felicidad” y “deber” las notas distintivas de cada una? ¿La obvia distancia histórica coloca una diferencia insalvable? ¿No pueden las diferencias hacer el camino para mostrar sus similitudes? ¿El estudio de la ética, centrado en las nociones de virtud y felicidad, nos lleva a rechazar las nociones de seguimiento de reglas o de obtención de beneficio? ¿No será la diferencia una cuestión de acento y estructura más que de raíz? ¿Afirmar una ética es negar la otra?

Cierta tradición filosófica ha querido ver entre la llamada ética antigua (que englobaría a las éticas griegas) y la llamada ética moderna (que comenzaría con la llegada misma de la Modernidad) una oposición insalvable. Los cimientos para el establecimiento paulatino de dicho esquema pueden encontrarse en una tradición que pretende establecer histórico-metodológicamente los límites entre las diversas perspectivas éticas.² Uno de los argumentos más socorridos sostiene que las diferencias se verían fundadas a partir del intermedio del estoicismo y posteriormente la tradición Hebreo-Cristiana con su concepción de la moral basada en la ley divina, pues introduciría el sentido moral de la

¹ Las pregunta es lanzada a propósito del trabajo de Ernst Tugendhat “Ética antigua y moderna” en *Problemas de la ética*. Traducción de Jorge Vigil. pp. 39-65

² Véase la introducción de Stephen Engstrom y Jennifer Whiting en su *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. pp. 1-15. Es un lugar común colocar a Henry Sidgwick (*Methods of Ethics*. B1. CH. 1) como un probable antecedente de esta tendencia. Sidgwick separa los propósitos de la ética en dos: 1) la investigación de las verdaderas leyes morales; y 2) la búsqueda del fin último, o el veredero bien. El primero es el objetivo de la filosofía moderna, el segundo de la antigua. Sin embargo, ya el propio Kant (*Reflexionen*. XIX, 116 (N. 6624)) veía que la cuestión de esa manera, mientras que la tradición antigua buscaba los dos elementos (que conformaban el bien supremo felicidad y virtud), los modernos buscaba el principio del enjuiciamiento moral (*moralische Beurteilung*) de esos elementos.

obligación y con ello “el veredicto absoluto”.³ Por dichas razones se separarían las tradiciones, dejando en claro el cambio de objetivo de las éticas.⁴

Tenida por supuesta esta diferencia abismal, esta tradición cree poder delimitar los ámbitos conceptuales de las dos tradiciones. Así, por un lado, estaría la ética griega que tendría como propósito la búsqueda del bien, y en particular del bien humano, esto es, la εὐδαιμονία o “felicidad”.⁵ Dado que los griegos relacionaban τὸ ἀγαθός (lo bueno) con el

³ Este punto es muy atinadamente señalado por G. E. M. Anscombe (“Modern Moral Philosophy” en *Philosophy* 33, No. 124. Enero, 1958, *passim*) al percibir que las nociones morales de la antigüedad no corresponden con las de las éticas de la ley. Por ejemplo, el término griego ἀμαρτία frente a la latino *peccatum*. En el primer caso, el término se refiere a un error, a una equivocación, mientras que en el segundo, se refiere a la culpa, es decir, a una noción jurídica. Con ello, Anscombe observa que el “vicio” en la antigüedad suele referirse más al defecto, un defecto que es percibido por el individuo y su comunidad, mientras que las éticas de la ley (estoicos, hebreos y cristianos), que se basan en Dios como legislador, suponen un juicio retrospectivo, es decir, un criterio externo e inmutable que juzga por todas y cada una de nuestras acciones.

⁴ Sin embargo, el cambio de objetivo de las éticas desde Sidgwick marca el camino en la tradición Anglófona. Ejemplos más contemporáneos en dicha tradición son los de la propia G. E. M. Anscombe (“Modern Moral Philosophy” en *Philosophy* 33, No. 124. Enero, 1958) y Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy*) en los cuales se aboga por una diferencia, que no sólo hace plausible la inteligibilidad de la gestación histórica de la ética moderna, sino que intenta ofrecer pautas que desarrollen respuestas a los problemas contemporáneos entre el deontologismo y consecuencialismo. Dada la situación de la filosofía anglosajona desde Sidgwick hasta los años 1950-70, que es caracterizada como “consecuencialista”, las respuestas dentro de la propia tradición anglófona pretenden ofrecer luz a los problemas éticos desde perspectivas distintas. Así, Anscombe, B. Williams ven una respuesta al consecuencialismo desde la ética aristotélica, como de la misma manera John Rawls (*Theory of Justice* y “Kantian Constructivism” en *Justice as Fairness*) la ve desde la ética kantiana. Pero, dado que ciertos filósofos han encontrado necesario para la reflexión moral el contar con nociones como virtud, felicidad, placer, carácter (áreas que han recibido poca atención en la ética del siglo XX, de ahí el surgimiento de las llamadas “éticas de la virtud”), y como la tradición griega articula su ética en dichas nociones, de ahí se sigue la atención tan capital que se ha puesto en éticas como la de Aristóteles (sobre todo A. MacIntyre (*After Virtue*) y así, el regreso a los griegos se ve como “un regreso a las raíces”, a lo más fundamental. Véase J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 3-4; para la relación entre las éticas de la virtud y las éticas griegas J. Annas. *ibid.* pp. 47-131. No obstante, este punto de vista responde a la tradición anglófona, en la cual dominaba ampliamente las versiones consecuencialistas de la ética (descontando a Mill, se pasa por Bentham, Sidgwick hasta Moore, según la versión de Anscombe), pero en la tradición continental el problema de la ética se perfila como un problema de la modernidad, desde la propia Modernidad, esto es, como el problema de la superación de la escisión (Hegel. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*). Es decir, la respuesta histórico-social ya había sido articulada por Hegel contra Kant, de modo que no sólo puede verse como una respuesta al consecuencialismo y la filosofía analítica del siglo XX (como lo hace A. MacIntyre (*After Virtue*)), sino como el problema mismo de la Modernidad.

⁵ Pero no sólo eso, sino que además, la εὐδαιμονία era igualada con la ἡδονή (placer). Así, se obtienen los tres puntos nodales de la ética griega (que son al mismo tiempo los prejuicios más difundidos): a) la identidad entre felicidad y placer, la cual le da un orden limitado, pues se entiende como un hedonismo; b) la apelación a la naturaleza, la cual la coloca como un metafísica biológica-naturalista; y c) la orientación egoísta de la misma, pues responde a casos particulares. Estos prejuicios tiene quizá su base histórica en a) la tesis de la maximización hedonista que se encuentra en el *Protágoras*, que desarrollarían los epicúreos; b)

ἔργον ἀνθρώπου (la función humana), y a las capacidades para ejercer dichas funciones con las ἀρεταί (virtudes o excelencias), ser bueno significaba actuar de acuerdo con dichas excelencias.⁶ Sin embargo, el énfasis estaba colocado en el carácter circunstancial y relativo del ejercicio de las excelencias. Así, la acción correcta estaba basada no en reglas generales, sino en la percepción del agente en una determinada circunstancia. La ética antigua sería una ética *teleológico-particularista*, debido a que el fin estipula el tipo de acción que es apropiada en una circunstancia determinada.⁷

Por otro lado, los modernos toman un punto de partida heredado de la Cristiandad en torno al sistema de reglas emanadas de la ley divina y que secularizados por la llegada de la Ilustración cambian el contenido de este sistema normativo, pues no podía apelar más a la revelación. Precisamente la búsqueda y establecimiento de la fuente de la normatividad de este sistema se colocaría como el propósito de la Modernidad. Las fuentes se colocaban en los sentimientos humanos, en el sometimiento voluntario a la ley del soberano, o en las leyes determinadas por la razón misma. Los modernos buscarían un principio que fuera a la vez tanto criterio de evaluación, como fundamento de la acción, dicho de otra manera,

el uso constante de la expresión griega κατά φύσιν (o bien ὁμολογουμένως τῇ φύσει en el caso de los estoicos), y c) la negativa de la cientifización de la ética por parte de la mayoría de los pensadores griegos. Sin embargo, a modo de meros señalamientos, cabe observar que: a) no son las mismas tesis acerca del placer en Platón que en los epicúreos, (incluso en Platón mismo, no sabemos si la tesis del *Protágoras* es un argumento *ad hominem* desde el recurso de la concesión ironía, además de que dicho diálogo no agota la concepción de la felicidad de Platón, cf. *Gorgias*); b) la apelación a la naturaleza no consiste en un naturalismo, y c) aunque en esta tengo más reservas, no es del todo excluible que algunas éticas griegas tiendan a la estructuración científica de la ética. Para los prejuicios véase A. Wood. "Happiness" in *Hegel's Ethical Thought*. p. 53; cf. J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 4-24, en este texto Annas describe cuatro pasos fundamentales para intentar desechar este tipo de prejuicios: 1) descripción de la εὐδαιμονία como el punto de entrada de la reflexión ética, es decir, la εὐδαιμονία como el hacer sentido de la vida como un todo; 2) repensar que significa la apelación a la naturaleza; 3) esclarecer la noción de vida buena en relación con el bien de los otros; y 4) la εὐδαιμονία como la posibilidad de generar un visión revisionista de las prioridades. Para la ironía como parte del método dialectico véase mi texto *La ironía socrática: una lectura de Apología y Gorgias*.

⁶ Aunque ésta es más bien la descripción del proceder con la terminología aristotélica, bien puede trazarse una línea de continuidad desde Aristóteles hasta el helenismo (aquí se descarta a Platón). Véase la introducción de P. Aubenque a su *La prudencia chez Aristote*; de la misma manera véase John M. Cooper "Eudaimonism, the Appeal to Nature and "Moral Duty" in Stoicism" en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*; y J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 4-41

⁷ Véase, B. Williams. "Foundations: Practical Reason" en *Ethics and the Limits of Philosophy*; S. Engstrom y J. Whiting. *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. p. 1

como guía y como motivo. De esta manera, la ética moderna sería *deontológico-universalista*.⁸

Si bien es cierto que esfuerzos, como los de arriba descritos, que intentan establecer diferencias entre diversos dominios de la tradición filosófica, capturan en gran medida ciertos contrastes importantes, no dejan de generar ciertos problemas a la hora de acercarnos a un autor en cuestión. Tras caracterizar las esferas de pensamiento de estas dos maneras, la “insalvable oposición” se transfiere al abordar dos autores en particular, a saber, Kant y Aristóteles. Esfuerzos contemporáneos intentan salvar ese abismo, pero, paradójicamente, sin cuestionar la oposición misma, esto es, pretenden subsanar “los errores” de una extrayendo “los aciertos” de la otra, aunque dando por sentado que de hecho existe esa oposición radical.⁹

Por tanto, se ha dibujado un escenario en el cual nuestros dos autores aparecen de la siguiente manera: 1) Aristóteles sería un autor con una ética *teleológica* que insiste en que

⁸ El problema con esta generalización es que no capta las diferencias internas, si bien los teóricos del *moral sense* apelan a una cierta cientifización de los sentimientos, eso no los hace deontologistas, como tampoco lo hace el voluntarismo de Hobbes, eso sólo aplicaría en todo caso a Kant. Así, tendríamos los tres cargos más difundidos contra la ética kantiana, a) el formalismo, esto es, el ataque a la moralidad vacía (Hegel. Parte II de su *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*); b) el rigorismo, nacido del énfasis en el motivo del deber (B. Constant. “De Principes” en *Des réactions politiques*, pero sobre todo el ataque de C. Garve en su *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*); y c) un utilitarismo socavado, dada la reinterpretación del imperativo categórico como la regla de oro (A. Schopenhauer. *Über das Fundament der Moral*). Para un desarrollo puntual de las tres críticas véase Luis Eduardo Hoyos. “Tres Críticas a la filosofía práctica kantiana” en *Vigencia de la filosofía crítica kantiana*. Felipe Castañeda, Vicente Durán, Luis E. Hoyos (eds.). Para la moralidad en la Modernidad véase J. Schneewind. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas. Para la relación entre estas tendencias en la Modernidad y ciertos enfoques contemporáneos afines a ellas véase C. Korsgaard. *Las fuentes de la normatividad*. Traducción de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez. pp. 14-206.

⁹ S. Engstrom ve los trabajos de Bernard Williams y Alasdair MacIntyre como esfuerzos para solucionar los problemas, pero dando por sentada la oposición. Otra forma de percibirlo se puede establecer al margen de las discusiones entre el liberalismo y el comunitarismo. Tras el apareamiento de *Theory of Justice* de John Rawls las respuestas de, por ejemplo, el propio MacIntyre (*After Virtue*), Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*), Charles Taylor (*Sources of the Self*) y Michael Walzer (*Spheres of Justice*), e inclusive desde la teleología del bien de la hermenéutica de Ricoeur (*Soi Même comme autre* y *Écrits 1*) se perciben como respuestas neoaristotélicas a posiciones neokantianas (véase P. García. “Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo” en *Signos Filosóficos*, 1. No. 2, diciembre, 1999, pp.117-138). El problema es que la deontología en este debate aparece como una opción frente al consecuencialismo del utilitarismo, la deontología es una teoría que rechaza el valor de la maximización, es decir, rechaza la premisa de que para un bien tal, más es necesariamente mejor. La teleología a la cual hace frente Rawls es la del utilitarismo. Véase B. Herman. “Leaving Deontology Behind” en *The Practice of Moral Judgment*. pp. 210; y P. Ricoeur. *Soi Même comme autre*.

la acción tiene que ser hecha en aras de la εὐδαιμονία, mientras que Kant un *deontologista* que insistiría en que las acciones deben ser hechas únicamente por el motivo del deber; 2) Aristóteles tendría una concepción *monista* de la razón dado que la orienta al único fin que es la εὐδαιμονία, Kant sería un *dualista* dado que distingue entre imperativos categóricos e hipotéticos y por tanto, tendría dos tipos de razón; 3) Aristóteles ve la acción correcta determinada por la percepción del agente de lo que es requerido en las *circunstancias particulares*, y Kant ve los deberes como reglas prescritas por la *razón aislada*.¹⁰

A todo lo anterior se podría alzar la pregunta ¿Cuál es la diferencia entre la ética antigua y la ética moderna? La respuesta de esta tradición sería: la primera se preocupa por la felicidad y es una ética teleológica, la segunda se preocupa por el deber y es una ética deontológica.

Sin embargo, una respuesta a una pregunta tal, supone, no sólo la posibilidad de la existencia de un criterio que permita articular una diferenciación, sino la posibilidad de organizar un marco general desde donde puedan sistematizarse ambas perspectivas con el fin colocarlas en un diálogo que resulte fructífero para la ética.¹¹

No obstante, hasta este punto se ha podido ver el riesgo que asume quien participa en generalizaciones de tal índole, de ahí que sería preferible caracterizar las concepciones de uno y otro autor para así organizar las condiciones que favorezcan un diálogo más puntual y preciso. Con este espíritu de búsqueda se niega el poder representar en su totalidad la visión de la ética de los “antiguos” limitándonos a la visión de Aristóteles, como de la misma manera limitar la visión moderna a la visión de Kant. En vez de ello, lo obtenido será la viabilidad de determinar dos tradiciones de pensamiento que ofrezcan luz a los problemas éticos.

Si bien es cierto que ni Aristóteles, ni Kant llamaron a su quehacer práctico “ética”¹², bien se puede observar que los temas y objetos de sus respectivos análisis

¹⁰ *Supra*.

¹¹ Véase J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 4-10; cf. J. Schneewind. “Kant and the Stoic Ethics” en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. pp. 285-287

¹² Aristóteles no habla de ἠθική, lo más cercano es un λέγειν ὑπὲρ ἠθικόν en los *M.M* (véase. F. Dirlmaier. *Nikomachische Ethik*. p. 269), en su lugar encontramos la φρόνησις de la *ÉN*, la cual podríamos traducir como “saber práctico”. Por otro lado, Kant habla de una *Metaphysik der Sitten* (véase el comentario

coinciden, en cierto sentido, con eso que llamamos modernamente ética o filosofía moral. Ahora, en la teoría moral contemporánea se suele trazar una línea que divide una “teoría moral descriptiva” frente a una “teoría moral normativa”.¹³

A reservas de definirlas con mayor detalle, esbozo primero cuatro puntos esenciales:

- (I) *Diferencia entre ética deontológica frente ética teleológica.* La diferencia capital radica en que la primera es un ética del deber y la segunda una ética de bienes y fines, además de que la ética deontológica es anticonsecuencialista. De la teleológica se desprenden:
 - (I.1) Teleológica utilitarista: se busca el bien de la mayoría
 - (I.2) Teleológica egoísta: se busca el bien personal
 - (I.3) Teleológica hedonista: se identifica placer con felicidad
 - (I.4) Teleológica eudaimonista: se identifica el bien supremo con la felicidad
- (II) *Diferencia entre una ética formal y una ética material.* La ética formal no trata los mandatos y las prohibiciones como dependientes de valores supremos o

de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano.* pp. 128-130)

¹³ Las definiciones contemporáneas de lo que es un ética o una filosofía moral coinciden en puntos esenciales: a) si el objeto de la ética es la moral, entonces b) la ética puede ser concebida como una teoría que se relacionan con diferentes aspectos de la moral, y dado que los aspectos son distintos, existen distintos enfoques desde donde se abordan los problemas. Así, por ejemplo, Nico Scarano (“Metaethik - ein systematischer Überblick” en *Handbuch Ethik*, hrsg. v. M. Düwell, C. Hübenenthal, M. H. Werner, Stuttgart/Weimar 2002, pp. 25-35) encuentra la siguiente división: **ética normativa**, la cual intenta formular y fundamentar los juicios morales, **ética descriptiva**, la cual tiene como objetivo, no la enunciación de juicios morales, sino la descripción de diferentes aspectos de la moral en situaciones determinadas y la **meta-ética**, la cual se centra en el sitio de fundamentación conceptual para hacer posible el tránsito de uno a otro. Así, ciertos teóricos anglófonos han visto como necesarias dos condiciones para el proyecto de una filosofía moral: 1. Adecuación explicativa y 2. Adecuación normativa o justificativa; la primera da cuenta de los efectos prácticos y psicológicos de las ideas morales, la segunda se ocupa del porqué deben suceder de esta manera, esto es, se dirige a la importancia práctica (Véase C. Korsgaard. *Las fuentes de la normatividad.* pp. 26-29, igualmente el primer capítulo de B. Herman. *The Practice of Moral Judgment*). Otra forma de ver el problema es al margen de concebir los principios como guías y motivos (los últimos como internos o externos), véase Bernard Williams. “Razones internas y razones externas” en *La Fortuna Moral*. Traducción de Susana Marín. También puede percibirse en la distinción entre el requisito intuitivo y el requisito teórico, véase J. Annas. Introducción de su *TMH*. Ciertos teóricos alemanes, siguiendo a Kant (“*subjektive Gründe der Exsecution* y *objective Gründe der Diudication* en sus *Reflexionen XIX*, 112 (Nr. 6619)) ponen las condiciones en términos de *Moralprinzipien als Bewertungsprinzipien*, principios morales como criterios de valoración o guías de la acción, y *als Handlungsgründe*, esto es, como motivos o razones de la acción. (véase Scarano. “Motivation” en *Handbuch Ethik*, hrsg. v. M. Düwell, C. Hübenenthal, M. H. Werner, Stuttgart/Weimar 2002, pp. 432-437; véase igualmente E. Tugendhat. *op. cit.* pp. 46 y ss.; la introducción de Emilio Lledó a la versión española de la *ÉN*, p.25; así como el comentario en I. Kant. *G.* pp. 128-130)

finés de vida útiles, sino a partir de un proceso de prueba abstracto. Las éticas materiales perciben la deliberación como un proceso cognitivo que corrobora los valores y fines.

- (III) *Diferencia entre generalismo y particularismo.* El generalismo hace depender el juicio moral correcto del conocimiento y no de las emociones subjetivas. No obstante, este cognositivismo tiene la forma de una regla universal que no apela a condiciones de contextos concretos. El generalismo se presenta como una ética de principios estricta, y por tanto, se aleja de una ética situacional o de un contextualismo.
- (IV) *Diferencia entre universalismo y relativismo.* El universalismo responde a la pregunta por lo moralmente correcto de una forma supra-cultural y trascendente a las condiciones históricas. De aquí se deduce su carácter rigorista.¹⁴

Con estas diferencias se pueden construir los dos tipos de ética antes mencionados:

- a) *Teoría moral descriptiva.* Una teoría que describe qué tipo de moral se presenta en una determinada cultura, sociedad o época histórica. Su propósito es esclarecer y explicar los diferentes aspectos y formas en las que aparece el fenómeno moral. Los criterios se validan apelando a la visión personal o a las reglas morales de una sociedad particular. Las teorías morales descriptivas no se interesan por lo correcto o incorrecto de una acción desde la perspectiva de un criterio único y universal, sino que se limitan a describirla, por ello son una “teoría moral neutra”. Las teorías morales descriptivas suelen partir de supuestos extraídos de la Etnología, la Antropología social, las Ciencias Sociales, la Psicología o la Sociología. Así, la antropología social ofrece, bajo una perspectiva observacional, una descripción empírica de la moral de una

¹⁴ Véase el *Kommentar* a la *Grundlegung (KG)* pp. 111-115 y N. Scarano “Metaethik - ein systematischer Überblick” en *Handbuch Ethik*, hrsg. v. M. Düwell, C. Hübenenthal, M. H. Werner, Stuttgart/Weimar 2002, pp. 25-35

comunidad. La perspectiva sociológica toma a la sociedad como un todo y analiza su funcionamiento desde una perspectiva *externa*. La psicología moral se ocupa, desde una perspectiva *interna*, del funcionamiento de los motivos y eventos psíquicos del sujeto moral.

- b) *Teoría moral normativa*. Una teoría que no describe aspectos específicos de la moral, sino que se interesa por saber cuál moral es la correcta. La teoría moral normativa se ocupa de los criterios de evaluación de nuestras acciones bajo un punto de vista de lo moralmente correcto. Las acciones suelen ser permitidas, mandadas, prohibidas o indiferentes. Esta teoría intenta establecer qué criterios morales deben orientar nuestras acciones. Ejemplos de este tipo de teorías están las éticas de la virtud, las éticas del deber, las éticas consecuencialistas, y el contractualismo.¹⁵

Bajo estas definiciones se suele pensar que mientras la ética kantiana tiene como fin: “*La búsqueda y el establecimiento del principio supremo de la moralidad*” (“*die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität*”¹⁶), la ética aristotélica tiene como fin determinar qué es el bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece (τί ποτ’ ἐστὶ καὶ τίνοϛ τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων)¹⁷. La primera es una ética del deber y la segunda una ética de la felicidad, una es una ética deontológica, formal, universal y normativa, la otra es teleológica, material, particular y descriptiva.

Sin embargo, pese a lo benéfico que pueda ser, para fines de exposición, mantener dicha distinción, las hipótesis que se intentarían ofrecer son: a) no es del todo seguro que Aristóteles deseche la búsqueda de un principio supremo de la moralidad; b) si bien Kant dice expresamente que la felicidad no puede servir como fundamento en la búsqueda del principio supremo de la moralidad (pues es parte de los principios inauténticos inspirados por la heteronomía), esto no es suficiente para deducir que la ética kantiana deseche el tema de la felicidad y se concentra *exclusivamente* en el establecimiento del principio supremo

¹⁵ Véase *KG*, pp. 128-130. Para la relación entre el carácter descriptivo y al mismo tiempo normativo de una teoría ética véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, pp. 27-45

¹⁶ Véase, I. Kant. *G*. p. 16

¹⁷ Véase, Aristóteles. *ÉN*. 1097a 24-26

(el imperativo categórico), de modo que no hay una teoría teleológica paralela a la deontológica.¹⁸ Así, uno de los propósitos será ver que no se puede apelar con tanta facilidad a los autores en cuestión, para fundamentar ambas posturas y hacer estas generalizaciones, esto es, cuando la tradición de la ética teleológico-descriptiva apela a Aristóteles como su fundamento, y la deontológico-normativa apela a Kant como su fundamento.

Así, las metas que tiene la presente investigación serán intentar responder a las siguientes preguntas (que ya habían sido planteadas al inicio): ¿Existe una diferencia abismal entre la ética antigua y la ética moderna? ¿Son los objetivos y metas de cada una diferentes? ¿Son las nociones de “felicidad” y “deber” las notas distintivas de cada una? ¿La obvia distancia histórica coloca una diferencia insalvable? ¿No pueden las diferencias hacer el camino para mostrar sus similitudes? ¿El estudio de la ética, centrado en la noción de virtud o felicidad, nos lleva a rechazar las nociones de seguimiento de reglas o de obtención de beneficio? ¿No será la diferencia una cuestión de acento y estructura más que de raíz? ¿Afirmar una es negar la otra?

Para ello, será necesaria una reconstrucción programática que intente esbozar de manera general lo que Aristóteles concibió como *εὐδαιμονία* y cómo ligarlo con la atribución de una ética descriptivo-teleológica. Por otro lado, será necesario ofrecer un

¹⁸ Este prejuicio surge, al parecer, del vínculo entre obligación y valor. Así se tienen dos posturas: una deontología fuerte que afirma una independencia del valor frente a la obligación y una deontología débil en la cual ambos puntos se complementan. De la segunda manera Kant estaría en una posición “crítica” entre un naturalismo y un realismo metafísico. Véase B. Herman *The Practice of Moral Judgment*. pp. 210-211. Pero también dicho prejuicio surge de querer limitar la filosofía práctica kantiana a lo dicho en la *Grundlegung* y la Analítica de la segunda *Kritik* (dejando de lado Dialéctica de la segunda *Kritik*, la *Religion*, la *Metaphysik der Sitten* y general los escritos posteriores a 1790); y también, ver como cosas totalmente ajenas e inconexas, lo hecho en la *Grundlegung* y los escritos posteriores a ésta. El punto a favor entre la necesaria dependencia de la política y la moral, y por tanto, de una teoría comprensiva y unitaria del proyecto kantiano serán los argumentos expuestos en el apéndice de *Zum ewigen Frieden* y lo dicho en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, también lo dicho en la “Metodenlehre” de la *Kritik der Urteilskraft* (además de los argumentos ofrecidos por P. Muchnik en su capítulo “Radical Evil, Inscrutability and Moral Self-Constitution” en *An Essay on Kant’s Theory of Evil. The Dangers of Self-Love and the Apriority of History*). Sin embargo, el hecho de que la exposición tenga como hilo conductor un espíritu de unificación, no debe excluirse el señalar las diferencias, es decir, hay un cierto sentido en que algunas éticas griegas son teleológicas por encima de lo deontológico y la kantiana a la inversa. No obstante, el punto no es la subordinación o primacía de una y otra, sino de la manera en que se relacionan (pero sobre todo la exclusión de una u otra); véase J. Schneewind. “Kant and Stoic Ethics” en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. pp. 285-288

panorama de aquello que Kant entendió por *Glückseligkeit* y cómo se relaciona con la atribución de una ética normativo-deontológica. Así se podrá ofrecer un argumento que intente poner en contacto ambas posiciones señalando sus diferencias y similitudes.

Cabe señalar que la presente investigación sólo se ocupará de la parte de Kant, de modo que algunas respuestas quedarán inconclusas. Sin embargo, si se logra argumentar favorablemente en torno a Kant, con ello se preparará el terreno para una respuesta más concisa y sugerente que intente hacer frente a los debates contemporáneos.

Parte I

Sección I

¿Qué es esto de la felicidad en Kant? ¿Kant rechaza la felicidad?

¿Es una teoría teleológica incompatible con una deontológica? ¿Es la negación de Kant a tomar la felicidad como el principio supremo de la moralidad, el fin de las éticas teleológicas y el inicio de las deontológicas? ¿Esto indica una separación radical de los propósitos de la ética antigua y la moderna? ¿Es el motivo del deber lo “único” importante en la ética kantiana? ¿Kant desecha la felicidad?

Antes de responder a alguna de estas preguntas lo más sensato sería saber ¿qué es la felicidad en Kant?, para así poder dar respuesta a alguna de estas preguntas. Por ello, he denominado al primer propósito, analítico, es decir, dilucidar ¿qué es la felicidad?, mientras que el resto de las preguntas se enmarcan en un propósito sintético, que tiene como cometido saber si Kant se deshace de la felicidad. Dado que esta sección sólo intentará responder al propósito analítico, será necesario realizar tres cosas:

1) Hacer una reconstrucción etimológica de la felicidad. Pero como nuestro término castellano tiene registros distintos al del término alemán, será conveniente revisar etimológicamente las raíces del nuestro, así como las del término alemán, para así notar sus cercanías y diferencias. Además, dado que uno de los propósitos centrales de la tesis es mostrar la cercanía conceptual del bien supremo y la εὐδαιμονία, lo que se intentará mostrar es que hay ciertos sentidos de la εὐδαιμονία que se pierden en los de felicidad y *Glückseligkeit*.

2) Ofrecer de manera general dos versiones de la felicidad cercanas históricamente a las de Kant, a saber, las del racionalismo de Leibniz-Wolff, y las del empirismo británico de Hutcheson-Hume. La motivación para tener un panorama general de estas posturas es ofrecer una mirada más cercana a la recepción que Kant tuvo de estas posturas en torno a la felicidad y a la función de la razón y los sentimientos, no sólo por su cercanía, sino porque son precisamente estas posturas con las cuales estará dialogando.

3) Realizar una reconstrucción filosófica con el fin de mostrar la polisemia del término *Glückseligkeit*, la tensión entre las varias acepciones y al mismo tiempo señalar cuál es la más viable. Los diferentes sentidos de la felicidad en la *Grundlegung* serán tentativamente cinco: a) como fin de la naturaleza; b) como ideal de la imaginación, c) como la dignidad de ser feliz, d) como el sentimiento de respeto, e) como providencia.

La hipótesis es la que sigue: el primer sentido (la felicidad como fin de la naturaleza) corresponde con un hedonismo radical y no puede ser la mejor forma de comprender la felicidad para relacionarla con el resto. La segunda forma es un diálogo con los empiristas y la felicidad puede entenderse como bienestar, como un cálculo racional de *mis* deseos, como un egoísmo racional. La tercera relacionará la felicidad con el deber. Este punto será crucial para comprender cuáles son las fuentes de la interpretación tradicional que asume que Kant desecha la felicidad (con ello el fin de la teleología y el inicio de la deontología), y así, establecer los elementos para responder al resto de las cuestiones. Por ello los dos últimos sentidos de la felicidad se tratarán en la segunda parte cuando se introduzca el concepto de bien supremo como una respuesta a las objeciones tradicionales. Así, al relacionar la felicidad como consecuencia de la virtud, se obtendrán dos opciones: la primera corresponde con la posibilidad de una “felicidad racional” o una “interiorización de la felicidad”, el llamado auto-contentamiento [*Selbstzufriedenheit*] estoico. Y la segunda una felicidad futura, una felicidad que es total y perfecta, que sólo puede ser repartida por Dios (en proporción a la virtud), pero de la cual no seremos partícipes, es decir, la felicidad como bienaventuranza (*Seligkeit*).

1. Felicidad, εὐδαιμονία y Glückseligkeit

Recordemos, el propósito de esta sección es esclarecer el campo semántico de los términos en cuestión y señalar la diferencia que existe entre ellos, pero sobre todo separar la Glückseligkeit de la εὐδαιμονία, es decir, ver el cambio paulatino desde la concepción griega hasta la alemana.

Felicidad tiene, al menos, tres registros en nuestra lengua: 1) Estado del ánimo que se complace en la posesión de un bien. 2) Satisfacción, gusto, contento. *Las felicidades del mundo*, 3) Suerte feliz. *Viajar con felicidad*.¹⁹ Nuestra palabra felicidad proviene de la latina *fēlicĭtas*, esta última hacía referencia a dos cosas: a) a lo fructífero y a la fertilidad; 2. a) a la buena suerte, a la buena fortuna.²⁰ La *fēlicĭtas* es un sinónimo de *fortūna* que suele ser la traducción de la τύχη (suerte) griega²¹. *Fēlicĭtas* es el término que se traduce del griego εὐδαιμονία. Esta última tiene dos sentidos primordiales: a) la prosperidad, la buena fortuna, la opulencia y b) la verdadera y completa felicidad.²²

El primer significado se entiende si tomamos en cuenta que, como la τύχη solía referirse a aquello divino que se manifiesta como hado (μοῖρα), era posible tener εὐτυχία (buena suerte) por necesidad, pues era un designio divino. Por dicha razón la εὐδαιμονία quedaba en el plano de lo accidental y lo posible, pero referido a lo humano, esto es, quedaba en el plano humano, pero fuera de la voluntad humana, quedaba en manos de una causa impersonal, estaba fuera del control humano.²³ Como la τύχη se limitaba a la actividad humana era fácil pensar que la tener buena suerte era lo mismo que ser feliz, pues

¹⁹ Bajo la entrada *felicidad*. Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)

²⁰ Bajo la entrada *fēlicĭtas*. Charlton T. Lewis and Charles Short. *Latin Dictionary*. (LD)

²¹ Bajo la entrada *fortūna*. LD. Otras palabras sinónimas de *fortūna* son: *casus, fors, fatum, providentia*.

²² Bajo la entrada εὐδαιμονία. Henry George Liddell. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. (LSJ)

²³ Bajo la entrada τύχη (LSJ). En la *Física* (195b-198a15. Traducción de Guillermo R. de Echandía) Aristóteles discute la relación entre lo αὐτόματον, (casualidad) y la τύχη llegando a la conclusión de que la primera es privación de la φύσις y la segunda de la τέχνη. Con esta relación, es fácil observar cómo pese a ser "causas" accidentales (entran en el campo de lo posible), la primera se refiere a las cosas más generales y la segunda a las que se relacionan con la voluntad humana, sobre todo con la privación de producción humana. Si alguien me debe dinero, y yo voy al mercado sin la intención de cobrarle y lo encuentro ahí y le cobro, diría que lo encontré "por suerte", esto es, se refiere al ámbito de la intencionalidad del hombre. Aunque bien es cierto que estas definiciones de la física intentan hacer frente a las definiciones más tradicionales de los términos, bien puede observarse el campo de cada uno. Véase P. Aubenque. *La prudence chez Aristote*. pp. 64-95

ser feliz era leído desde las consecuencias del éxito o la prosperidad, desde la εὐ-πρᾶξία²⁴, es decir, la felicidad como éxito era el resultado de la buena suerte, ser exitoso era ser feliz, y esto era símbolo de ser favorecido por la buena suerte (esto es posible por la identificación de εὐ-τυχία, εὐ-δαμονία y εὐ-πρᾶξία), εὐ-δαμονία significaba tener un buen δαίμων.²⁵

El segundo significado de εὐδαμονία presenta un matiz más filosófico,²⁶ pues habla de una felicidad verdadera. En este punto la εὐδαμονία es el fin último, pero sólo atendiendo al nombre, no al contenido, es decir, es la determinación formal de la εὐδαμονία. La εὐδαμονία verdadera, es el fin del hombre en tanto hombre, esto es, un fin último que depende de la actividad humana, y que no depende de factores externos.

Ahora, la palabra que Kant usa es *Glückseligkeit* que es la unión del sustantivo *Glück* y el adjetivo *selig* (que con el sufijo *-keit* forma el sustantivo *Seligkeit*)²⁷. Las razones de por qué el sustantivo *Seligkeit* vino a unirse a *Glück* cuando ya por sí solo el primero significaba “felicidad”²⁸ es una cuestión ampliamente debatida²⁹. No obstante, lo que hay

²⁴ Arist. *Física*. 197b1-5

²⁵ Véase, el segundo capítulo de Eric Robertson Dodds de su *The Greeks and the Irrational*. Véase también Arist. *ÉN*. 1099b10-1100a 10; Ret. 1360b5 y ss. La pregunta sobre si el hombre es afortunado por naturaleza o por otras razones tiene las siguientes consecuencias si se elige la primera, a) No puede ser por sus propias facultades (humanas) ya que la fortuna tiene algo de irracional; b) la buena fortuna no es meritocrática, ni es protección de los dioses, sino de la naturaleza. Así el intelecto (y la prudencia misma) se ve reducido a una actividad sustitutiva que intenta restituir los bienes a aquellos que no han sido bendecidos por los dioses. Véase P. Aubenque. *La prudencia chez Aristote*. pp. 71-75. De ahí que, la traducción latina de εὐτυχία fuese *secunda fortuna* y la *fortuna adversa*. Véase LD bajo la entrada *fortuna*.

²⁶ No es raro que para la primera acepción se usen ejemplos de Homero, Píndaro, Hipócrates Heródoto; y para la segunda se usen a Platón y Aristóteles.

²⁷ El sufijo *-keit* se considera una mala fragmentación de los sufijos *-ig* y *-heit*, sin embargo, lo importante del sufijo *-keit* es que convierte un adjetivo en un sustantivo que denota una cualidad abstracta de la raíz adjetival (adjetivos de terminación *-ig*, *-ich*, *-sam*, y *-bar*, el adjetivo en cuestión es *selig* a *Seligkeit*)

²⁸ El adjetivo *selig* era la traducción alemana de los adjetivos latinos *felix*, *beatus*, así, después de muchas modificaciones, *Selikeit* era la traducción de *aeterna beatitudo*, *beatitas*, *olim felicitas*, es decir, tenía un sentido religioso probablemente equivalente a la *vita beata*, relacionado con la felicidad del alma, o incluso con la salvación (que eran las traducciones del italiano *beatitudine*, *salvatione*, *salvamento*, *salvezza*), de modo que, tendría un tinte más cristiano-latino (véase M. Mori. “Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus” en *Studia Leibnitiana* V. 25, 1. 1993. pp. 27-43. El *Deutsches Wörterbuch* cita cuatro sentidos para *Seligkeit*: 1) Como *das Seligsein*, “el ser feliz” (referido a *der ewigen Sêlikeit*, esto es, una dicha eterna, relacionada con una felicidad del alma, *der Seele Seligkeit*); 2) El *Seligsein* pero aplicado a personas y a situaciones, en sentidos religiosos y no religiosos; 3) Objetos, fundamento del *Seligsein*, que se desarrollaron en formas más sofisticadas como un sentimiento, un estado o una acción (la indicación aquí es que *Seligkeit* aparece a través de un genitivo, de modo que era

que tener en claro es que la transformación de *Glück* a *Glückseligkeit* es similar a la griega de la εὐτυχία o εὐπραξία a la εὐδαιμονία esto es, el cambio religioso a uno filosófico. *Glück* suele ser traducido como “suerte”, así, uno puede tener *gutes Glück* “buena suerte” o *schlechtes Glück* “mala suerte”.³⁰

Sin embargo, *Glückseligkeit* ya abarca más sentidos, el *Deutsches Wörterbuch* cita siete definiciones: 1) El transcurso favorable de un evento o una cosa; 2) Aquello que se obtiene mediante la providencia; 3) Que depende de causas externas favorables del destino, o bien cercano a un significado neutral como *Geschick*, *Schicksalsmacht*; 4) Un significado más colectivo y situacional, como la totalidad de un estado feliz, o sentirse bien; 5) **felicidad subjetiva**, apunta al sentimiento corporal o del alma, sensación **más profunda e interna** de satisfacción en oposición a *Glück* y *Seligkeit*; 6) Como *Seligkeit* referidas ambas a *das ewige Heil* (la fortuna eterna), que marca la diferencia entre una *Glückseligkeit* mundana y una futura; y 7) Como aquello que causa un estado de *Glückseligkeit* (*Ursache des Glückszustandes*).³¹

la propiedad de algo mas); 4) Como personificación, o un ser alegórico, die *Seligkeit* (probablemente el mismo proceder de la personificación de la diosa griega τύχη y la *Fortuna* latina). Lo que hay que señalar de todas las referencias anteriores es que si bien ya aparecen estados, sentimientos etc., el sentido de *Seligkeit* como *Seligsein* es todavía dependiente de causas externas y tenía un sentido más o menos religioso.

²⁹ J. Eberhards (*Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache* [1910], bajo la entrada *Glücklich*) menciona la diferencia entre los adjetivos *glücklich*, *selig* y *glückselig*. *Glücklich* se refiere a los “irdische Gutern” (bienes terrenales) tanto los externos como los internos), es decir, a los bienes del espíritu y del corazón; *selig* se refiere a las *überirdische, übersinnliche Freuden* (alegrías supraterranales y suprasensibles. (véase M. Mendelssohn. “Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judenthum” en *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik* II, pp. 373-376) Por su parte, *glückselig* es un término que suele ser usado por la Poesía, y se refiere a los bienes internos en contraposición con los bienes externos de *glücklich* que dependen del destino (*Geschick*). Los dos tipos de bienes son quizá heredados de la división griega, los unos externos y los otros internos, los primeros corresponden con los bienes que viene de fuera (por influencia del azar y el poder), los segundos se dividen en bienes del cuerpo (salud, belleza y fuerza) y bienes del alma (la virtud ya sea como valentía, moderación, justicia) véase Arist. *Retórica*.1360b20-30 y *ÉN* 1098b-1099b. Véase también *Deutsches Wörterbuch* (desde ahora citado como *DW*) von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. -- Quellenverzeichnis 1971.

³⁰ Los sinónimos de *Glück* [bajo la entrada *Glück*. G. Köbler. *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*. 1995] suelen ser *Geschick*, (destino) *Zufall* (azar) *Ausgang einer Sache* (tránsito de una cosa), es decir, las traducciones de τύχη y *fortuna*.

³¹ Si se parte del hecho de que el problema en el siglo XVIII es el problema de la felicidad (Robert Mauzi. [*L'idée du bonheur dans la littérature de la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris 1960, p. 9] ha contabilizado sólo en la esfera francófona 50 obras relacionadas con este tema), ésta es o bien una dadora de la naturaleza o bien un producto de la actividad humana, entonces, el término de “naturaleza” es la respuesta de la ilustración francesa e inglesa al problema del hedonismo de la felicidad y a la crisis de pertenencia del individuo al todo; véase M. Mori. *op. cit.* pp. 27-28

La definición 5 parece contraponerse al resto por tres elementos: 1) es un significado no religioso, 2) es un significado antropológico y 3) parece depender de factores más internos.³² El DW cita 6 sentidos de esta quinta definición: a) Como *Glücksgefühl* (sentimiento), esto es, como dependiente de las sensaciones de los sentidos (*Sinnesempfindungen*), pero en tanto es afectada por cosas externas como un *Eindruck* (impresión) es producto de un *Einwirken* (producir hacia adentro); b) Como dependiente de una relación moral, es decir, como meritoria; c) Como un *Glücksgefühl*, pero no dependiente de cosas externas, sino como un producto social, es resultado de la amistad; d) Como *Glücksgefühl*, pero en tanto *Ausdruck* (expresión) de la personalidad, producto de un *Auswirken* (producir hacia afuera); e) Como estado de satisfacción de los deseos (*Zustand der Wunschbefriedung*), es pues, una armonía interna (*innere Harmonie*) en contraposición con los bienes externos; y finalmente f) Como un significado gestado en la filosofía del siglo VIII donde *Glückseligkeit* correspondía con εὐδαιμονία, esta definición se relaciona con la 5b y 5e, es decir, entra en relación con la moral desde la satisfacción de los deseos, como una armonía interna que se opone a la externa (que en ocasiones requiere del sentido de 5c, un carácter de unidad social para conseguirlo, es decir, la *Glückseligkeit* como bien común.)³³

Lo que hay que rescatar de todo la investigación etimológica son dos cosas: 1) la εὐδαιμονία no siempre coincide con la *Glückseligkeit*; 2) hay tres sentidos de *Glückseligkeit* que hay que retener, a) como sentimiento, b) como armonía interna, c) como bienaventuranza (el sentido de *Seligkeit*).

³² No es raro que esta definición se geste durante el siglo XVIII, de modo que la *Glückseligkeit* era una forma de placer o agrado, la εὐδαιμονία era entendida desde una plataforma hedonista sobre todo en el empirismo inglés (*"Happiness, then, in its full extent, is the utmost pleasure we are capable of, and misery the utmost pain"*. J. Locke. *Essay Concerning Human Understanding* II, XXI, 43). Sin embargo, las dos formas de unir felicidad y placer se daban: a) desde la realización de un programa eudaimonista-hedonista de a.1) la determinación de ciertos bienes y a.2) el agrado de un determinado estado del espíritu; ambos reunidos desde algo fuera del alcance humano, y por lo tanto, se considera una posición *heterónoma*. Y desde b) un pensamiento de la εὐδαιμονία "inspirada en Aristóteles". Así, el proceso de la felicidad era terreno de la ética, entendida como saber filosófico, (así es posible una *"arithmétique des plaisirs"* en Maupertuis y una *"science des sentiments"* de Lévésque de Pouilly (R. Mauzi. *op. cit.* pp. 94-97)), esto es, un fundamento enraizado en la actividad humana cognitiva, y por tanto, *autónoma*.

³³ Es interesante señalar que para este sentido se cite a Kant de la *KpV*.(22): „*das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die Ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist Glückseligkeit*“

Son precisamente estos sentidos de felicidad los que se encuentran en diversos autores con los cuales está discutiendo Kant. La noción de felicidad de los sensualistas británicos, Hume y Hutcheson, sería la unión del primer y segundo sentidos, es decir, una armonía interna desde el sentimiento; la noción de felicidad de los racionalistas Leibniz y Wolff sería la unión del segundo y el último (aunque en Wolff quizá sólo el primer sentido), es decir, una armonía interna desde la bienaventuranza.

2. Nociones de felicidad: perfección y benevolencia, racionalidad y sentimiento.

2.1 Leibniz-Wolff: la felicidad como perfección. Armonía interna es armonía externa.

Recordemos que esta sección pretende ofrecer un panorama general de algunas concepciones de la felicidad históricamente cercanas a la de Kant, para de esta manera observar su recepción en la ética kantiana.

Si partimos del hecho de que la diferencia en el concepto de felicidad de la ilustración inglesa y francesa frente a la ilustración alemana consiste, esencialmente, no en la materia, sino en el acento, se podrá caracterizar a ambas perceptivas de manera distinta. En el primer caso se trata de una convergencia entre un hedonismo sensual con la disciplina de la razón, mientras que en el segundo se trata de una intelectualización de la felicidad, comprenderemos en qué sentido la ilustración alemana realiza el binomio *Vollkommenheit-Glückseligkeit*, perfección-felicidad. Es decir, en el primer caso habría una reducción de la felicidad al placer, y la razón no haría más que administrar los deseos, esto es, habría una felicidad física; en el segundo habría una fuerte subordinación axiológica entre razón y placer, posibilitando dos tipos de placer, uno físico y otro racional, de esta manera abrir la posibilidad de una felicidad racional.³⁴

Leibniz define la felicidad como un “estado de alegría permanente” y a la sabiduría como la ciencia que nos enseña cómo alcanzar la felicidad.³⁵ Ahora, la alegría es un placer que el alma siente en sí misma, donde placer es la sensación de una perfección o excelencia percibida en nosotros mismos o en otras cosas. Por otro lado, la perfección es todo

³⁴ Véase M. Mori. *op. cit.* pp.30-33; J. Schneewind. *La invención de la autonomía.* pp. 291-317; K. Düsing. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie” en *Kant-Studien*, 62, No.1, 1971, pp. 5-42

³⁵ G. W. Leibniz. “De la felicidad” en *Escritos filosóficos.* 420 (numeración de la *Leibniz's deutsche Schriften*, desde ahora *DS*) traducción de R. Torreti.

enaltecimiento del ser. Así, la felicidad es la sensación del placer del alma provocada por el orden, la fuerza o lo que es lo mismo por la perfección. Sin embargo, este placer es sentido por la mente, de modo que el conocimiento tiene un papel decisivo en los grados de la perfección y con ello de la felicidad, es decir, los deseos son representaciones que atañen a la perfección, igualmente que los pensamientos, pero los primeros son representaciones más difusas que los segundos.³⁶

La virtud se equipara con el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad, pero el conocimiento en cuestión debe ser de aquellas cosas que lleven al entendimiento más allá, es decir, que no lo sature, sino que lo incite a buscar más perfección y por tanto, más felicidad.³⁷ Así, el hombre virtuoso se equipara con el hombre sabio, y el progreso en la sabiduría es un progreso en la virtud, y por lo tanto, en la felicidad.³⁸ El sabio es el que, teniendo una percepción más clara, entiende lo que proporciona una alegría permanente, esto es, aquel que posee ciencia. Por ciencia se entiende conocimiento de las causas, entre más perfectas sean las causas, más ciencia se tiene (hay una mayor claridad) y por tanto, mayor felicidad. Así, la felicidad más alta es el amor a Dios (el goce de la perfección), la alegría de contemplar el orden.

Dado que mayor conocimiento provoca mayor amor a Dios y viceversa, y dado que la perfección se refiere al orden como unidad de lo diverso, el amor a Dios es la felicidad más completa porque es el principio de unificación (además de ser lo más firme), esto es, de ser la causa de lo contingente.³⁹ Sin embargo, estos conocimientos no son de cualquier tipo, no son los objetos de los sentidos, sino los que persiguen las “personas de categoría”,

³⁶ G. W. Leibniz. DS. 421-424. Del mismo modo, Wolff (*Pensamiento racionales acerca del Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*. § 404 Traducción de Agustín González Ruiz [*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*], mejor conocido como *Metafísica alemana* [*Deutsche Metaphysik*] desde ahora MA) define el placer como una contemplación de la perfección, y su constancia se debe a la certeza de la ciencia cuando conoce una perfección, así el grado de placer es proporcional al grado de conocimiento, y por ende el grado de felicidad aumenta con ello. Pero también de manera inversa el placer que experimentamos al conocer nos lleva a conocer más (y con ello a aumentar el placer), es pues una relación de causalidad mutua (§ 408-409).

³⁷ G. W. Leibniz. DS. 424.

³⁸ Por ello es posible que los más sabios experimenten más placer que el resto de la gente, pues el placer es gradual en proporción a lo gradual del saber en cuestión. Véase C. Wolff. MA. §409-413

³⁹ Véase G. W. Leibniz. “De la sabiduría” en *Escritos filosóficos*. 584 (numeración de la *Leibniz's deutsche Schriften*, desde ahora DS) traducción E. Zwank (G. W. Leibniz. *Textes Inédits*. Edición de G. Grua, Paris, 1948, desde ahora *Grua*), Véase igualmente *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón* (PNG) § 14-18

esto es, no son aquellos que sólo se resignan (aceptan la necesidad y son pacientes por la fuerza), sino que además se alegran en ello (por un contento presente nos asegura la felicidad futura), el hombre de categoría es el que goza de la más alta felicidad.⁴⁰

Lo que podemos rescatar de lo antes expuesto es: a) la felicidad es racional en la medida en que la mente es la que siente la alegría, b) la intelectualización de la felicidad está posibilitada porque la acción práctica está reducida a la actividad teórica, esto es, la razón es conocimiento teórico de las primeras causas; c) la armonía interna, (la felicidad racional interna), está en concordancia con la armonía externa.

2.2 Hutcheson-Hume: sentimiento es armonía⁴¹

La otra tradición con la cual está dialogando Kant es la de los sensualistas británicos. Recordemos que lo pretendido aquí no es hacer un examen detallado de las teorías y argumentos ofrecidos por los sensualistas, sino rastrear líneas generales que nos permitan obtener una perspectiva más integral de la plataforma desde dónde se origina el debate. Así, sólo examinaremos dos puntos: a) la cientifización de los sentimientos para una fundamentación ética, y b) el rol de la razón frente a los deseos dentro de la acción y cómo se relaciona con la felicidad.

J. Schneewind, sugiere que la mejor manera de entender el propósito de los sensualistas británicos sería verlos, no como escépticos morales en su totalidad, sino como teóricos que intentaron dar una respuesta *no racionalista* a los problemas morales de su época. Y es que las respuestas de Hutcheson y Hume tienen en la mira al escepticismo

⁴⁰ Véase G. W. Leibniz. *Grua*. 588. Aquí M. Mori (*op. cit.* pp. 31-32) piensa que Wolff realiza una concepción estática de la felicidad frente a la dimensión dinámica de Leibniz. En el segundo caso la búsqueda de la unidad orientada según fines significa para el sujeto una expansión de sus propias fuerzas y con ello una mayor perfección metafísica (que nunca llegará a ser total, véase PNG § 18). Mientras que en Wolff habría una relación del sujeto pasivo, que se conforma a las leyes de la naturaleza.

⁴¹ Por supuesto que no podemos reducir el sentimentalismo de los sensualistas británicos a lo dicho por Hutcheson y Hume, ya el propio Shaftesbury en su *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* iniciaba esta nueva forma de concebir la filosofía moral. De la misma manera no podemos dejar de mencionar la importante aportación de Adam Smith en su *The Theory of Moral Sentiments*, pero debido a los propósitos y alcances de esta investigación sólo trataremos de manera general a los dos primeros. Para una revisión detallada de los moralistas británicos véase David D. Raphael. *British Moralists*. 3 Vol. Los textos principales a los que haré referencia serán, de Hutcheson "*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*" (*Essay*) y "*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*" (*Inquiry*); de Hume "*A Treatise of Human Nature*" II, III (*Treatise*) y "*Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*" (*Enquires*).

moral de Mandeville en su *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* y al racionalismo de S. Clarke en su *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelations*. Las posiciones pueden verse como respuestas al egoísmo moral y al realismo moral⁴². El primero es la posición que afirma que los hombres tienen principios morales producto de una invención política que es socialmente útil y basada en el egoísmo y el interés propio. El segundo afirma que hay una realidad moral independiente del sujeto práctico, que las cualidades morales son en el fondo cualidades metafísicas, que detrás de nuestros conceptos morales existe una diferencia real y verdadera.

Contra el egoísmo moral de Mandeville Wolfgang Leidhold propone las siguientes tesis a partir de Hutcheson: 1) Hay una fundación objetiva: la virtud como benevolencia es una idea diferente del interés personal, es decir, Hutcheson quiere establecer el sentido moral como el origen de nuestras ideas de virtud, y el amor o benevolencia como la cualidad particular que percibimos en la virtud. 2) Hay un sentido particular: el sentimiento moral, el cual nos lleva a afirmar “lo único que aprobamos moralmente es la benevolencia”, y 3) hay una máxima analítica: la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de personas. Y contra el segundo podríamos afirmar las dos tesis: 1) lo que nos mueve es un deseo o una pasión subjetiva, no la verdad teórica que descubre la razón, y 2) la justificación proviene de la aprobación, que es a su vez resultado de los deseos y pasiones socialmente construidas, no de la razón en su descubrimiento de la verdad en el mundo. Examinaremos primero la cientifización de los sentimientos como respuesta al egoísmo moral.

Si bien Hutcheson difiere de Hume en el énfasis religioso respecto a la moralidad, ambos pensaban que sería posible una “ciencia de los sentimientos”, esto es, introducen el modelo de *investigación empírica* en el ámbito práctico⁴³. El punto de partida es el mismo,

⁴² J. Schneewind. *La invención de la autonomía*. pp. 424-425; véase igualmente la introducción Aaron Garrett al *Essay* (Indianapolis. Liberty Fund, 2002)

⁴³ De ahí que el propio Hutcheson ofrezca una “matemática cristiana del amor”, mientras que Hume pensaba en una ciencia empírica de los sentimientos, ambos se insertan en una *fundamentación* no religiosa y en una plataforma “economista”, es decir, un modelo matemático-político para el análisis de la moralidad. Pero Hutcheson piensa que los modelos cristianos pueden servir para comprender ciertos problemas morales. Véase la primera parte del *Essay* y de Hume el *Treatise*. III, I, 1; véase A. Smith. *The Theory of Moral Sentiments*; igualmente, M. Mori. *op. cit.* pp. 27-30

al indagar cómo es que juzgamos una acción, ya sea censurable o elogiable, lo que hacemos es encontrar la distinción entre virtud y vicio, y este criterio para enjuiciar las acciones no puede provenir del razonamiento deductivo como lo querían ver los racionalistas, sino de alguna impresión, sensación o sentimiento que encontramos en la vida cotidiana.⁴⁴

Comencemos pues con la fundación objetiva: el amor o benevolencia.⁴⁵ El amor o benevolencia es la cualidad que percibimos en la virtud.⁴⁶ Partiendo de un modelo empirista como el de Locke, donde las ideas simples a diferencia de las complejas conforman la objetividad, lo que se pretende es mostrar que el amor es un tipo de idea simple o impresión. La diferencia radica en que para Locke el amor es una idea simple de placer o dolor, esto es, el placer subjetivo de algo que es igual al egoísmo,⁴⁷ para Hutcheson y para Hume lo percibido no es el placer y dolor en los objetos inanimados, sino la ventaja y desventaja del placer y el dolor a través de la percepción en los seres racionales que son capaces de preocuparse por la felicidad de los demás.⁴⁸ Nuestra relación moral con los agentes racionales se da como: a) una percepción moral, esto es, desde la aprobación o censura, y b) desde un deseo, afección moral o pasión, esto es, desde el amor o el odio.⁴⁹ El amor es la idea simple del deseo, pero la diferencia es que este amor de Hume y Hutcheson no corresponde con el sentido carnal del amor (ἔρως), sino con el amor fraternal o caridad (ἀγάπη).⁵⁰

⁴⁴ Hume. *Treatise*. III, I, 1; Hutcheson. *Inquiry* II, I, 1

⁴⁵ Cabe mencionar que si bien Hume utiliza más bien el término “*sympathy*” y “*love*” mientras que Hutcheson también “*love*”, pero en ocasiones “*benevolence*” (Hume la usa menos, uno de los usos se encuentra en las *Enquiries*), ambos se refieren a la cualidad objetiva que ya detectaba Shaftesbury en su concepto de “*social affections*” como aquello opuesto al mero interés egoísta y artificial que sostenía Mandeville. Véase la introducción al *Inquiry* de Wolfgang Leidhold, él cita al menos *affection, intention, sentiment, design, disposition, inclination, motive, determination, instinct*, incluso *passion* como determinaciones para el amor.

⁴⁶ Hutcheson. *Inquiry*. II, II, 2; Hume. *Treatise*.

⁴⁷ Locke, *Essay*, II. XX. § 4.

⁴⁸ Hume. *Treatise*. III, I, 1. Ahí Hume distingue entre impresiones e ideas, las primeras corresponden con la razón, las segundas pueden ser sentimientos, voliciones, etc.; Hutcheson si tiende a llamarlo idea simple. *Inquiry*. Introducción

⁴⁹ Hutcheson. *Inquiry*. Introducción; Hume es quien ocupa el término *passion* o *reflective impressions* para hacer referencia a las impresiones que están mediadas por las ideas, véase *Treatise*. II, I, 1

⁵⁰ Véase la introducción al *Inquiry* de Wolfgang Leidhold.

El segundo punto es el sentido particular: el sentido moral.⁵¹ Si el amor es la fundación objetiva del bien moral, esto es, una impresión, entonces el sentido moral es la fuente de nuestras ideas morales de aprobación y censura. Cuando se percibe el bien *moral* en el acto benevolente del ser racional se produce la aprobación de dicho acto. De manera contraria, lo que se percibe en el bien *natural*, el cual es percibido en el objeto y no en el sujeto, produce un deseo de posesión.⁵² Así, la diferencia es clara: el sentimiento de aprobación tiende a mantener y acrecentar la presencia de la benevolencia, esto es, un interés en los demás que no es egoísta. El propósito de introducir el sentimiento moral es la necesidad de dejar a un lado la idea de que todo sentimiento de amor nos lleva a la posesión y por tanto al egoísmo, pero también, desechar la idea de dar a la razón un lugar determinante motivacional en la moral, pues para Hume y para Hutcheson la razón no mueve, no incita, la razón es inerte.

El siguiente punto es la felicidad, pero quizá sería conveniente abordar el punto del ataque al realismo con los dos punto pendientes y al final regresar a la felicidad, para así tener un panorama general de como entra la razón. Primer veamos el punto del rechazo de la razón como fuente de la moralidad. Tanto para Hutcheson como para Hume, la razón es la facultad de la verdad y la falsedad⁵³, de modo que, la razón se entiende como una capacidad de deducción y demostración, es decir, la razón es razón teórica. La verdad y la falsedad consisten en el acuerdo o desacuerdo, ya sea de relaciones entre ideas, ya sea de cuestiones de hecho.⁵⁴ Sin embargo, en el plano moral las acciones son elogiadas o reprochadas, no verdaderas o falsas, de modo que, o bien las distinciones morales pertenecen a otro ámbito, o bien se debe ofrecer una prueba de que son alguna operación de la razón teórica.⁵⁵ La razón no mueve, las únicas tareas activas que tiene son: el

⁵¹ Wolfgang Leidhold, en su introducción al *Inquiry*, afirma que el término *moral sense* fue usado por primera vez por Thomas Burnet, un alumno de Ralph Cudworth, en sus discusiones con John Locke.

⁵² Hutcheson. *Inquiry*. II, I, 1

⁵³ Hume: "Reason is the discovery of truth or falsehood." *Treatise*. III, I, 1, p. 235; Hutcheson. *Inquiry*. I, I, 1

⁵⁴ Hume. *Treatise*. III, I, 1, p. 235

⁵⁵ Este punto lo trata muy bien Hume al explicar que si el entendimiento se dirige a las cuestiones de hecho o a las relaciones, de la primera resulta absurdo obtener la moralidad, pues de las cuestiones de hecho no hay demostraciones (sólo hay regularidad por inducción). Pero, si se dirige a la segunda se tendría que demostrar que la moralidad consiste en alguna de las cuatro operaciones de la razón (contigüidad, contrariedad, grados en la cualidad y proporciones en la cantidad), pero dado que éstas relacionan tanto objetos animados como inanimados, resultaría absurdo pensar que en los objetos inanimados existiera

descubrimiento de la información y b) el descubrimiento de las conexiones causales. La razón no nos incita a hacer nada, sólo guía teóricamente al descubrir los mejores medios para la obtención de un fin, o para reconocer la conexión casual entre mi deseo y el objeto de deseo.⁵⁶

El otro punto es la distinción entre: a) conocer el principio, y b) conformar la razón a él, es decir, la diferencia entre el principio como guía y como motivo.⁵⁷ Una cosa es *tener* una razón para hacer algo y otra cosa es que *exista* una razón para hacer algo. La primera razón se suele llamar razón interna y al requerimiento de un principio para cumplir con el requisito de estas razones se conoce como requerimiento internalista. En el caso de las razones internas, ellas se deben dirigir a un conjunto motivacional subjetivo, esto es, tiene que ser reconocida por el sujeto y al mismo tiempo hacerlo actuar.⁵⁸ Hume enfatiza es punto, una cosa es que conozcamos el principio moral, pero otra es que uno lo tenga en su conjunto motivacional subjetivo como un motivo para actuar.

Hume dirige su ataque al realismo moral, esto es, a aquellos que suponen una realidad independiente del sujeto práctico y que suponen que existen principios que nos motivan, sin que pertenezcan al conjunto motivacional subjetivo. Hume piensa que el paso del “*is*” al “*ought*”, del “es” al “debe ser”, supone un salto cualitativo que el realista moral no puede justificar. Para Hume la realidad no es independiente de nuestras facultades humanas, lo que tenemos son percepciones, de modo que si la razón “penetra” la realidad y “descubre” la verdad, lo único que tendría que encontrar son o relaciones entre ideas o regularidades (cuestiones de hecho).⁵⁹ El realista moral diría que la bondad y la maldad son propiedades que se encuentra ahí en el mundo, pero esto lo logra al reducir estas cualidades morales a cualidades metafísicas, así no le sería difícil reducir el motivo al principio mismo, pues al descubrir la verdad estamos de facto interesados en ello. Sin embargo, para

moralidad. Hume pone el ejemplo de la destrucción de un “árbol hijo” a un “árbol padre”, y dice que no puede ser lo mismo esto que el parricidio de un hijo a un padre humanos. *Treatise*. III, I, 1. pp. 235-240

⁵⁶ Hume. *Treatise*. III, I, 1, p. 36

⁵⁷ Hume. *Treatise*. III, I, 1, p. 239; Hutcheson habla de razones incitantes y razones justificantes, las primeras demuestran lo que la acción tiene para incitar, las segundas lo que nos lleva a estar de acuerdo con ellas.

⁵⁸ Véase B. Williams. “Razones internas y razones externas” en *La Fortuna Moral*. Traducción de Susana Marín. pp.131-145

⁵⁹ Hume. *Treatise*. III, I, 1, pp. 239-241. El caso de Hutcheson es más complicado y debatido, pues a quienes sostiene que él sostiene un tipo de realismo, véase J. Schneewind. *La invención de la autonomía*. pp. 408, nota 18.

Hume la justificación proviene de la aprobación de una acción moral, es decir, se inserta en una dimensión social que apela a la regularidad. Tener el sentido de la virtud no es *encontrar* que la benevolencia nos place y después *inferir* que es virtud, sino *sentir* un tipo de satisfacción como resultado de contemplar un carácter benevolente. La moral se siente, no se demuestra ni se deduce.⁶⁰

En torno al punto de la felicidad es difícil hacer un rastreo en Hume, pues no dedica una sección específica como sí lo hace Hutcheson.⁶¹ Sin embargo, es altamente probable que se formule en términos del utilitarismo⁶², donde la felicidad es la mayor cantidad de bienestar para el mayor número de personas, pero no entendiendo esto como la mayor cantidad de placer, sino como la mayor cantidad de benevolencia en el mundo.⁶³

Como conclusiones de esta sección podríamos decir: a) la moralidad se refiere al sentimiento, no a la razón, b) la razón se reduce a su labor teórica, c) la felicidad se construye con base en los dos puntos anteriores, la felicidad no es racional, sino que atañe al sentimiento y se entiende como la mayor cantidad de benevolencia para la mayor cantidad de personas.

Ahora, podemos hacer una conclusión general de las dos posturas observando lo que comparten y lo que no. Puntos de encuentro: a) una reducción de la razón a su actividad teórica, b) la felicidad es un tipo de armonía, ya sea ontológica desde la percepción de la perfección, ya sea empírica desde la distribución de la benevolencia a la mayor cantidad de personas. Puntos de distinción: a) el eje central de las distinciones morales, para unos es el sentimiento, para otros es la razón teórica, b) hay una distinción cualitativa entre el principio y el motivo para la acción.

⁶⁰ Hume. *Treatise*. III, II, 1, pp. 242-245

⁶¹ La sección IV del Tratado II de la *Inquiry* se titula: "*Concerning the Importance of this moral Sense to the present Happiness of Mankind, and its Influence on human Affairs.*"

⁶² Recordemos la cercanía de Hume con Smith, esto es, de la economía política, la ciencia empírica y la moral basada en los sentimientos. Bajo esta pista no sería extraño que Hume compartiera una visión cercana a la de Hutcheson y a la de Smith.

⁶³ "...that Action is best, which procures the greatest Happiness for the greatest Numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions Misery". Hutcheson. *Inquiry*. II, III, 8. Aquí se distinguen tres tipos de teorías: a) hedonismo, b) egoísmo moral y c) el utilitarismo. El primero es la identificación de placer y felicidad, el segundo es identificar mis deseos como la felicidad y el tercero toma en cuenta los deseos de los demás.

Ahora todas estas conclusiones son importantes porque permiten observar la primacía del momento teórico en ambos casos. En el caso del Leibniz y Wolff esta primacía supone una subordinación o incluso reducción del razonamiento práctico al teórico y con ello el requerimiento internalista nos compromete con una metafísica como la que ellos ofrecen. El punto es que las razones por las que Kant condenará este tipo de principio a la heteronomía es por su rol primario de la metafísica, esto es, supone una noción sustantiva del bien, el bien se define antes del principio moral, de modo tal que el razonamiento práctico no es otra cosa que un instrumento para descubrir la falsedad en la percepción y con ello un mero rectificador desde el punto de vista de la tercera persona. El bien se define antes y el razonamiento práctico no hace más corroborar lo que ya se presupone, esto es, una versión realista del tipo del racionalismo dogmático, que nos dice que la felicidad es buena, pero al justificar el porqué debemos perseguirla apela a un orden previo al razonamiento. El realista sortea la pregunta apelando a la erradicación paulatina de la percepción difusa del orden, es decir, no habría irracionalidad práctica, sino un mero error cognitivo.

Dado que la distinción de Leibniz entre querer y desear es sólo de grado (mayor o menor claridad teórica), el razonamiento práctico queda reducido a un ejercicio que descubre lo “real” detrás de lo “aparente”, lo claro detrás de lo difuso, la virtud consiste en el paulatino esfuerzo de percibir la “armonía pre-establecida” (establecida por Dios). El hombre virtuoso, (el sabio) reconoce que “nada se hace sin razón suficiente” (G. W. Leibniz. *PNG*. § 7-10). Sin embargo, para Leibniz el sabio se da cuenta no sólo de la necesidad (a través de las causas eficientes), sino de la conveniencia (por las causas finales) con ello no sólo acepta el orden, sino que lo hace alegremente y con ello parecería cumplir el requerimiento internalista. Pero, el problema es que la motivación nace de aceptar la noción sustantiva del bien, es decir, a la pregunta sobre el porqué actuar de tal manera, la respuesta tiene que ser presuponiendo que de hecho así es, y que la motivación es una expresión de la operación del entendimiento.

Por el lado de Hutcheson y Hume parecería que su reducción de la razón a su labor teórica y su distinción entre conocer el principio moral y verse motivado los lleva a negar la función activa de la razón. El problema que parece surgir con este planteamiento es que si

bien parece que explican mejor el motivo, para apelar a conocimiento del principio se tiene que apelar a una noción sustantiva del bien que o bien apele a un modelo causalista, esto es, que lo que debemos hacer es lo que de hecho naturalmente hacemos, o bien a una noción sustantiva del bien basada en un orden previo desde la regularidad establecida socialmente.⁶⁴ En ambos casos la razón sólo descubre lo que de hecho hacemos, si quisiéramos explicar un caso de irracionalidad práctico lo haríamos bajo el supuesto de un error en la percepción, esto es, el agente no reconoció la conexión causal entre su deseo y el objeto del deseo, es pues un error cognitivo.

Todo lo anterior será muy importante porque la posición de Kant es distinta en algunos puntos, sólo adelantaremos que: a) la razón no sólo es teórica, sino práctica, b) esta razón práctica es la fuente de la moralidad y c) la felicidad no es el fin último de la razón práctica.

⁶⁴ Cuando Hutcheson habla de cómo nace el sentimiento moral afirma que el sentimiento de benevolencia es natural como opuesto a voluntario, y que la mejor manera de tener conocimiento de este sentimiento no es apelando a una metafísica compleja, sino lo que “todo el mundo sabe”. *Inquiry*. II, II, 2 y la introducción al *Essay*.

3. La Glückseligkeit en la Grundlegung

Esta sección tiene dos propósitos centrales: a) hacer un rastreo de las diversas formas en las que aparece la felicidad en la *G*, y con ello mostrar que no es un concepto unívoco; y b) mostrar que la mejor forma de entender a la felicidad es como egoísmo racional y c) mostrar cuál es el posible sitio desde el que se han articulado las objeciones más comunes en torno a la felicidad, a saber, que la ética kantiana desecha la felicidad, y se concentra en el deber, esto es, que la ética moderna es una ética del deber, una ética deontológica, que no toma en cuenta la teleología, que no se preocupa por la felicidad.

Este rastreo es importante pues cuando se toma a Kant como uno de los máximos representantes de la deontología se ha logrado internalizar este prejuicio del abandono de la felicidad que hasta la fecha sigue con vida y que alimenta muchos de los debates contemporáneos en torno a la relación entre deontología y teleología.⁶⁵ Pero, ¿se ha esclarecido lo suficiente qué es la *Glückseligkeit* en Kant y qué lugar ocupa en su teoría moral?

En la presente investigación se sugerirán tres vías interpretativas que responden a tres sentidos que puede tomar el concepto de la *Glückseligkeit* en la *Grundlegung*: a) la *Glückseligkeit* como *fin de la naturaleza*; b) como *ideal de la imaginación*; y c) como *dignidad de ser feliz*⁶⁶ que corresponden respectivamente con un hedonismo radical, como un cálculo racional y como parte de un bien más alto.

3.1 Glückseligkeit como fin de la naturaleza

Los objetivos de esta sección son: a) mostrar que la felicidad como fin de la naturaleza (como conservación u obtención de placer) no parece ser la mejor descripción de la felicidad hecha por Kant, así b) la definición de la felicidad no corresponde con un hedonismo radical, sino con un bienestar (entendido como cálculo racional)

3.1.1 Felicidad: fin natural y animalidad

⁶⁵ *Supra.* pp. 2-8

⁶⁶ Dejo pendiente, por motivos de espacio y tiempo dos sentidos más que ya aparecen en la *G*, y son: la *Glückseligkeit* propia como *indirekte Pflicht*, (399/5) y la *fremde Glückseligkeit* como un deber (401/5-10).

La primera vez que aparece el término *Glückseligkeit* dentro de la *Grundlegung* es al inicio del primer capítulo (393/15-16) en la discusión en torno al valor sin restricción de la buena voluntad y el valor relativo de otros bienes, y es definida como *das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit* (el bienestar total y el estar contento). Sin embargo, inmediatamente después, lejos de que apareciera una justificación trascendental del concepto de una buena voluntad o el vínculo analítico entre deber y buena voluntad, Kant nos brinda un argumento teleológico (395-396), que ha despertado no sólo sospecha, sino inclusive irritación en los lectores,⁶⁷ y que define a la *Glückseligkeit* como:

“Ahora, sería en un ser, que tiene razón y voluntad, su **conservación** y **bienestar**, con una palabra su felicidad el único **fin de la naturaleza...**”⁶⁸

La *Glückseligkeit* aparece aquí descrita de una manera distinta de como aparecía líneas más arriba, emerge ligada a los términos *Erhaltung* y *Wohlergehen*, como un *Zweck der Natur*. Pero, ¿cómo es posible que el filósofo crítico ofrezca un argumento dogmático, en sentido kantiano, que ya había criticado con anterioridad en la *KrV*?⁶⁹ Quizá sería conveniente reconstruir el argumento y examinar cómo aparece aquí la *Glückseligkeit*. Para ello tomemos el siguiente orden:

- a) La razón como la facultad más apta para gobernar a la voluntad (394/35-395/3)
- b) El rechazo de la *Glückseligkeit* como el fin verdadero en la naturaleza humana (395/4-27)
- c) La razón como elemento disfuncional en relación con la *Glückseligkeit* (395/28-396/13)

⁶⁷ Para esta definición seguiré de cerca el trabajo de C. Horn. “Kant on Ends in Nature and in Human Agency” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 45-71. Por otro lado hay que hacer notar que el contexto donde aparece este argumento teleológico sigue de la preocupación que tiene Kant en torno al carácter de la moralidad como una *hochfliegende Phantasterei*, una fantasía, una quimera, un producto de la imaginación, de modo que este argumento puede ser considerado como un argumento retórico del tipo de *ad hominem*, y sea un ajuste de cuentas con ciertos teóricos de la época.

⁶⁸ “Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur...”. Mi énfasis. G. 395/7-10 (La traducción es mía)

⁶⁹ Véase Kant. *KrV*. A626/B654. Igualmente en la Dialéctica del juicio teleológico (*KU* § 69-78) criticará la manera de enjuiciar la intencionalidad en la *Zweckmäßigkeit* (conformidad a fines), y precisamente criticará este tipo de argumentos como el que desarrolla en la *Grundlegung*.

- d) El argumento positivo kantiano de la razón como guía de la voluntad (396/14-37)

El argumento que desarrolla Kant es el que sigue. En el afán de disipar las dudas sobre la buena voluntad, de que no sea una mera fantasía, Kant intenta hacer plausible la tesis de que la razón gobierna a la voluntad, o lo que es lo mismo ver la moralidad de la buena voluntad (a). Después, Kant se encarga de negar que la *Glückseligkeit* sea el verdadero fin de la naturaleza humana. Para ello Kant se vale de lo que se suele llamar “el principio de adecuación” (*principle of suitability*)⁷⁰, esto es, las disposiciones naturales de cada ser vivo son las adecuadas para las metas a las cuales dicho ser vivo está destinado. De acuerdo con este principio la *Glückseligkeit* sería el fin natural de los seres humanos. Sin embargo, Kant piensa que no hay suficientes razones para determinar que en efecto así sea. Dado que estamos determinados profundamente por la razón práctica, la *Glückseligkeit* no puede ser el fin real de los seres humanos. Los instintos harían mejor el trabajo de alcanzar la *Glückseligkeit* que la razón. Entonces, o bien la razón está de sobra en los seres humanos, o bien la *Glückseligkeit* no es el fin real del hombre. Pero, como “la naturaleza no hace nada en vano”, Kant sostiene que la segunda opción es la más viable (b).

Inmediatamente después Kant ofrece argumentos en torno al carácter disfuncional de la razón en la consecución de la *Glückseligkeit* mediante el argumento de la misología. Este argumento intenta mostrar que en la gente cultivada hay una tendencia a odiar la razón. Cuando estas personas reflexionan a propósito de su trabajo de cultivación intelectual y lo comparan con su historia de vida, suelen ver como incompatibles ambos caminos, pues el cultivo de la razón, lejos de proporcionar felicidad les ha provocado largas penas. Así, estas personas terminan envidiando a la gente común que se ha dedicado a los placeres sensuales (c). Finalmente, Kant ofrece su conclusión: la verdadera meta de la razón práctica no es servir como medio de algún deseo (su fin natural no es la felicidad), sino producir la buena voluntad (d).

⁷⁰ Como bien lo ve Horn, este principio lo expresa Kant en la *Idee*: “*Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch.*” (La naturaleza no hace nada en vano y no es derrochadora en el uso de los medios para sus fines) (la traducción es mía). Véase Ch. Horn. Kant on Ends in Nature and in Human Agency” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 45-71. Este principio puede verse en el horizonte de explicación estoica a propósito de la naturaleza, implícito en Cicerón (*De Finibus Bonorum et Malorum* III 24-5, 32) y hecho explícito por Diógenes (*Lives of Eminent Philosophers* VII 86) sobre la bondad y sabiduría de la naturaleza..

¿Qué tan convincente es el argumento ofrecido por Kant?, ¿es su definición de la *Glückseligkeit* igualmente convincente?, ¿refleja su verdadera concepción?, ¿es consistente con sus descripciones póstumas en la *Grundlegung*?, ¿es consistente con lo desarrollado en su proyecto crítico antes y después de lo aquí expuesto? La respuesta tentativa es que 1) No es ésta la verdadera posición de Kant, ni en torno a la teleología, ni entorno a la *Glückseligkeit*, pues si bien los términos *Erhaltung* y *Wohlergehen* pueden fungir como elementos de un “fin natural”, no son estos la felicidad, es decir, la felicidad es un “fin natural” pero como tendencia a la humanidad no como tendencia a la animalidad. Para poder justificar lo arriba señalado será necesario esclarecer dos puntos: 1) el argumento es inconsistente con el modo de abordar la teleología por parte de Kant en otros textos y 2) la definición más puntual de la *Glückseligkeit* no corresponde con un hedonismo radical, sino con un cálculo racional⁷¹. En esta sección sólo se desarrollará el primer punto, del segundo se desarrollará sólo la parte del hedonismo como tendencia a la animalidad, será hasta la segunda sección que se abordará la felicidad como cálculo racional.⁷²

⁷¹ Con cierta frecuencia se ha achacado una postura externalista-intencional, al modelo teleológico griego. Esto basado en la interpretación de la “apelación a la naturaleza” como un naturalismo, entendiendo por éste, una postura no cognitivista opuesta al intuicionismo, en la cual los elementos morales son reducibles a elementos no morales (W. Frankena. *Ethics*.) Sin embargo, la apelación a la naturaleza es diferente en cada caso. Si bien en Aristóteles la atribución es más difícil de hacer, y en los epicúreos quizá ni siquiera es posible (véase J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 142-158, 188-200; cf. B. Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*; y T. Nagel. “Review of B. Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*” en *The Journal of Philosophy* 83, pp. 351-360), creo que en los estoicos hay un cierto paralelismo. Si intentamos defender que la apelación a la naturaleza, es apelar a una metafísica biológica del tipo externalista, tendríamos en el caso de los estoicos hay ciertas bases para su atribución aunque con ciertos matices (contra J. Annas. *The Morality of Happiness*. pp. 159-179 siguiendo a J. Schneewind. “Kant and the Stoic Ethics” y John M. Cooper “Eudaimonism, the Appeal to Nature and “Moral Duty” in Stoicism” ambos en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*).

⁷² Dejo pendiente, por cuestiones de tiempo, la defensa del punto del ajuste de cuentas por parte de Kant con sus contemporáneos (Mandeville, LaMettrie y Helvétius); pero, véase el excelente trabajo de M. Forschner. “Guter Wille und Hass der Vernunft” en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Ed. O. Höffe. También es bueno señalar que en esta definición Kant se encuentra entre dos tipos de teleología, por un lado sostiene una teleología intelectualista-objetiva, pero al mismo tiempo una hedonista-subjetiva. Pues admite a) el principio de adecuación, admite que las disposiciones naturales son indicadores de metas naturales, pero admite b) que los humanos están determinados por el instinto a perseguir la felicidad, como satisfacción de deseos. El problema entra cuando Kant asocia la *Glückseligkeit* con *Erhaltung* y *Wohlergehen*, estos últimos se refiere a los bienes primarios provisionales de los estoicos (ἑαυτοῦ σύστασις, *conservatio sui*), se refieren a condiciones objetivas del bien sumo. La sabia y buena naturaleza ha dotado a los animales de instintos iniciales orientados al bien y no al mal, uno de los cuales es la autoconservación, en el hombre se experimenta un instinto similar, pero que se orienta a saber la verdad, y en general, al ejercicio racional de sus poderes de aprendizaje. A medida que el ser humano crece, aumenta la posesión de su poder racional, esto es, actuar por razones (véase, Diógenes Laercio. *Lives of*

La noción de un *Zweck der Natur* es el tema principal de la *KU* en la sección dedicada al juicio teleológico, ahí Kant se encarga de analizar en qué sentido es posible hablar de un fin de la naturaleza. Teniendo en cuenta que *Zweck* es: "...el concepto de un objeto en tanto el primero contiene al mismo tiempo el fundamento de la realidad del segundo"⁷³, de modo que, es necesario un pensamiento que se represente el fin, la naturaleza, o bien tiene pensamiento, o bien hay una inteligencia externa que le da el fin.⁷⁴

Para dar cuenta de cómo es posible explicar un *Naturzweck*, sin que parezca un contrasentido, es decir, sin que se suponga una naturaleza inteligente, Kant desarrolla varias distinciones en torno a la *Zweckmässigkeit*:

a) *subjektive Zweckmässigkeit*: La finalidad subjetiva se refiere a la finalidad sin fin estética, a la posibilidad a priori de las formas bellas.

b) *objektive Zweckmässigkeit*: La finalidad objetiva se refiere a la posibilidad de los objetos, y juzga a la naturaleza como una causa eficiente con propósito.⁷⁵

b.1) *Formal*: La finalidad objetiva formal se refiere a las figuras geométricas

b.2) *Material*: La finalidad objetiva material se refiere a los objetos y su concepto, es una finalidad empírica.

b.2.1) *inner*: la interna se refiere a los seres como *selbstorganisierte*

Eminent Philosophers VII 84-131, traducción de R.D. Hicks; cf. lo dicho por Cicerón. *De Finibus Bonorum et Malorum* III 16-18;). En la *Religion* (672-673) Kant utiliza *Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung* (impulso al sexo y a la conservación) como características de la *Anlage* a la *Tierheit* (animalidad), es decir, de amor a sí mismo que no requiere razón, en cambio la *Glückseligkeit* aparece en la *Anlage* a la *Menschheit*, amor propio físico y racional. Así, Kant está de acuerdo, pero en contra de los Estoicos, pues a) acepta una visión teleológica de la razón, pero b) rechaza la función de la razón como el instrumento para alcanzar la *Glückseligkeit*. Kant se encuentra en el dilema del carácter instrumental y no instrumental de la razón. Véase Ch. Horn. "Kant on Ends in Nature and in Human Agency" en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 47-56; y D. Schönecker und A. W. Wood. *Immanuel Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*. p. 53

⁷³ "der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält" *KU*. 180/31-32 (la traducción es mía)

⁷⁴ Véase las críticas al hilozoísmo y al teísmo *KU* § 72-73

⁷⁵ El punto es la relación entre la causalidad eficiente y la final, y cómo interpretarlas. Una relación donde predomine la final entendida como material relativa frente a la eficiente suele ser atribuida a Leibniz y a los estoicos. En el primer caso la respuesta de Leibniz es el teísmo, y la teoría de la armonía preestablecida. J. Schneewind. "Kant and the Stoic Ethics" en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. parte IV, y *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. pp. 291-321

Wesen (seres autorganizados)

b.2.2) *relativ*: la relativa como aquella cuyo material sirve de medio para otro ser natural posible.

Es bien sabido que Kant afirma que la única forma a priori que tiene el juicio de pensar un *Naturzweck* es la interna, esto es, un fin natural se piensa no desde una intencionalidad externa, desde una naturaleza que otorga fines, sino que el fin de la existencia de tal ser-natural está en él mismo, es decir, no es meramente un medio, sino también un fin-final. De esta forma, se apela a las funciones que le son propias al organismo como ser organizado teleológicamente, sin que esto implique una *explicación* teológico-metafísica, esto es, rechazando, para fines explicativos, una causa inteligente que otorga funciones y fines. La conformidad a fines es un principio del juicio, no del entendimiento, es un principio heurístico que permite orientar la explicación mecánica de la naturaleza, es un principio regulativo, su función es negativa en tanto ofrece límites.⁷⁶

El problema no surge cuando Kant asocia los términos *Erhaltung* y *Wohlergehen* al de fin natural, sino cuando los asocia al de *Glückseligkeit*, es decir, uno podría comprender dichos términos como parte de los seres autorganizados, pero en su tendencia a la animalidad, no en su tendencia a la humanidad.⁷⁷ La conservación es un fin natural del ser

⁷⁶ Véase, *KU* § 61- §68, igualmente véase el apéndice a la Dialéctica de la *KrV*.

⁷⁷ La otra forma de comprender esta teleología es a partir del concepto de οἰκείωσις de los estoicos. Siguiendo la reconstrucción realizada por Cicerón (*De Finibus Bonorum et Malorum* III 16) a propósito de los instintos iniciales con los que la naturaleza ha dotado a los animales, uno de los cuales es la autoconstitución, o autopreservación (ἐαυτοῦ σύστασις) y Diógenes Laercio (*Lives of Eminent Philosophers*. VII. 108 Traducción de R.D. Hicks., desde ahora DL); Cicerón afirma que aquello que los animales humanos recién nacidos hacen inmediatamente a partir del instinto es aquello que “deben hacer”. Continúa su exposición afirmando que las cosas que están en acuerdo con la naturaleza son cosas que deben ser tomadas por sí mismas (*propter se sumenda*). En su desarrollo, los seres humanos dejan de actuar meramente por instinto y comienzan a actuar por razones, pues comienzan a tener control de sus facultades racionales. Actuar bajo estas razones es actuar de manera apropiada, actuar lo que en el lugar de uno es apropiado (es digno de resaltar que lo καθήκον suele ser traducido como “actos apropiados” mientras que los primeros *officia* latinos suelen ser traducidos como “deberes” J. Cooper. “Eudaimonism, the Appeal to Nature and “Moral Duty” in Stoicism” p. 268), es decir, no sólo porque las circunstancias se ajustan bien, y uno obtiene lo que quiere, sino porque esas circunstancias son asignadas por su propia naturaleza y por la naturaleza de las cosas en general. Así, el acto es apropiado no sólo porque la naturaleza lo ha asignado, sino porque la naturaleza actúa en pro de sus criaturas, haciendo que aparezca apropiado desde el punto de vista de la criatura misma. (DL. VIII 108, Cooper, p. 269). Así, todo aquello que perseguimos se hace por

humano en tanto ser viviente, pero la felicidad es un fin de seres que son vivientes y a la vez racionales. Al aceptar esto veremos por qué la felicidad no puede entenderse como un hedonismo, sino como, bienestar, como cálculo racional. Pero veamos más de cerca la tendencia a la animalidad.

En la *Religion*⁷⁸ Kant describe las diferentes tendencias en relación con el “fin”, y define a la tendencia a la animalidad del ser humano en tanto ser viviente (*als lebenden*)⁷⁹ como:

*“La tendencia a la animalidad en los seres humanos se puede colocar bajo el título general de amor-propio físico y meramente mecánico, esto es, de un amor propio en el cual no se requiere razón.”*⁸⁰

Lo más importante que hay que retener es que, 1) la animalidad se refiere al amor propio físico y meramente mecánico, y 2) al parecer, para Kant, la animalidad excluye la

naturaleza, y como la naturaleza es un agente benévolo, por lo tanto, nosotros actuamos por razones y no por meros impulsos implantados, sino porque esto nos aparece como bueno. Teniendo en consideración la importancia de actuar bajo razones, el fin del hombre es vivir de acuerdo con la naturaleza (τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν), o lo que es lo mismo vivir de acuerdo con la virtud (κατ'ἀρετὴν ζῆν). El hombre no vive meramente según la naturaleza, (κατὰ φύσιν), sino de acuerdo con la naturaleza (ὁμολογουμένως τῆ φύσει), es decir, el ὁμολογουμένως implica una separación reflexiva del hombre respecto de la naturaleza (no meramente guiado por el instinto, no meramente κατὰ), pero al mismo tiempo un reencuentro con la naturaleza, una re inserción en el orden de las cosas (el ὅμο lo re-identifica). Vivir ὁμολογουμένως τῆ φύσει es vivir de acuerdo con nuestra naturaleza particular, pero como parte de la naturaleza como un todo (μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεροι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου) (DL VII 87-89). Esto marca la relación de pertenencia del hombre al orden cósmico, vivir ὁμολογουμένως τῆ φύσει significa actuar según la virtud, porque el hombre virtuoso es el mismo hombre que el sabio, uno hombre que “descubre” la verdad en la naturaleza misma. La naturaleza lo ha dotado de razón para que en una labor cognitiva, descubra su lugar en el mundo, y dado que el fin del hombre (la naturaleza) es, como ya se ha dicho, vivir de acuerdo con la naturaleza, la virtud es lo mismo que la felicidad (DL VII 87-89). Así, se puede ver como la visión estoica, si bien no coincide con un naturalismo si parece implicar una teleología externa. La apelación a la naturaleza significaría una metafísica biológica, es decir, una naturaleza que beneficia a los hombres. Esta teleología universal como benefactora parece figurar como un elemento extra-ético, como una premisa del razonamiento práctico (contra Annas. *TMH*. siguiendo a Cooper y a Schneewind) y por lo tanto, coloca a los estoicos del lado del externalismo, esto es, su motivación es extrínseca (B. Williams. *ELP*).

⁷⁸ I. Kant. R. 26

⁷⁹ Recordemos que las otras dos tendencias son a la humanidad como ser viviente y a la vez racional (*lebenden und zugleich vernünftigen*) y a la personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que le sea imputado algo (*vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens*). R. 26 *infra*

⁸⁰ “*Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d.i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird*”. La traducción es mía. Las negritas son mías.

razón.⁸¹ Ahora bien, esta tendencia a la animalidad se presenta de tres formas: a) hacia la conservación de sí mismo (*zur Erhaltung seiner selbst*); b) hacia la reproducción de su especie, a través del impulso al sexo, y a la conservación de la misma, mediante la mezcla con el otro sexo (*zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird*); y c) a la comunidad con los otros hombres a través del impulso a la sociedad (*zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d.i. der Trieb zur Gesellschaft*). Lo rescatable de estas tendencias es que son hechas por “impulso” (*Trieb*), no por inclinación (*Neigungen*), lo que sugiere una especie de inmediatez, donde la razón no participa, es decir, a través del instinto.⁸² Así, los seres humanos, en tanto animales, tendemos por instinto al sexo como procreación, y la comunidad como socialización.

Pero además Kant señala que a cada tendencia pueden agregarse vicios 1) a los de la animalidad corresponde los vicios de la rudeza o brutalidad de la naturaleza (*Laster der Rohigkeit der Natur*), en su más alta desviación como vicios bestiales (*viehische Laster*); 2) a los de la humanidad los vicios de la cultura (*Laster der Kultur*) y en su más alta desviación a los vicios diabólicos (*teuflische Laster*); y de la tercera no hay. Los vicios de la animalidad son la gula, lujuria y salvaje ausencia de la ley (*Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit*) que corresponden negativamente con las tres formas de tendencia a la animalidad.

En la *MdS* (421-428) Kant apunta que la autoconservación en su naturaleza animal es un deber perfecto hacia uno mismo y su contrario es la muerte física voluntaria (*willkürliche physische Tod*). De esta última se puede presentar de manera total o parcial, de la primera es el suicidio, de la segunda hay dos clases, a) parcial material, y b) parcial formal. La primera es directa, sus ejemplos son la amputación, la laceración de órganos; la

⁸¹ Más adelante Kant dirá que la animalidad no tiene por raíz razón alguna, la humanidad la razón práctica, pero al servicio de otros motivos, y la personalidad la razón práctica por sí misma. R. 027

⁸² Kant dice en una nota que entre la disposición (*Hang*) y la inclinación está el instinto (*Instinkt*) y pone como ejemplo, precisamente, el impulso animal a la construcción técnica o el impulso al sexo (*der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht*). La propensión es un predisposición a apetecer un goce (*Prädisposition zum Begehren eines Genusses*), la inclinación supone la familiarización del objeto del apetecer (*Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens*) y el instinto como una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tiene concepto alguno (*welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat*) R. 28. Nota

segunda es indirecta y se define como la disminución de la capacidad del uso físico de las fuerzas, y los ejemplos son precisamente, la gula, la lujuria (aquí no toma el impulso a la sociedad, porque entra en los deberes hacia los demás). La virtud, en este caso, consiste en la perfección física, es decir, la paulatina refinación de estas desviaciones. Así, entrar en la humanidad no es cancelar la tendencia a la animalidad, sino restringir, en la medida de lo posible y conforme a cada una de nuestras capacidades, la posibilidad de estas desviaciones (de ahí que estos últimos sean deberes amplios). En los casos de la lujuria y la gula, la desviación se da porque el placer es el único fundamento de la actividad en cuestión, es decir, no hay una posibilidad de un distanciamiento reflexivo, el vicioso está dominado por las pasiones (de ahí que para Kant estos vicios sean la voluptuosidad y la incontinencia). Por ello la labor de la razón se presenta como es disciplina de las pasiones. Como cultura de la disciplina la razón orienta esta perfección física a una perfección moral.⁸³

Sin embargo, lo anterior muestra una diferencia más profunda y agrega una complicación. ¿Qué pasa con nosotros los seres humanos, en los cuales la tendencia a la animalidad está unida inseparablemente a la humanidad y a la personalidad? ¿Es diferente la manera en cómo se presentan los fines naturales? ¿Si el modelo humano fuera un modelo de causalidad mecánica, como podría ser el vicioso culpable y cómo podría tender a la virtud si está determinado?

Para responder a tales cuestiones retomemos los puntos que quedaron pendientes: 1) la animalidad se refiere al amor propio físico y meramente mecánico, y 2) al parecer, para Kant, la animalidad excluye la razón. De esta segunda podríamos ver dos opciones, si caracterizamos a la animalidad como ausencia de razón: a) se niega que exista intervención alguna de la razón en estos procesos “naturales” y, por tanto, habría una causación inmediata, o b) hay una cierta intervención, pero sólo del entendimiento, como enlace de conexiones significativas, de modo que no sería tan inmediato. Y una tercera opción, aunque no derivada de las anteriores, sería negar que en el hombre sea posible separar la razón práctica de los impulsos.

⁸³ Véase *MdS.* 391-394, igualmente *KU* § 83 [431].

Si aceptamos un modelo de causación inmediata, es decir, que tenderíamos a lo fines sin proceso racional alguno⁸⁴, se ve muy difícil, desde la perspectiva kantiana, cómo es posible que existan casos en los cuáles se niega el fin, esto es, el saber que no estamos determinados por los impulsos.⁸⁵ Por ejemplo, si el impulso al sexo fuera inmediato, no habría una posibilidad mínima de frenar dicho impulso o sustituirlo por el placer, si el impulso a la vida fuera tan fuerte no habría espacio alguno para el suicidio. Lo anterior muestra la existencia de un elemento disfuncional que permite una separación entre el acto y el impulso. Ahora, Kant caracteriza como amor propio físico y mecánico esa tendencia a la animalidad. El amor propio puede entenderse desde el amor de la vida como conservación personal, o bien desde el amor a la especie como la conservación de la misma (reproducción y cuidado), esto es, amor propio como individuo (este hombre), amor propio como ser humano en general (el hombre).⁸⁶ Mi punto es que el modelo de la causación inmediata no es el modelo kantiano, si bien Kant podría estar comprometido con este modelo en lo que respecta a los animales no creo que lo esté para con los hombres.⁸⁷

3.1.2 Felicidad: hedonismo

Lo que sí se ofrecerá en esta última parte es ver si el modelo de la causación inmediata nos conduce a un hedonismo radical. Volviendo al argumento de la *Grundlegung* Kant asociaba la felicidad con los términos *Erhaltung* y *Wohlergehen*. Este último término es precisamente lo que yo considero un hedonismo radical. Si el humano estuviese bajo el esquema de la causación inmediata no tendría la posibilidad de alejarse de aquello que le provocara placer, apenas sintiera el impulso no tendría posibilidad de una distancia reflexiva y estaría inmediatamente causado satisfacer el impulso. En el ejemplo de la reproducción sexual el vicio consiste, según Kant, en la sustitución del objetivo de las

⁸⁴ Para el modelo de causación véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 45-49; 53-79, "The Myth of Egoism" pp. 69-99; "The Normativity of Instrumental Reason" pp. 27-68 ambos en *The Constitution of Agency*.

⁸⁵ Acoto bien que la explicación es difícil desde la explicación kantiana, lo cual no niega la posibilidad de otras explicaciones, que parten de otros supuestos. Véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 45-49; 53-79, "The Myth of Egoism" pp. 69-99; "The Normativity of Instrumental Reason" pp. 27-68 ambos en *The Constitution of Agency*.

⁸⁶ Véase *MdS*. § 6-7; *KU* § 64-65

⁸⁷ Esto será justificado en la siguiente sección cuando se aborde las inclinaciones, las cuales incluyen la familiarización con el objeto del apetecer. Para un rechazo del modelo causal con los animales véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 81-109

facultades sexuales, que es la reproducción, a uno que no es su objetivo que es el placer. El vicio es placer carnal (*Fleischeslust*) es la ausencia castidad (*Unkeuschheit*) y este vicio de sustituir los objetivos es no-natural (*Unnatürlich*); por otro lado, la virtud es la castidad (*Keuschheit*)⁸⁸.

Sin embargo, si el placer es el contrapunto de la reproducción no se puede diferenciar de las decisiones a no reproducirse por otros motivos (no querer que un hijo venga al mundo, porque interfiere con los planes de vida, porque es un lugar inseguro, etc.), es decir, motivos que contengan razones. Desde esta perspectiva, la razón sería, lo que Kant negaba, un elemento disfuncional, en la medida en que interrumpe los procesos “naturales”, sería lo más no-natural, en la medida en que corta estos fines naturales. ¿Pero cómo explicar los fenómenos de la incontinencia, esto es, del que no tiene *suficiente* distancia reflexiva en una y otra perspectiva? Mi punto es Kant no puede apelar al modelo de la causación, pues dejaría ininteligible el caso del incontinente, no tendría distancia reflexiva alguna. Sería, como ya lo explicamos con anterioridad, una causación inevitable, sería un hedonismo radical en la medida en que no podría elaborar plan alguno de vida, no podría ver su vida como un todo, pues siempre estaría en la satisfacción del momento.⁸⁹

Pero inclusive en este nivel es necesaria la intervención de la razón al menos como enlace causal de significados, sino ¿Cómo sería posible identificar los objeto de placer y displacer, si no existiera memoria y conceptos? ¿Cómo podría identificar que ese objeto es un objeto placentero? Por ello, no es raro que Kant diga que en la tendencia a la humanidad hay razón *práctica*, pero al servicio de otros motivos. Así, cuando dice que en la tendencia a la animalidad no hay razón, no significa que no esté presente el entendimiento⁹⁰, sino que no hay razón práctica. Kant podría aceptar que es necesario un conocimiento causal de significados, un principio de enjuiciamiento, una guía, la razón como instrumento que

⁸⁸ *MdS.* § 6 *supra*.

⁸⁹ Es quizá la tradición cirenaica la única que tiende este tipo de hedonismo en la tradición griega, pues no aceptan la noción de un fin último, y por ende la noción de un plan de vida. Más adelante se observará como Kant hace frente a este tipo de concepciones que quizá corresponde con algunos teóricos franceses de herencia cirenaica. Véase J. Annas. *TMH. passim*, para la relación entre la tradición cirenaica y el hedonismo francés véase Düsing. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie” en *Kant-Studien*, 62:1, 1971, pp. 5-42; y Caroline Sommerfeld-Lethen. *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*.

⁹⁰ “die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare” R. 28

presenta los medios, pero no basta, hace falta un principio de ejecución, esto es, que el motor de la acción se dé en la razón misma⁹¹

Así, lo más plausible es pensar que el modelo kantiano debe ser uno en el cual los dos extremos (la animalidad y la personalidad) son inalcanzables en su totalidad, es en la humanidad donde confluyen ambas. Si bien hay una relación jerárquica, no puede ser separada ninguna de las tres en el caso de los seres humanos. La diferencia en los tres grados la establece la influencia de la razón práctica, la suficiencia con la que ella nos manda.⁹²

Aunque la conclusión anterior requiere mirar más de cerca la humanidad y la personalidad, podemos contentarnos con las conclusiones de esta sección. Si bien la conservación conforma un fin natural: a) es muy difícil definir a la felicidad como conservación y bienestar (como hedonismo radical), b) es muy difícil sostener incluso la existencia de un hedonismo radical en Kant.

3.2 *Glückseligkeit* como ideal de la imaginación

La sospecha de que la *Glückseligkeit* no es un *Naturzweck*, como conservación o hedonismo radical y más bien es una idea, un ideal o un fin humano, pero entendido como

⁹¹ Véase Kant. *Reflexionen*. XIX, 112 (Nr. 6619)

⁹² Por ello Kant debe tratar las disposiciones al mal como fenómenos parasitarios, como carencia de bien. La fragilidad (*Gebrechlichkeit*), la primera de las disipaciones, se describe como falta del cumplir "*Tengo el querer pero el cumplir falta*". (R. 30), el incontinente por supuesto que sabe (realiza conexiones de significados) lo que le place, aunque sea de manera distorsionada, pero lo que tiene es debilidad en la voluntad, le hace falta el principio de ejecución. El paralelo puede trazarse al margen de la cercanía y diferencias entre Leibniz, los estoicos y Kant. En efecto, los dos primeros suponen a) un determinismo que rechaza el fatalismo, b) la virtud tiene una función cognitiva acerca de la constitución del universo (sabiduría=virtud), c) los deseos están abiertos al acuerdo o desacuerdo con la virtud, d) la conciencia de nuestra participación en el universo nos otorga armonía interna, esto es, el enlace conceptual entre saber teórico-virtud-felicidad. La oposición entre los dos primeros es básicamente la introducción de Leibniz de la armonía preestablecida a partir de un Dios que actúa bajo el principio de razón suficiente. Dios es movido por su conciencia de la bondad de las opciones, antes de que escoja entre las ellas, esto es, su rechazo del voluntarismo. Kant se aleja de ambos al conceder el determinismo sólo desde el punto de vista teórico, es decir, niega el uso de enunciados teóricos para establecer la libertad, así, nuestros fundamentos para creer en un mundo racionalmente ordenado tienen bases morales. Pero, a pesar de estar de acuerdo con Leibniz en negar el voluntarismo, la manera de proceder no puede concluirse a partir de las decisiones de Dios para crear el mejor de los mundos posibles (su rechazo de la metafísica racional). La teodicea, en todo caso, surge como corolario del razonamiento práctico no como una premisa, esto es, su posibilidad se establece desde el juicio reflexionante. Véase I. Kant, *Reflexionen*. J. Schneewind. "Kant and the Stoic Ethics" en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. parte IV; cf. J. Annas. *TMH*. pp. 440 y ss.

un cálculo racional egoísta, la liga con la racionalidad práctica y con el concepto de humanidad. Los propósitos de esta sección son: a) ver que la definición de felicidad se ajusta mejor como un “fin natural”, pero como *fin real*, como un fin del hombre en su tendencia a la humanidad, y b) esta definición se acerca a un cálculo racional egoísta, no a un hedonismo radical; y c) este cálculo racional se entiende mejor como un ideal de la imaginación.

3.2.1 Felicidad: *fin real* y humanidad

Oigamos como Kant define a la *Glückseligkeit*:

“El bienestar total y el estado de contento, bajo el nombre de felicidad”⁹³

Y más adelante la define como:

“Suma de la satisfacción, todas bajo el nombre de felicidad.”⁹⁴

Lo primero que hay que hacer notar es el uso de vocabulario sensualista en las definiciones. Kant usa *Wohlbefinden*, *Zufriedenheit*, *Befriedigung*⁹⁵, lo cual ha llevado a

⁹³ “...das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit” “El bienestar total y el estado de contento, bajo el nombre de felicidad” La traducción es mía. G. [393/15].

⁹⁴ “Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit” Mi traducción. G. [399/11]. Más adelante hablará de *ganze Befriedigung* [405/7]. La famosa definición de la *KrV*: *Befriedigung aller unserer Neigungen*, en el grado como *intensive*, en la multiplicidad como *extensive*, y en la duración como *protensive* [B834] y en la *KpV*: *Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die Ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist Glückseligkeit*. [23]. No hay que olvidar que no siempre fue esta concepción la que sostuvo Kant. En el periodo pre-crítico Kant defendía una suerte de eudemonismo fundado en una concepción de la *Vollkommenheit* (perfección), “...so wird der unsterbliche Geist, von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreiet, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuß der wahren Glückseligkeit finden.” (...será liberado el espíritu inmortal de la dependencia de las cosas finitas y encontrará el deleite de la verdadera felicidad en la comunidad con el ser infinito). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. I, 322 (la traducción es mía) véase igualmente las *handschriftlicher Nachlässe* de Antropología correspondientes a 1777 (AA, BXV). Las referencias son tomadas de C. Horn. “Kant on Ends in Nature and in Human Agency” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Methaphysics of Morals*. pp. 47-56 véase también D. Schönecker und A. W. Wood. *Immanuel Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*. pp. 66-67

⁹⁵ Es importante hacer notar la diferencia entre cuatro adjetivos: *Glücklich* (feliz), *Zufrieden* (contento), *Befriedigt* (satisfecho) y *Vergnügt* (deleitado). *Befriedigung* y *Zufriedenheit* señalan el estado en el cual no se tienen más deseos que quieran ser satisfechos, pero el primero se refiere a un estado pasajero y el segundo a un estado más duradero donde no interrumpe deseo nuevo alguno. Así, uno puede decir de un *Wunsch* (deseo), una *Begierde* (apetito), o *Laidenschaft* (pasión) que es *befriedigt*, pero sólo un *Herz* (corazón) o una *Seele* (alma) puede ser *zufrieden*. Por su parte *glücklich* y *vergnügt* señalan el “*genuss eines Gegenstandes*”

algunos autores a señalar a esta concepción kantiana como una teoría hedonista-subjetivista de la *Glückseligkeit*. En este tipo de teoría se pone a la base del deseo el placer y se apela a una teleología personal, es decir, dependiente de la actividad humana.⁹⁶ Creo que hay suficientes elementos para sostener que tiene un vocabulario sensualista, pero también hay que señalar que eso no implica un hedonismo radical.

Kant afirma que la *Glückseligkeit* es la *Summe der Befriedigung* o *ganze Zufriedenheit*, es decir, la *Glückseligkeit* no es la satisfacción inmediata, no es la satisfacción de este o aquel deseo, sino la “suma” de las satisfacciones, una suma en la cual es posible tener un estado de *zufrieden*, un estar contento en plenitud. Lo que se busca es un estado de *zufrieden*, de estar contento, es decir, se dirige al estado que radica en el sujeto, esa satisfacción busca la maximización. Si bien Kant no habla aquí de maximización parece suponerla de algún modo en la definición ya citada de la *KrV*: la satisfacción de todas las inclinaciones, en el grado de manera intensiva, esto es, la intensidad del deseo, la fuerza con que se presenta; en la multiplicidad como extensiva, es decir, se dirige a la mayor cantidad de elementos posibles, y en la duración como protensiva, que perdura a lo largo del tiempo.⁹⁷ Lo que se busca es un estado total en el cual los múltiples deseos con la mayor cantidad de intensidad son satisfechos a lo largo del tiempo. Sin embargo, para buscar ese máximo, es necesaria otra cosa.

Si recordamos un poco en la *KpV* Kant critica a todos los principios que él llama empíricos porque presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad. Dado que el fundamento determinante del arbitrio (*Willkür*) consiste en la concepción del objeto y su relación con el sujeto, esta relación con el sujeto es el placer en la realidad de un objeto (*Lust an der Wirklichkeit eines*

el deleite de un objeto, pero la diferencia es que ambas requieren de tener *Bewusstsein* (conciencia). La diferencia es que la segunda se refiere a una *rohe und wilde Freude* (alegría tosca y salvaje) y la primera a *höhere Vergnügen* (deleites más altos), estos últimos son pues, placeres de hombres cultivados. Véase J. Eberhards *Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache* [1910], bajo la entrada *Glücklich*.

⁹⁶ La contraria sería una intelectualista-objetivista (como la de los estoicos), donde se apela a una teleología natural. Véase T. Irwin. “Kant’s Criticisms of Eudaemonism” en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Eds. S. Engstrom y J. Whiting. p. 66-67; y Ch. Horn. “Kant on Ends in Nature and in Human Agency” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 66-69.

⁹⁷ Pero si usa *Máximo de bienestar* en la *G*.

Gegenstandes)⁹⁸ y debe suponerse como condición de posibilidad de la determinación del arbitrio. Más adelante Kant afirma que todos los principios prácticos materiales pertenecen al principio del amor propio (*Prinzip der Selbstliebe*) o la felicidad.⁹⁹

Ahora, el placer proviene de la representación de una cosa, en cuanto se presenta como fundamento del deseo, se funda por tanto en la receptividad (*Empfänglichkeit*) del sujeto, pertenece al sentido (*Sinne*), pero a diferencia de la representación del entendimiento, que también se dirige al sujeto, en el primero se hace mediante sentimientos (*Gefühlen*) y en el segundo mediante conceptos (*Begriffen*)¹⁰⁰. Así, se tiene las siguientes definiciones:

*“El placer, por consiguiente, es práctico sólo en cuanto la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear. Pero en un ser racional la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia, es la felicidad, y el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio es el principio del amor propio.”*¹⁰¹

Podemos reconstruir la definición de la siguiente manera: el sentimiento de placer (*Gefühl der Lust*) es aquella relación del sujeto con la representación de su objeto, en la cual aquello que place mediante los sentidos en la sensación (*das Angenehm*) queda absolutamente del lado del sujeto, sin constituir la representación misma del objeto o conocimiento alguno. Pero en un ser que posee conexión de significados (percepción y memoria) y además puede proyectar hacia el futuro, este placer se introduce a lo largo de su

⁹⁸ KpV. 21

⁹⁹ *Ibid.* 22

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ “*Sie ist also nur so fern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe*”. KpV. 22 (traducción de Dulce María Granja). Nótese que la felicidad aquí no es un principio, sino la conciencia, el principio es el del amor-propio, la comparación es, en todo caso, entre principios, *Prinzip der Selbstliebe - Prinzip der Sittlichkeit*, (o también entre el bien físico - bien moral; fin físico - fin moral; *Glückseligkeit - Tugend*) y no felicidad y moralidad. Lo que dicta el principio del amor propio es la subordinación de la virtud bajo la felicidad, lo que dicta el de la moralidad es a la inversa. En ambos casos el sujeto en cuestión es responsable del ordenamiento, el sujeto decide bajo un principio u otro.

vida (la conciencia del agrado que lo acompaña toda su existencia). Esta conciencia, que tiene en cuenta lo pasado y lo futuro, lo obliga a realizar un fin que articule y ordene todo ese agrado, este fin es la felicidad. Al principio que ordena que este fin funja como fundamento del arbitrio es el principio del amor propio.¹⁰² Lo que hay que extraer de todo lo expuesto arriba son dos cosas: a) hay una relación entre el placer como sensación de agrado y la *Glückseligkeit*, pero b) esta relación esta mediada por la razón como organización y mediación, y c) el principio que ordena la felicidad como determinación del arbitrio es el principio del amor propio.

El punto clave para entender lo anterior es ver que significa esta “conciencia”. Mi posición al respecto es que das *Bewußtsein eines vernünftigen Wesens* funge como la posibilidad de un *fin humano*, un fin del hombre. La felicidad no es un fin humano que le da la naturaleza, sino un fin de su *naturaleza humana*, un fin en virtud de su humanidad, esto es, como ser viviente y racional.¹⁰³ Kant define tendencia a la humanidad, como ser viviente y a la vez racional, de la siguiente manera:

*“Las tendencias a la humanidad pueden ofrecerse bajo el título general de **amor propio**, ciertamente **físico**, pero a la vez **comparativo** (pues para ello se requiere razón); esto es, sólo juzgándose en comparación con los otros como **feliz** o **infeliz**”*¹⁰⁴

¹⁰² Sería conveniente traer a la mesa algunas definiciones de la *KU*: *Gefühl* (sentimiento): “...was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann”(lo que siempre permanece meramente de manera subjetiva y no puede en modo alguno constituir representación alguna del objeto)(206); *Empfindung* (sensación):“...die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität)”(la representación de una cosa [a través de los sentidos, como una receptividad perteneciente a la facultad de conocer]) (206); *Angenehm* (agrado): “Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt.”(Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación)(205). Las traducciones son mías.

¹⁰³ En este punto no hay evidencias textuales de que Kant sostenga que la *Glückseligkeit* sea un *Zweck*, sin embargo, más adelante señala: “Glücklich zu sein, ist notwendig das **Verlangen** (mi énfasis) jedes vernünftigen aber endlichen Wesens” (Ser feliz es necesariamente el **anhelo** de todo ser racional, pero finito). *KpV*.25 (la traducción es mía). Este *Verlangen* (deseo o anhelo, pero quizá equivalente a *Absicht* “propósito”) creo que puede ser, si bien sugerido por las inclinaciones, mediado por la razón, de modo que se establece como fin, y no es una “tendencia natural”, pues ya se ha desechado la teleología objetiva externa y la idea de la *Glückseligkeit* como *Zweck der Natur*. Pero esto se justificará cuando se aborde en la *Grundlegung* donde Kant si habla de la *Glückseligkeit* como *wirklicher Zweck*.

¹⁰⁴ “ Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen” R. 27. Mi traducción, mi énfasis.

Lo que hay que retener son dos cosas: a) es un amor-propio físico, pero también es racional, en la medida en que la racionalidad compara (el contraste con la animalidad es que es un amor-propio meramente mecánico); y b) lo que se compara es el estado de felicidad. Ahora, esta tendencia a la humanidad se muestra como una “inclinación” a presentarse frente a los otros como poseyendo valor, un valor que lo otorga la igualdad (*Gleichheit*), esto es, negativamente, al no considerar a nadie como superior a uno. Los vicios son vicios de la cultura y en el más alto grado vicios diabólicos (*teuflische Laster*). Los vicios de la cultura son los celos y rivalidad, en su más alto grado la envidia, la ingratitud y la alegría del mal ajeno. Es importante señalar que este grado más alto de malignidad Kant lo presenta como la idea de un máximo de mal (*Idee eines Maximum des Bösen*).¹⁰⁵

La humanidad ¹⁰⁶ señala a aquel ser que actúa bajo la representación de fines¹⁰⁷. En la cita anterior la humanidad se presenta como principio del amor propio físico y comparativo ¿En qué radica la diferencia? ¿Qué es este amor propio? En la *MdS* Kant dice: “La facultad de darse, de manera general, cualquier fin es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)”¹⁰⁸ El principio de amor propio es físico en la medida en que los impulsos (*Triebe*) de la animalidad se nos presentan por el instinto, por ello son mecánicos, pero la diferencia es que en la humanidad estos impulsos son racionalizados y presentados en un fin, esto es, en el trabajo comparativo de la razón. Kant dice que la inclinación a la igualdad, es decir, a compararse con los otros, es característico de la humanidad. Cabe recordar que, como ya se señaló, la inclinación supone la familiarización con el objeto del apetecer (*Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens*) y el instinto como una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tiene concepto alguno (*welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat*). Así, uno puede tener un impulso al sexo, pero uno

¹⁰⁵ R. 27

¹⁰⁶ Cabe señalar que *Menschheit*, *Mensch*, *vernünftiges Wesen*, *vernünftige Natur*, son términos equivalentes. Todos los términos anteriores tienen en común que suponen la noción de fin, y por fin se entiende aquello que sirve a la voluntad de fundamento objetivo para su autodeterminación [G.427/20].

¹⁰⁷ Otra definición de fin es la que aparece en la *KU*: “*der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält*” [181]

¹⁰⁸ *Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)*. *MdS*. [392] (mi énfasis).

tiene inclinación a tener sexo con personas de determinadas características. La inclinación supone un trabajo repetido de conexión de significados, esto es, a re-conocer ese objeto de goce como “objeto de goce”.¹⁰⁹

¿Esta tendencia a la humanidad cancela nuestra tendencia a la animalidad? No. En la tendencia a la humanidad la razón modifica la manera en cómo se nos presenta la animalidad, es decir, cómo nosotros los seres humanos, hacemos lo que hacemos. La conservación y la reproducción son formas básicas del ser humano como ser viviente (como animal), la racionalidad no es una etapa superior en el sentido de que cancela la más básica, sino que modifica la manera en como la percibimos, es una etapa más compleja. Si bien en la tendencia a la animalidad uno tiende a la autoconservación y a la reproducción, la racionalidad modifica la manera en cómo lo percibimos, y modifica la manera en cómo llevamos a cabo nuestras actividades. Así, uno puede en efecto, desde la tendencia a la animalidad realizar actividades como crear sitios para refugiarse, cuidar a los hijos, traer comida, jugar, tener relaciones sexuales, etc., pero la forma en como lo hacemos es diferente debido a la razón. Pero además, la razón crea actividades que no estaban en la animalidad, tales como contar chistes, estudiar, hacer esculturas, hacer filosofía etc.¹¹⁰ Por eso, la humanidad, como ya se dijo, es la facultad de darse fines, y el fin que articula todos estos fines es precisamente la *Glückseligkeit*.

En la *Grundlegung* Kant define la *Glückseligkeit* en relación con los imperativos de la siguiente manera:

“Se puede, entonces, suponer un fin como real para todos los seres racionales (en la medida en que estos seres están sometidos a los imperativos), esto es, un propósito que no pueden meramente tener, sino que se puede suponer con toda seguridad, que poseen en virtud de una necesidad de su naturaleza, y este propósito es la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para la prosecución de la felicidad se llama asertórico.”¹¹¹

¹⁰⁹ Kant también define inclinación como: un deseo que se ha vuelto costumbre (*habituellen Begierde, concupiscentia*) R.028

¹¹⁰ Véase C. Korsgaard. “Aristotle’s Function Argument” en *The Constitution of Agency*. pp. 140-143

¹¹¹ “Es ist gleichwohl **ein** Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß

Lo más evidente en la definición es que la *Glückseligkeit* es un *fin*, es un *wirklicher Zweck*, y dado que el fin es el concepto de un objeto en la medida en que el primero constituye la realidad del último, la felicidad es el fin real de los seres humanos. La distinción entre fin posible y fin real, se refiere a la categoría de modalidad, es decir, establece la relación con el sujeto, así, los imperativos hipotéticos expresan que la acción o el fin es posible o real, que un fin le aparece al sujeto como posible o imposible; existente o no existente¹¹². La felicidad es un fin real en la medida en que le aparece a todo sujeto racional en virtud de la necesidad de su naturaleza, esto es, en virtud de su estatus de ser finito racional - sensible.¹¹³

Si bien la racionalidad establece fines, algunos de ellos sólo son fines posibles; yo puedo tener como fin estudiar filosofía, ser un gimnasta, tener dinero, etc., pero puede ser que otra persona no los tenga, el fin es posible porque no es compartido por todos los seres racionales. Este punto es crucial. La felicidad es real para todo ser racional, pero dotado de sensibilidad. Así, uno puede observar por qué la felicidad es fin racional, pero sugerido por el impulso.¹¹⁴ La *Glückseligkeit* es un fin real porque le aparece necesariamente a todo sujeto, esto es, se nos presenta como un fin que incluye y articula todos los fines posibles, que a su vez se inserta en un fin general.

haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist assertorisch." G. 415/28-35. (Mi traducción)

¹¹² De las categorías la de *Möglichkeit-Unmöglichkeit; Dasein-Nichtsein; Notwendigkeit-Zufälligkeit*. KrV. A180/ B106. Que corresponden con los juicios: *Problematische, Assertorische, Apodiktische*. KrV A70/B95.

¹¹³ Creo que pese a que la palabra compuesta es *Naturnotwendigkeit*, literalmente necesidad natural, esto podría llevar a equívoco y pensar que es un *Zweck der Natur*, cosa que ya se negó, de modo que es mejor "a la necesidad de su naturaleza", es decir, en virtud de su pertenencia a lo sensible y a lo racional. Esto se puede entender en el contraste que Annas (*TMH*. pp. 142-158) realiza a propósito de la distinción en Aristóteles entre "*nature*" y "*mere nature*". La primera aparece como parte de una teleología en la cual la naturaleza otorga fines, es decir, una naturaleza intencional, la segunda apela, más bien, a la "naturaleza humana", es decir, a partir del argumento de la función. La función característica del hombre en tanto tal, es la actividad racional, (frente a la nutrición y la sensación) entonces tiene fines en virtud de su naturaleza racional. El primer sentido de naturaleza parece corresponder más bien a los estoicos. Para la relación entre Kant y Aristóteles véase C. Korsgaard. "Aristotle's Function Argument" en *The Constitution of Agency*. pp. 129-150

¹¹⁴ La inclinación no nos determina, ya hemos visto que la teleología objetiva-subjetiva es un contrasentido en la plataforma discursiva kantiana, las inclinaciones no determinan fines, la única fuente de fines es la razón, la razón es la facultad de los fines (*MdS*.392), las inclinaciones presentan opciones, pero sólo nosotros como seres racionales las hacemos nuestros fines.

Pero aun no se ha esclarecido ¿Por qué la es *Glückseligkeit* un *ideal de la imaginación*? ¿Cómo entra aquí el cálculo racional? ¿Qué función tiene la razón? ¿En qué sentido es egoísta el amor propio? Responderemos primero a las tres últimas cuestiones.

3.2.2 Felicidad: Cálculo racional y egoísmo

Recapitulando, hemos visto que es muy difícil pensar que a) la *Glückseligkeit* sea un fin en la tendencia a la animalidad y llegamos a la conclusión de que b) es un fin en la tendencia a la humanidad, en tanto es un ser viviente y racional. Sin embargo, no ha quedado claro por qué es un cálculo racional, qué función cumple la razón y porqué es egoísta. Oigamos, pues, lo que Kant dice:

*“La causa de esto es: que todos los elementos pertenecientes al concepto de felicidad, son totalmente empíricos, esto es, deben ser tomados prestados de la experiencia, y que para la concepción de la idea de la felicidad es necesario un todo absoluto, un **máximo de bienestar**, tanto en mi situación actual, como en mi situación futura.”*¹¹⁵(...) *“Porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que se basa meramente en principios empíricos.”*¹¹⁶

Si recordamos un poco, la diferencia entre una *Idee* y un *Ideal* radica en que la primera es un concepto de la razón, pero que a diferencia de los conceptos, no le

¹¹⁵ *“Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein **Maximum des Wohlbefindens**, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist.”* La traducción y el resaltado son míos. G. 418/5

¹¹⁶ *“weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht...”* La traducción es mía G. 418/15-419/5. Está también la definición de la KU: *“Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert, und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen”* (El concepto de la felicidad no es uno tal que el hombre lo abstraiga de sus instintos, tomando la animalidad que reside en él, sino que es una mera idea del estado, una idea que el hombre intenta hacer adecuada a aquel estado mediante meras condiciones empíricas (lo cual es imposible.) Él se la bosqueja y, por cierto, de maneras tan distintas a través de su imaginación, los sentidos y el entendimiento. Pero tan a menudo cambia esa idea el hombre, que la naturaleza, estuviera inclusive subordinada a su arbitrio, no podría concebir de ninguna manera ley determinada, universal y completa, para concordar con ese concepto titubeante, e igualmente con su fin, el cual se supone de manera arbitraria por cada uno) KU. [430]

corresponde intuición alguna, no se puede encontrar un fenómeno en el que se pueda representar *in concreto*. Las ideas de la razón son, la inmortalidad del alma, la libertad y Dios. El *Ideal* por su parte no es la idea *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular determinable únicamente por la idea. Ideales son, por ejemplo, el ideal del sabio. Ideas son la virtud y la sabiduría, un ideal el sabio, es decir, el sabio es un ser que sólo existe en la mente, pero que es totalmente congruente con las ideas de la sabiduría y la virtud.¹¹⁷

No obstante, hay ideales de la razón e ideales de la imaginación. Los primeros intentan determinar de manera completa lo que son en tipo, y no tiene poder creativo (no reifican nada), sino solamente práctico, son pues, la posibilidad de la perfección de determinadas acciones (*Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen*). Según a Kant los conceptos morales tradicionales no son conceptos racionales puros, pues contienen elementos empíricos (placer y displacer). Las ideas ofrecen la regla (*Regel*), los ideales el modelo (*Urbilde*). Los ideales sirven para enjuiciarnos a nosotros mismos y así poder mejorar. Por su parte, un ideal de la sensibilidad o la imaginación¹¹⁸ se define como monograma, objeto que se integra a través de diversas experiencias.¹¹⁹ La hipótesis que surge en este contexto es que un *ideal de la imaginación* (suponiendo que un ideal de la imaginación es un ideal estético) es la idea *in individuo* de una *idea estética* y la razón tiene una función prudencial, pero esta prudencia o sagacidad se orienta de manera egoísta. Explicaremos primero el papel de la razón como prudencial en un cálculo racional y luego su relación con el egoísmo, teniendo estos dos elementos completos podremos regresar al ideal de la imaginación.

En los fines posibles la razón funge como instrumento, es decir, nos dice que debemos tomar los medios para ciertos fines, pero ello supone un trabajo del entendimiento

¹¹⁷ KrV. A567/ B595. Igualmente las definiciones de la KU: *Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens* (Idea significa únicamente concepto de la razón y el ideal la representación de un ser singular como adecuado a una idea) (232). La traducción es mía.

¹¹⁸ Kant usa el término *Ideal der Sinnlichkeit*, para este segundo tipo de ideal, aunque dice que no puede ser tomado literalmente. La razón para ello, pienso, radica en que la sensibilidad como pasividad, no puede generar cosa alguna, la facultad que, en todo caso, genera es la imaginación (Véase el esquematismo B175, B179)

¹¹⁹ KrV. A567/ B595-A571/B599

como enlace de significados; si mi fin es bajar de peso y el medio el ejercicio, la razón, en tanto entendimiento, tiene que ofrecerme la conexión significativa entre el fin y el medio. Debo saber que bajar de peso es reducción del tejido adiposo, y además debo saber que hacer ejercicio es una manera de bajar el tejido adiposo, por lo tanto, yo sé que hacer ejercicio es un medio para bajar de peso. El entendimiento establece el significado del fin, el significado del medio y su conexión causal (la premisa mayor de un silogismo práctico). Pero además la razón en tanto práctica, debe ordenarme que tome los medios para los fines. Así, quiero bajar de peso (premisa menor), sé que hacer ejercicio es un medio para bajar de peso (premisa mayor), por lo tanto, hago ejercicio (conclusión). La razón práctica es el enlace entre “creencia - volición” y “acción”, entre las premisas y la conclusión, pero la conclusión es una conclusión práctica, no sólo lógica, pues es necesario tomar en cuenta la actitud favorable por parte del agente.¹²⁰

Pero la felicidad no es un fin posible, sino un fin real, ¿qué lugar ocupa la razón? En la *G* Kant dice hay tres principios prácticos a) reglas de habilidad (*Regeln der Geschicklichkeit*), b) consejos de sagacidad o prudencia (*Ratschläge der Klugheit*) c) mandatos de la moralidad (*Gebote der Sittlichkeit*), o bien se pueden ver de la siguiente manera; 1) técnicos relativos a la técnica o arte, (*technisch [zur Kunst]*), 2) pragmáticos relativos al bienestar (*pragmatisch [zur Wohlfahrt]*), 3) morales relativos a una relación libre, o a las costumbres (*moralisch [zum freien Verhalten, zu den Sitten]*). Kant afirma que su diferencia radica en el grado de fuerza en el mandato para con la voluntad. Incluso señala que los consejos de prudencia no son realmente imperativos, en tanto mandatos (*praeepta, Gebote*), sino consejos (*consilia, Anrathungen*), pues estos últimos, son precauciones (*Vorsorge*) destinadas a asegurar la prosperidad general. La *Klügheitsregel* aconseja (*räth*) lo que hay que hacer si queremos ser partícipes de la felicidad, el *moralisches Gesetz* ordena (*gebietet*) cómo debemos comportarnos sólo para ser dignos de

¹²⁰ Véase C. Korsgaard. “The Myth of Egoism” pp. 69-99; “The Normativity of Instrumental Reason” pp. 27-68 ambos en *The Constitution of Agency*; igualmente véase D. Davidson. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Traducción de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés. pp. 107-129, y D. Velleman. *How We Get Along*. pp. 9-33

la felicidad. La primera se funda en principios que provienen de la experiencia, el segundo debe abstraerse de la misma.¹²¹ Pero oigamos además lo que Kant menciona:

*“La voluntad que se rige por la máxima de la felicidad oscila entre sus móviles en torno a que debe decidir, pues mira hacia el éxito y éste es muy incierto; pues hay que disponer de una buena cabeza para zafarse de la presión de **las razones en contra y a favor**, además de no confundirse en el **balance**. Por el contrario, cuando la voluntad se pregunta cuál es su deber, de ningún modo se turba acerca de la respuesta que debe darse, sino que en el acto está segura de lo que tiene que hacer. Aún más, si él [el concepto de deber] tiene para ella algo de valor, le provoca una asco sólo al aventurarse en el **cálculo de las ventajas** que podría procurarle su transgresión...”¹²²*

Bajo esta descripción la razón, en tanto entendimiento, no sólo realiza relaciones significativas como en el caso de los fines posibles, ni como razón práctica nos ordena tomar los medios para los fines, sino que también cumple la función de dar avisos, nos proporciona la posibilidad de balancear las razones en contra y a favor de un fin, nos da reglas de prudencia relativas al bienestar. La razón establece el fin que articula los fines posibles, pero además es el criterio de orden y subordinación de estos fines. La razón no solamente me indica enlaces significativos y me ordena tomar los medios, sino que compara esos enlaces y los ordena en un todo armónico, los ordena conforme a la idea de un bienestar, de modo que calcula sus costos y beneficios, sus razones a favor y sus razones en contra.

Si quiero bajar de peso y para ello debo hacer ejercicio, la razón se da cuenta que hacer ejercicio no es la única forma de bajar de peso, y quizá no la más efectiva, puedo hacerme un *bypass*, someterme a una liposucción, hacer un dieta, etc., la razón como entendimiento me provee de distintos medios para cumplir el fin, pero además la razón

¹²¹ G (416/5-417/5), igualmente KrV. A805/ B833 - A807/B835. Para la distinción entre hipotético y categórico véase B. Ludwig “Kant’s Hypothetical Imperatives” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 137-156

¹²² “Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschließen sollte; denn er sieht auf den **Erfolg** und der ist sehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von **Gründen** und **Gegengründen** herauszuwickeln und sich in der **Zusammenrechnung** nicht zu betriegen... Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf **den Überschlag von Vorteilen**, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen...” I. Kant. TP. 287. Mi traducción y mi énfasis.

como práctica en su función prudencial me presenta razones en contra y razones a favor de la persecución de tales o cuales fines. Quizá el *bypass* es más efectivo, pero es más riesgoso, hay razones a favor, la rapidez para bajar de peso, pero hay razones en contra, es muy riesgoso. La razón realiza un enlace de regularidad y prevé lo que puede pasar, es decir, percibe cadenas causales regulares, observa cuál es la más eficiente para lograr el éxito en la consecución del fin y me avisa o me advierte sus posibles ventajas y desventajas. Pero además también me presenta más fines, quizá no sólo quiero bajar de peso, quizá quiero comer pasteles, ir a la universidad, ser gimnasta, hacer dinero, tener una familia, conseguir fama, tener poder político, tener salud, etc.

¿Cómo darle peso a las razones que apoyan a cada uno? ¿Todo el mundo tiene como fin último hacer dinero, estudiar filosofía, ser gimnasta etc.? ¿Es el criterio de asignación de peso y relevancia externo a la deliberación misma sobre los medios? ¿Lo significados de estos fines no dependen de factores sociales, religiosos, políticos, etc.? ¿Lo que consideramos bueno no supone una noción sustantiva de lo que es bueno? ¿Cómo entra el egoísmo en todo esto?

En la cita de la *G* de más arriba Kant decía que “*para la concepción de la idea de la felicidad es necesario un todo absoluto, un máximo de bienestar, tanto en mi situación actual, como en mi situación futura*”. ¿Qué significa este máximo? Si recordamos la definición de la *KrV* la felicidad era la suma de todas las inclinaciones en el grado de manera intensiva, en la multiplicidad como extensiva, y en la duración como protensiva. Es importante señalar que al atender a los tres requerimientos es cuando surgen los problemas de qué significa esta maximización. Si pensamos que la felicidad es una suma en el sentido de una mera adición, sería muy difícil explicar ¿qué pasa en caso de conflicto entre los objetos incluidos en el todo de la felicidad?, ¿la felicidad incluye “todos” mis deseos? Si la felicidad fuera una suma tendríamos que suponer que no hay conflicto, pues los elementos se irían adhiriendo uno a uno sin problema alguno, de modo que incluiría todos mis deseos. Pero recordemos que la felicidad es un máximo de bienestar en la situación actual y futura ¿Qué sucede cuando un elemento presente entra en conflicto con un elemento futuro? ¿Hay un criterio que sopesa las opciones? ¿Es este criterio el que da el peso egoísta a la felicidad?

Este problema es el que surge en el conflicto entre la intensidad, extensión y protensión. Puede ser que mi fin actual sea más intenso que el fin futuro, puedo querer comer este pastel de chocolate aunque, siendo diabético, eso deteriore y ponga en riesgo mi salud; puedo querer comprar ropa e ir de viaje en vez de comprar una casa, pues lo último implica veinte años de sacrificio. De igual manera, puede ser que siendo diabético se reduzca el número de actividades que puedo realizar, actividad sexual, deportes de alto riesgo, consumo de grasas y azúcares etc., la multiplicidad entra en conflicto con la duración. La noción de maximizar parece implicar, paradójicamente, un sacrificio, la maximización incluye la decisión tomando en cuenta las ventajas y desventajas. El problema es que esas ventajas y desventajas dependen de cadenas causales que difieren unas de otras.

Para ver más claro lo anterior es necesario explicar cómo las cadenas causales se relacionan con la imaginación y cuál es el problema con ellas. Pero antes dejaremos más claro el vínculo entre la prudencia (sagacidad) y el cálculo racional egoísta. La prudencia o sagacidad nos dice: “si tenemos razones para minimizar nuestro gasto de tiempo y recursos, es en aras de otros proyectos, no en aras de los proyectos que perseguimos en este instante”¹²³. Por ello, los dos elementos de la prudencia son: a) el balance y b) la particularidad (el componente egoísta), es decir, tiene que haber un cálculo y tiene que ser relativo a *mí*. Estos dos elementos se pueden leer como: 1) el estatus normativo y 2) el peso normativo. El primero se refiere al valor que *prima facie* tienen determinados fines (de acuerdo al grado de deseo), el segundo se refiere al orden en el cual se insertan los fines.¹²⁴ El peso indica meramente el valor dependiendo de la intensidad, el segundo toma en cuenta la extensión y la protensión.

Los elementos que entran en el balance o estatus normativo se obtienen precisamente apelando a criterios externos a la deliberación misma, ya sean metafísicos, sociales o culturales etc. Por ejemplo, tenemos dos familias una en la que el valor más alto es el dinero y otra en la que lo es la educación, el “*ranking*” de cada elemento depende del valor, este a su vez se obtiene a partir de una larga observación de las posibles cadenas

¹²³ En todo lo que viene sigo a C. Korsgaard. “The Myth of Egoism” en *The Constitution of Agency*. p. 91 y ss.

¹²⁴ Véase C. Korsgaard. “The Myth of Egoism” en *The Constitution of Agency*. pp. 70-80.

causales que nos lleven al éxito u obtención de algún fin. Para una familia en la cual un hijo valorara lo contrario de lo valuado *prima facie* entraría en conflicto con el estatus normativo de los fines de ese grupo familiar. Si en una familia lo más valorado es el dinero y el hijo estudia filosofía (suponiendo que esta actividad no es la mejor forma de hacer dinero, es decir, que siguiendo un cadena causal regular nos mostraría su inviabilidad) el grupo entra en conflicto, pues la filosofía no es el medio más eficaz para hacer dinero, este medio presenta más desventajas que otros. Las acciones en cuestión son mejores o peores, buenas o malas no absolutamente, sino de manera relativa al fin en cuestión.¹²⁵ Entonces, el primer elemento de la prudencia el cálculo racional se refiere a un balance, un balance de ventajas y desventajas, a una comparación de cadenas causales. Si bien el resultado particular de cada cadena depende de factores empíricos la razón puede dar avisos dependiendo de los resultados particulares que obtiene en cada caso.

¿Pero qué pasa con lo particular y lo egoísta? ¿Qué hace egoísta al egoísmo? Usualmente se señalan dos fuentes de este egoísmo: a) los materiales egoístas y b) la deliberación egoísta. En el primer caso se asume que los materiales son los incentivos, y son éstos los que son egoístas.¹²⁶ Pero el problema surge cuando se relaciona el deseo como un tipo particular de incentivo.¹²⁷ Hay dos opciones: la primera, si el deseo se refiere a cualquier cosa que sirva como incentivo, entonces todos los deseos son triviales y por tanto, no se puede adherir nada al balance. Ahora la segunda opción, si el deseo es un tipo particular de incentivo (lo asociado con el placer y el displacer), lo que se explica es por qué los incentivos son diferentes, pero no por qué son deseos. Quizá uno se aventuraría a decir que la relevancia no apunta al contenido, sino a su referencia al yo, es decir, los deseos son egoístas en la medida en que puedo autoadscribírmelos. Sin embargo, esto no responde a nuestras ideas intuitivas y cotidianas de lo que es el egoísmo, pues si fuera la mera enunciación que contiene la autoreferencialidad no habría distinción entre los enunciados:

¹²⁵ Sobre el carácter relativo de las acciones y su relación con lo bueno, véase I. Kant *TP*. 280-284

¹²⁶ Está por supuesto la opción de que los objetos mismos sean lo "egoísta", pero no parece muy sugerente plantearlo de esa manera, pues si son egoístas es, en principio, por referencia al "yo". Así, el incentivo es como ese objeto me aparece a "mí".

¹²⁷ Aquí el incentivo se define como aquello que nos presenta un objeto como atractivo, mientras que el deseo ya incluye un interés en el objeto. Véase C. Korsgaard. "The Myth of Egoism" en *The Constitution of Agency*. pp. 91 y ss.

a) YO quiero que se encuentre la cura del cáncer

b) YO quiero quedarme con la herencia de mi padre y no dejarle nada a nadie.

En el primer caso el deseo no parece del todo egoísta, mientras que en el segundo sí. ¿Qué sucede con la búsqueda maximización de deseos? ¿Son incluidos los deseos del primer enunciado, o sólo se incluyen los segundos? Atendiendo a estas cuestiones parece que el egoísmo apunta más bien a la forma en cómo deliberamos, a la forma en que buscamos la satisfacción de los deseos. La satisfacción se entiende de dos maneras: a) satisfacción objetiva y b) satisfacción subjetiva. La primera consiste en la realización de algún deseo sin que el sujeto tenga conocimiento de ello, por ejemplo, si yo quiero que mi corto cinematográfico se exponga en un festival en Canadá, y se expone, sin que yo me entere, entonces se diría que objetivamente el deseo se realizó, se vio satisfecho. La satisfacción subjetiva se refiere al placer que experimento al saber que un deseo se vio satisfecho, en el mismo ejemplo, si yo supiera que el corto se expuso, entonces yo tendría esa satisfacción.¹²⁸ Mi hipótesis es que este tipo de egoísmo como satisfacción subjetiva es lo que se refiere al cálculo racional (reglas de sagacidad). Lo que se busca hacer en el cálculo egoísta es maximizar la satisfacción subjetiva incluso si esto nos lleva a una visión distorsionada de la realidad.¹²⁹ El egoísta lo que hace es hacer un cálculo en el cual le resulte siempre más ventajosa la situación, debe encontrar la cadena causal más efectiva para salir siempre exitoso y obtener esa satisfacción subjetiva, no importando si esto daña al resto.

Lo que hay que retener de todo lo anterior es a) la razón en la felicidad no sólo cumple la función de entendimiento, como enlace de significados y establecimiento de cadenas causales, ni instrumental, tomar los medios para los fines, sino que cumple una función prudencial, cálculo de ventajas y desventajas; b) el contenido del fin y las cadenas causales es empírico, o mejor dicho es material, en la medida en que supone un objeto definido, c) la prudencia supone el balance o cálculo racional de ventajas y desventajas y un elemento egoísta que es el la satisfacción subjetiva.

¹²⁸ C. Korsgaard. "The Myth of Egoism" en *The Constitution of Agency*. pp. 94-97

¹²⁹ Véase el ejemplo que cita Korsgaard de Rawls sobre el hombre con las dos opciones en torno al bienestar de su familia. *The Myth of Egoism*" en *The Constitution of Agency*. pp. 96

Pero aún queda un punto ¿cómo entra la imaginación en la determinación de este fin? ¿Por qué es un ideal de la imaginación? ¿Cuál es el problema con ella?

3.2.3 Felicidad: el ideal de la imaginación.

En el resto de la cita de Kant, éste decía que la felicidad era un ideal de la imaginación porque dependía de factores empíricos. Hasta este punto parece claro en qué sentido la felicidad supone una noción sustantiva del bien, esto es, supone un peso y *ranking* normativo, no obstante, no parece claro qué tiene que ver la imaginación en todo esto. Habíamos señalado que un ideal de la imaginación es la idea *in individuo* de una idea estética. Oigamos pues lo que Kant dice:

*“...pero por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da mucho para pensar, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado un determinado pensamiento, esto es, un concepto adecuado, y que por lo tanto, ningún lenguaje puede hacerlo comprensible e inteligible por completo. - Uno puede ver fácilmente que ésta es la contraparte (el Pendant) a una idea de la razón, a la cual ninguna intuición (representación de la imaginación) puede serle adecuada.”*¹³⁰

Hay que resaltar tres cosas de esta cita: a) la idea estética es una representación de la imaginación, b) a esta idea estética no le corresponde de manera adecuada un concepto y c) es la contraparte de una idea de la razón. Si recordamos un poco, un esquema trascendental es la representación de la imaginación que lleva algo de intelectual y algo de sensible, es decir, es el medio entre una categoría y una intuición. El esquema trascendental señala solamente la unidad de la determinación de la sensibilidad, es una regla de síntesis de la imaginación, una regla que da la determinación del tiempo (del sentido interno). El esquema trascendental es una representación de un procedimiento universal de la imaginación de dar al concepto su imagen.¹³¹ Este esquema trascendental se distingue de la imagen (*Bild*), en que la última es un producto de la facultad empírica de la imaginación

¹³⁰ “...unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.” La traducción es mía. KU. (314)

¹³¹ KrV B177/ A138

productiva.¹³² El esquema empírico ofrece la mediación entre el concepto empírico y el objeto de la experiencia. El concepto empírico nace de la sensibilidad a través de la comparación de un objeto de la experiencia y contiene, a través del entendimiento, la forma de la universalidad; su realidad pertenece a la experiencia actual (*wirkliche Erfahrung*). El esquema empírico media entre el objeto y el concepto empírico.¹³³ No olvidemos también que la intuición es una síntesis de aprehensión, la imaginación una síntesis de reproducción y la conciencia con las categorías la unidad de apercepción trascendental.¹³⁴

Volviendo a la cita de la idea estética: a) es una representación de la imaginación, ¿es esta representación un esquema trascendental o un esquema empírico?; b) no le corresponde concepto determinado, ¿no le corresponde concepto puro, esto es, categoría o no le corresponde concepto empírico?; c) es la contraparte de una idea de la razón, ¿en qué sentido? ¿Cómo se relaciona todo esto con el cálculo racional y el egoísmo? Mi hipótesis es que la idea estética es un esquema empírico al cual no le corresponde un concepto empírico determinado (pues sin categoría no sería posible siquiera pensarlo). La idea estética es un esquema empírico que surge de la comparación y que no tiene un concepto empírico “determinado”, esto es, un contenido específico, pero se refiere a un concepto (categoría). Si la imaginación nos presenta un esquema nosotros intentaremos decir que eso es un perro, un gato, pero no daremos con el concepto determinado (sin embargo, suponemos que “es”, es un “esto”, suponemos una categoría). En la obra de arte el artista ofrece una idea estética, al interpretarla nosotros diremos que *eso* es una representación de la abundancia, o que expresa el dolor, que expresa alegría etc., daremos siempre un concepto determinado, pero ninguno la acaba de definir.

¿Qué sucede en el caso de la felicidad? Los elementos que incluimos en ese todo de la felicidad son conceptos empíricos como la riqueza, la belleza, fortaleza, la buena familia, los amigos, la sabiduría etc. El ideal es una idea en *individuo*, es decir, una cosa singular

¹³² KrV. B178-184/ A138-144. Queda todavía el esquema del concepto sensible, pero lo dejaremos de lado porque no interviene de manera directa en lo que nos concierne.

¹³³ . *Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit. Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. Ob es aber reine Verstandesbegriffe (conceptus puri) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muß die Metaphysik untersuchen.* I. Kant. *Logik-Jäsche* § 3

¹³⁴ KrV A94/ B 127

determinable únicamente por la idea. Mi hipótesis es que este ideal es el ideal de una “vida feliz”, la vida feliz es este “*in individuo*”, una vida que reúne esos conceptos de riqueza, amigos, sabiduría, etc., una vida feliz es una vida de riqueza, una vida de sabiduría...¹³⁵ La felicidad es esa representación de la imaginación que no le corresponde concepto determinado, es un fin en general (este fin como la categoría se refiere a un “esto”) un fin que contiene todos los fines particulares, pero a la hora de definirlo ninguno lo agota; unos dicen que la felicidad es la riqueza, otros la belleza, otros dirán que es un concepto que todavía no tienen etc., (interpretan esa obra de arte que es la vida feliz). Ahora bien, la razón no puede más que dar consejos y advertencias conforme a lo que cada persona defina como felicidad, si unos la definen como la salud otros como el placer, cada uno dará distintas precauciones respecto de cómo llegar a ese fin, dependiendo de las cadenas causales que detectaron como conducentes al éxito. Además no hay que olvidar que esos criterios dependen de situaciones sociales y culturales determinadas, por lo que los consejos serán tan heterogéneos como heterogéneas son las concepciones de la felicidad.

Teniendo claro lo anterior se hace más asequible la definición de Kant antes citada. La *Glückseligkeit* es un ideal estético, que no le puede corresponder un concepto determinado, por ello es tan difícil colocarlo para determinar la conducta humana, pues para guiar la moralidad se requiere de un ideal de la razón (el ideal del bien supremo)¹³⁶ y el ideal de la imaginación supone nociones sustantivas de lo que es bueno.

Como conclusiones de toda esta sección podemos decir: a) La felicidad puede ser un fin natural, pero un fin de la naturaleza humana como tendencia a la humanidad; b) la felicidad se entiende mejor desde el cálculo racional de ventajas y desventajas de la satisfacción subjetiva, donde la razón tiene un papel prudencial; c) la felicidad es una vida feliz cuya determinación *total* es imposible debido a que su contenido es empírico y d) todas las acciones para la felicidad son buenas sólo de manera relativa, son convenientes o no dependiendo de lo que se definió como felicidad.

3.3 La *Glückseligkeit* como Die Würdigkeit, glücklich zu sein

¹³⁵ Recordemos “Pero en un ser racional la conciencia del agrado de la **vida**, que acompaña permanentemente **toda su existencia**, es la felicidad...” KpV. 22

¹³⁶ Así lo atestigua el *Kanon der reinen Vernunft*, en la sección titulada, “Vom dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungs grunde des letzten Zweck der reinen Vernunft”, de la *KrV*.

¿Cómo entra el deber en este punto? ¿Kant se deshace de la felicidad? ¿Cuáles son los argumentos para afirmar algo así? ¿Es esta afirmación el fin de las éticas teleológicas? Los propósitos de esta sección son: a) ligar la felicidad con el concepto de deber, b) ver por qué para Kant la felicidad no puede ser el principio supremo de la moralidad, c) reconstruir la interpretación que afirma que Kant se deshace de la felicidad y evaluar si es congruente con lo dicho por Kant.

3.3.1 *Cómo hacerse digno de la felicidad y cómo ser feliz: deber y felicidad*

En el primer párrafo de la primera parte de la *Grundlegung*, que abre con la conocida frase sobre la bondad sin restricción de la buena voluntad,¹³⁷ Kant establece al final de dicho párrafo la siguiente afirmación:

“...sin aludir que, un observador razonable e imparcial no puede ver con satisfacción el bienestar ininterrumpido de un ser al cual no lo adorna rasgo alguno de una buena y pura voluntad, y que dicha buena voluntad parece ser la condición indispensable de la dignidad de ser feliz.”¹³⁸

Este primer párrafo tiene por cometido establecer que la buena voluntad es lo único bueno sin restricción (*ohne Einschränkung*). Los talentos del espíritu, las propiedades del temperamento, las dádivas de la fortuna y la felicidad misma son todos ellos dignos de valor y elogio, pero pueden ser cosas perniciosas si no los acompaña una buena voluntad.

El ejemplo del observador imparcial y razonable permite a Kant analizar como en un nivel cotidiano no percibimos que las personas sean felices, sino que exigimos que se hagan dignas de serlo, dicho de otra manera, la felicidad se merece, se gana, no se tiene *ipso facto*.¹³⁹ Con esto, lo que se establece es que la buena voluntad es la condición de bondad de todas las cosas, es decir, el resto de las cosas poseen una bondad relativa, si bien

¹³⁷ “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille” G. 393/5

¹³⁸ “ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der **Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.**” Mi énfasis. G. 393/20

¹³⁹ Mi hipótesis es que el postulado de la existencia de Dios dará respuesta no sólo 1) a la realización “total” del bien supremo, sino 2) al conocimiento total sobre el contenido de la felicidad, esto es, al problema de la indeterminación del que ya se ha hablado.

pueden ser “objetivamente buenas”, esto es, queridas por sí mismas, no son la fuente de donde emana la bondad.¹⁴⁰ Esta afirmación se ha interpretado como una negativa de Kant a tomar a la felicidad dentro del sistema moral, y a tomarla como una tesis exclusivista, en la cual lo único que interesa es la buena voluntad.¹⁴¹

Sin embargo, el propio Kant decía que la buena voluntad no es el único y total bien, pero sí el más alto (*das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut*) ¿Cómo debemos interpretar esta afirmación? ¿Qué relación guarda con la dignidad de ser feliz?¹⁴²

Lo primero que hay que señalar es que la felicidad es un fin humano, el ideal estético del que hablamos, y aunque no es el fin más alto, sí forma parte del bien completo. Ahora bien, en el *Kanon* de la *KrV* Kant establecía dos intereses de la razón, a saber, el práctico y el especulativo, además de afirmar que dichos intereses se reunían en tres preguntas:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me está permitido esperar?¹⁴³

La primera era una pregunta del tipo teórico o especulativo, la segunda solamente práctico, y la tercera de ambos (además apunta que “*alles Höffen geth auf Glückseligkeit*”, esto es, todo esperar se dirige a la felicidad). Definiendo a la felicidad como satisfacción de todas nuestras inclinaciones en la multiplicidad como *intensive* en el grado como *extensive*, y en la duración como *protensive*¹⁴⁴; además de establecer la diferencia entre ley moral y regla de prudencia (*moralisches Gesetz* y *Klugheitsregel*), Kant afirma que la

¹⁴⁰ Aunque cabe señalar que Kant reserva el término *objektiv* para calificar a la buena voluntad y no al resto de los bienes, como si lo hace Korsgaard. Véase C. Korsgaard. “Two distinctions in goodness”. *Philosophical Review* 92, no. 2 pp. 177 y ss.

¹⁴¹ Y por supuesto, dado que el concepto de *deber* implica el de la buena voluntad bajo obstáculos subjetivos (G. 397/10), esto traería como consecuencia que el ser humano sólo debe preocuparse por cumplir con él y olvidarse de ser feliz, cosa que es, cómo se mostrará más adelante, difícilmente defendible. Véase A. Wood. “The Good Without Limitation (GMS, 393-394)” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Methaphysics of Morals*. pp. 25-44, de igual manera C, Korgaard. “Two distinctions in goodness”. *Philosophical Review* 92, no. 2: 169-195.

¹⁴² G. 396/25-397

¹⁴³ 1. *Was kann ich wissen?*, 2. *Was soll ich tun?*, 3. *Was darf ich hoffen?*. *KrV*. A805/ B833

¹⁴⁴ *KrV*. A806/B834

segunda es la regla práctica que nace de la felicidad y la primera no tiene otro móvil que el de alcanzar el merecimiento de ser feliz (*die Würdigkeit, glücklich zu sein*).¹⁴⁵

Como ya habíamos observado la regla de prudencia aconseja lo que hay que hacer si queremos ser partícipes de la felicidad, el ley moral ordena cómo debemos comportarnos sólo para ser dignos de la felicidad. La primera se funda en principios que provienen de la experiencia, el segundo debe abstraerse de la misma. Lo que subyace a esta división es que nuestra participación en la felicidad sólo puede ser otorgada por un repartidor (Dios) respecto de nuestro apego a la ley moral. Así, la respuesta a la segunda pregunta (¿qué debo hacer?) es: “Haz aquello por lo cual te tornes digno de ser feliz” (*Thue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein*). Dicho de otro modo, lo más importante es nuestro apego a la ley moral, pero no es lo único.¹⁴⁶ Pero, ¿por qué tiene primacía la buena voluntad sobre el resto de los bienes? ¿Es este un argumento en pro del deontologismo y una negativa de la teleología? ¿Es la afirmación de la autonomía una negación de la felicidad? Esto nos lleva a esclarecer el concepto de “fuentes heterónomas y autónomas”

3.3.2. Autonomía y heteronomía ¿desechando la felicidad?

Kant afirma que la autonomía de la voluntad es el principio supremo de la moralidad, mientras que la heteronomía es la fuente de todos los principios falsos de la moralidad. Kant define ambos de la siguiente manera:

*“Autonomía de la voluntad es la propiedad de la voluntad, por medio de la cual (independiente de toda propiedad de los objetos de la voluntad) es una ley para ella”*¹⁴⁷

¹⁴⁵ KrV. A805/ B833 - A807/B835

¹⁴⁶ La ley moral es para todo ser racional, pero aplicada a seres sensibles y racionales (seres humanos que necesitan una fuerza que los constriña), es vista como un imperativo, véase las dos primeras parte de la G; así como la sección de los “Principios fundamentales de la razón pura práctica” en la KpV; de igual manera C. Korsgaard. “Kant’s Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I” en *Creating the Kingdom of Ends*. pp. 43-76

¹⁴⁷ “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist”. G. 440/15-20 . Mi traducción.

“ Cuando[La voluntad] busca la ley que debe determinarla en otra parte que en la aptitud para hacer de sus máximas una legislación universal que le sea propia, esto es, cuando busca la ley fuera de sí misma en las propiedades de los objetos, acaece siempre: heteronomía”¹⁴⁸

¿Cómo hay que entender esta diferencia? La autonomía como una propiedad de la voluntad es aquella en la cual la voluntad no supone un objeto, sino que la voluntad se da su propia ley,¹⁴⁹ y por tanto, es la fuente del principio supremo o mejor dicho del más alto (*oberste*). La heteronomía por su parte da origen a principios materiales, donde no hay que entender sólo los empíricos, sino principios que presuponen una materia ajena a la

¹⁴⁸ “Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus”. G. 411/1-8. Mi traducción.

¹⁴⁹ Aunque es digno de señalar que es parcialmente cierto, pues la ley si cuenta con un objeto, a saber, la voluntad misma (la razón práctica). Esto supone el vínculo entre la fórmula de la universalidad y la fórmula de la humanidad. Antes de establecer la fórmula de la humanidad (*Menschheit-als-Selbstzweck-Formel MSF*) Kant señala que el fundamento de la ley debe ser algo cuya existencia tenga un valor absoluto en sí mismo, y más adelante señala que es el hombre y en general el ser racional el fundamento de esta ley [G.428/1-10]. Cabe señalar que *Menschheit, Mensch, vernünftiges Wesen, vernünftige Natur*, son términos equivalentes. Todos los términos anteriores se dirigen a aquel ser que actúa bajo la representación de fines, donde por fin se entiende aquello que sirve a la voluntad de fundamento objetivo para su autodeterminación [G.427/20] (La definición de la *MdS*) es: *Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)*. [392],). Ahora, Kant aclara que la cuestión que sigue a la universalidad del imperativo categórico es “...ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen...”, esto es, la relación se dirige al vínculo conceptualmente necesario entre la ley y el ser racional. El argumento es el que sigue: Toda acción contiene un fin, el imperativo categórico es el establecimiento de acciones perfectamente buenas, por lo tanto, debe existir un fin absolutamente bueno; dicho de otra manera, si hay un imperativo categórico, entonces debe haber cierto(s) objeto(s) que todos los agentes racionales deban concebirlo (s) como incondicionalmente bueno(s). Sin embargo, esto cumple solamente una parte de la historia, pues esta humanidad debe concebirse como autolegisladora, esto es, en una reino de los fines (como parte del reino donde es un miembro (*Glied*) y no un jefe (*Oberhaupt*); como si lo es Dios, G. 433/30-434/5), esto es, dentro del enlace sistemático de todos los seres racionales unidos por leyes comunes. Así, puede verse el “acercamiento a la intuición” del imperativo desde a) la forma, pasando por b) la materia, hasta c) la determinación completa de todas las máximas (la implicación de las tres fórmulas del imperativo). Véase, Samuel Kernstein. “Deriving the Formula of Humanity” en Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 200-221 y David Sussman. “The Authority of Humanity en *Ethics* 113, January 2003, pp. 350-366; cf. C. Korsgaard “Kant’s Formula of Humanity” en *Creating the Kingdom of Ends* . Para la secuencialidad del imperativo H. Paton. *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy; para las diversas formulaciones (hasta 10 diferentes)* G. Geismann, “Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H.J. Paton, N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus” en *Kant-Studien* 93

voluntad, presuponen la realidad del objeto;¹⁵⁰ frente a estos está el principio emanado de la autonomía que tiene como fundamento la forma. Esto último es particularmente importante porque permitirá entender por qué la investigación se dirige a la crítica desde el sujeto y no desde el conocimiento del objeto, desde las condiciones de una agencia racional, es decir, no desde las *propiedades* del objeto, sino desde la *forma* en cómo deliberamos.

Si por forma de la ley moral entendemos la manera en que se lleva a cabo la deliberación práctica, o un método de razonamiento, es comprensible en qué medida el requerimiento internalista¹⁵¹ es cumplido de mejor manera, pues este principio formal se dirige a la forma en cómo deliberamos y no a un estado de cosas (sea una descripción causal psicológica del tipo de los empiristas, sea una descripción del tipo del realismo moral del racionalismo dogmático)¹⁵². Señalar a la autonomía como fuente del principio más alto, es señalar la primacía del trabajo de fundamentación desde las condiciones del sujeto práctico, esto es, el punto de entrada de la reflexión ética es la agencia racional.¹⁵³ Así, es comprensible ver el trabajo de Kant como una posición distinta del naturalismo de los empiristas, del realismo moral de los racionalistas¹⁵⁴ y el determinismo cultural de los filósofos políticos¹⁵⁵.

Con todo lo anterior se puede entender la siguiente división de Kant en la *KpV*:

¹⁵⁰ Esto lo afirmo tras la aseveración de Kant de que todos los principios que presuponen un objeto ajeno entran en la categoría de “principios materiales”, pero unos serán subjetivos-empíricos y otros objetivos-rationales (en ambos casos hay otra división internos-externos) Véase *KpV*. 40

¹⁵¹ Traigo a la memoria las dos características que debe cumplir una teoría moral, el principio debe ser a) una guía o principio de valoración (*Bewertungsprinzipien*) y b) un motivo de la acción (*Handlungsgründe*).

¹⁵² *Supra*. “2 Nociones de felicidad: perfección y benevolencia, racionalidad y sentimiento.” Véase. C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 45-49; 53-79. En la actualidad se señalan ciertos elementos que debe contener una teoría moral que apela a principios como procedimientos de decisión moral. El modelo débil supone 1) Autosuficiencia, 2) Coherencia, 3) Relevancia; el modelo fuerte supone, además de las anteriores, 4) Poder deóntico, 5) Determinación de nivel-acto, 6) Exactitud de clasificación y 7) Alcance máximo. Véase M. Timmons. “The Categorical Imperative and Universalizability” Christoph Horn and Dieter Schönecker (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. pp. 158-197

¹⁵³ Véase J. Annas. *TMH*. pp. 3-47; 439-456

¹⁵⁴ Véase B. Herman. “Leaving Deontology Behind” en *The Practice of Moral Judgment*. pp. 212

¹⁵⁵ Realismo y naturalismo *supra*. “2 Nociones de felicidad: perfección y benevolencia, racionalidad y sentimiento.” El punto del determinismo social no fue desarrollado aún, ni aparece en el trabajo de Herman, ni en los de C. Korsgaard aquí citados, pero creo que Kant tiene fuertes argumentos para tomarlos en consideración.

Fundamentos prácticos materiales como principios de la moralidad:

Subjetivos	Objetivos
<p><i>Externos</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * La educación (según Montaigne) * La constitución civil (según Mandeville) 	<p><i>Externos</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * La voluntad de Dios (según Crusius y otros moralistas teológicos)
<p><i>Internos</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * El sentimiento físico (según Epicuro) * El sentimiento moral (según Hutcheson) 	<p><i>Internos</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * La perfección (según Wolff y los estoicos)

La diferencia entre el principio supremo de la moralidad y los principios materiales no radica en su interioridad o exterioridad, ni si son racionales o empíricos, sino en que son puntos de entrada que no se encuentran en la deliberación práctica, esto es, suponen una noción sustantiva del bien, suponen un contenido.¹⁵⁶ Al tomar nociones sustantivas del

¹⁵⁶ Bajo esta interpretación, por ejemplo, tanto la educación en Montaigne (*Essais*, livres I et II et III) como la constitución civil de Mandeville (*Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*) si bien forman parte de la construcción del carácter moral, así como del plexo de nuestras significados e intuiciones morales, no son ellas parte esencial de la deliberación práctica que da origen a principios formales, y son externos en la medida en que son impuestos por seres humanos (en esa medida son subjetivos), pero desde ordenes sociales previos al sujeto práctico. Por su parte, el sentimiento físico de Epicuro (*Carta a Meneceo*) o el sentimiento moral de Hutcheson (*Essay* y la *Inquiry*) pueden ser internos, pero aun así heterónomos; pues pese a colocarlos en el sujeto individual, el carácter compartido debe ser la racionalidad práctica, no los sentimientos, pues estos últimos nunca fundan leyes. En el caso de los objetivos los son en la medida en que apelan a un orden metafísico, ya sea a la perfección interna que se percibe en las cosas como Wolff (*Metafísica Alemana*) y los estoicos (DL, *op. cit.* y Cicerón. *De Finibus*), ya sea la adecuación de la voluntad humana a una voluntad perfecta como en Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*). Lo importante de hacer notar, no es si la lectura de Kant de los autores en cuestión es correcta o no, sino

bien se reduce la razón práctica a su uso instrumental, eso es, al imperativo hipotético (haré algo porque quiero otra cosa), y no como lo dicta el imperativo categórico (yo lo haré, aunque no quiera otra cosa). Bajo esta perspectiva el bien no es el resultado de la deliberación práctica, sino el supuesto de la misma.¹⁵⁷ Así, la razón no hace más que o bien corroborar lo que de hecho y realmente perseguimos, es decir, descubre nuestros “deseos reales previos” a la deliberación¹⁵⁸, o bien corroborar lo que es “realmente bueno” para

suponiendo lo que cada uno sostiene, todo ello da origen a una concepción heterónoma, y con ello lo importante es preguntar si el modelo kantiano es el más apropiado para entender y justificar una idea de la racionalidad práctica y su vínculo con la moralidad. No es que la educación no sirva (para ello está la *Methodenlehre* de la *KpV*) o que no haga falta una constitución civil (por ello están los escritos políticos y la *Rechtlehre*), no es que los sentimientos estén de sobra (ahí está la doctrina de los móviles en la *KpV*), ni que se desechen las teodiceas (¿si no para qué una prueba moral de la existencia de Dios en las tres *Kritik*?), pero todo ello debe ser pasado por el tamiz de la razón, en este caso, por el tamiz de la razón práctica. Véase *KpV*. [40]. Cf. G. 441/25- 444/35 donde solamente se citan dos tipos: racionales y empíricos. De los últimos el eje nodal es la felicidad y de los primeros la perfección. De la felicidad se obtiene el sentimiento físico y el sentimiento moral; de la perfección, la perfección ontológica y la teológica. Para una revisión de los autores en cuestión véase, además de las obras citadas, J. Schneewind. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Para las nociones sustantivas del bien véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 45-58

¹⁵⁷ Así, no hay una diferencia entre querer y desear (*wollen* y *wünschen*). El campo semántico del sustantivo *Wunsch* se equipara al de los términos *Sehnsucht*, *Lust*, *Trieb*, es decir, el deseo, el placer, el impulso; *Wunsch* pertenece al deseo patológico. El verbo *wünschen* presenta un matiz impulsivo que lo enlaza con la *Neigung* (inclinación); por el contrario, el verbo *wollen* tiene el sentido de un “proponerse”, esto es, se enlaza con la *Vernunft* como principio. Así, se tiene un bien subjetivamente determinado (*das Wohl*) y un bien objetivamente determinado (*das Gute*). Véase *KpV*. 60-66. Bajo este modelo la razón sólo realiza conexiones de significado, sólo ofrece los datos teóricos que le ordena el deseo (la razón como esclava de las pasiones), esto es, solo ofrece la premisa de conocimiento en el silogismo práctico, pero nunca lleva a cabo el razonamiento. Véase . C. Korsgaard “The Myth of Egoism” pp. 69-99; “The Normativity of Instrumental Reason” pp. 27-68 ambos en *The Constitution of Agency. Supra*. “2 Nociones de felicidad: perfección y benevolencia, racionalidad y sentimiento.”

¹⁵⁸ Este tipo de reducción se ha llevado a cabo por parte de algunos empiristas modernos (Véase D. Parfit. *Personal Identity and Rationality*) asumiendo dos cosas: a) razonar es descubrir lo que *realmente* se quiere; así, a.1) uno usa la deliberación práctica para descubrir los deseos reales y a.2) uno confirma de inmediato los dictados de los principios (instrumental o prudencial), no porque sea racional, sino porque naturalmente lo hacemos. El problema con este supuesto es que no permite la distinción entre cometer un error cognitivo y cometer una irracionalidad práctica, esto es, no hay posibilidad de violar el principio (y por lo tanto, no es del todo un principio), sino que lo que se obtiene es sólo la descripción del efecto inevitable de un cierto tipo de juicio. El segundo supuesto es precisamente es último: b) que los principios racionales son esencialmente descripciones de efectos que ciertos juicios tienen en la voluntad. Así, si fallamos al tomar los medios, b.1) no estamos deseando realmente el fin; o b.2) estamos cometiendo un error en su promoción. Bajo esta perspectiva el juicio racional no es una recomendación donde pueda percibirse la decisión del sujeto en primera persona, sino una predicción hipotética realizada desde la tercera persona. Véase C. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 45-49; 53-79, “The Myth of Egoism” pp. 69-99; “The Normativity of Instrumental Reason” pp. 27-68 ambos en *The Constitution of Agency*.

nosotros, sea éste un orden metafísico previo,¹⁵⁹ sea un orden social previo.¹⁶⁰ Dicho de otra manera, si los principios prácticos deben ser tanto guías como motivos, los primeros fallan en presentar el principio como guía, mientras que los segundos tienen dificultades para los motivos. Haciendo un resumen Kant estaría diciendo que lo objetivamente bueno, no lo es porque así es la naturaleza humana (empirismo), porque así lo quiere Dios, o la racionalidad de la realidad (al realismo moral) o porque así lo dice mi educación y mi comunidad (determinismo social). ¿Pero qué pasa con la felicidad?

¹⁵⁹ Este es el segundo tipo de reducción que se lleva a cabo y que suele ser atribuido al llamado realismo moral, el cual supone básicamente que a) hay un orden moral previo al sujeto práctico que constituye una diferencia real y sustancial entre lo bueno y lo malo; y que b) la racionalidad se define como la conformidad de la razón humana a la razón de las cosas o a la de Dios. El problema con esta visión es parecida a la anterior, pues la razón humana se reduce a una labor cognitiva de buscar la verdad y la perfección (los nexos finales en las cosas) y a aunque con ello puede mostrar el principio como guía, tiene dificultades para mostrar su motivación (sólo para aquellos que no estén comprometidos con una metafísica de este tipo) Véase, "The Myth of Egoism" pp. 69-99; "The Normativity of Instrumental Reason" pp. 27-68; "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy" pp. 302-306 en *The Constitution of Agency*.

¹⁶⁰ Este último sentido es el que ha recibido menos atención, y creo que hay razones para hacerlo, pero creo que requiere una justificación parecida a las anteriores. El contexto desde el cual se realiza esta justificación, no sólo retrospectivamente en la educación de Montaigne y la constitución civil de Mandeville citadas por Kant, sino prospectivamente a una defensa kantiana de la objeción hegeliana en el concepto de *Sittlichkeit* en *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* y en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; así como, más modernamente a las objeciones de vertientes inspiradas en algunos tipos de Etnología, Antropología cultural, Ciencias Sociales, o Sociología. A falta de un nombre he decidido llamarlo *determinismo cultural*, por el cual entiendo la existencia de un orden previo al sujeto práctico el cual lo determina como tal, es decir, el sujeto se encuentra en un plexo de significados previos a la reflexión, heredados por la tradición. Creo que el problema con la racionalidad práctica tendría supuestos similares y consecuencias parecidas. Debo confesar que esto sólo se encuentra de modo preliminar, por lo cual, sólo señalaré ciertas salidas interpretativas aún no solidificadas. En tanto a los supuestos creo que correrían por la vía de la motivación, si bien los órdenes culturales ofrecen principios que son guías, (las instituciones, la educación, las constituciones) su autoridad no es suficiente si uno no se ve motivado desde la perspectiva de la primera persona. Así, lo objetivamente bueno se establece con anterioridad al sujeto práctico, el sujeto tendría, en todo caso, "únicamente" la posibilidad de asentir y corroborar ese orden previo. La reflexión no podría ofrecer una visión constructivista de los juicios morales independientes de los factores culturales, sino que serían, en todo caso, expresiones particulares auto-justificadoras de la cultura en cuestión, no habría distancia reflexiva. Nótese que aquí no está implicada la mutua construcción con base en el conceso social desde una esfera pública, apelando a un "principio de publicidad", (desde una antropología cuasi-trascendental), sino sólo la imposibilidad de extraerse a contextos previos particulares. Véase la última parte de *Was heißt: sich im Denken orientieren?*. Para el principio de publicidad y la relación entre ética y política véase la introducción a *Die Metaphysik der Sitten; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, y *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Para la antropología cuasi-trascendental, véase P. Muchnik en su capítulo "Radical Evil, Inscrutability and Moral Self-Constitution" en *An Essay on Kant's Theory of Evil. The Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Para la esfera pública y una ética pragmático-trascendental, véase J. Habermas. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*; igualmente *Erkenntnis und Interesse*, y "Diskursethik" en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Igualmente véase Karl-Otto Apel. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*.

En la *G* la felicidad es un principio empírico que se funda o bien en el sentimiento físico y o bien en el moral. Para Kant, como ya vimos, ningún principio empírico puede fundar leyes, sino sólo reglas. Pero de estos dos sentimientos, es el físico el peor de todos, pues es entendido como “*das Prinzip der eigenen Glückseligkeit*”. Este es un principio que a) es falso, b) contradice la experiencia (no es lo mismo hacer un hombre feliz que hacerlo bueno) y c) somete el principio a móviles que lo degradan (colocan en la misma clase los móviles que conducen a la virtud que los que conducen al vicio).¹⁶¹ En el segundo caso la felicidad se entiende como “*fremde Glückseligkeit*”, y es explícitamente atribuida a Hutcheson. A esta posición Kant recrimina una cosa, pero reconoce otra. Recrimina que en su incapacidad de pensar se llame al sentimiento, el cual no genera leyes, sino reglas, pero reconoce que este sentimiento se acerca a la moralidad, porque reconoce en la virtud la satisfacción y el respeto.¹⁶²

3.3.3 ¿Excluyendo la felicidad? ¿Inicio de la deontología fin de la teleología?

De lo anterior surge la pregunta, ¿es la heteronomía un punto que apoya una negativa a tomar en cuenta la felicidad? ¿Es esta exclusión el final de la teleología y el inicio de la deontología?

Ya en tiempos del propio Kant se había hecho una objeción en contra de este sistema que se concentraba “solamente en el deber” y dejaba a un lado la felicidad, oigamos pues lo que recriminaba Christian Garve a Kant:

¹⁶¹ A despertado interés saber a qué teóricos hace referencia Kant aquí. Por una lado, se piensa que por la expresión “*das Prinzip der eigenen Glückseligkeit*” se alude a los moralistas franceses (Caroline Sommerfeld-Lethen. *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*), por el otro lado, se piensa que por lo referido en el primer capítulo de la *G*, donde se menciona la felicidad y distintos bienes, se refiera a la tradición antigua, esto es, al punto “c”, (*G. Kommentar*, pp. 262-263). Creo que esta segunda opción es la más viable, no sólo porque en la *KpV* refiere este sentimiento físico a Epicuro, sino porque precisamente es su interpretación de la reducción de los epicúreos frente a los estoicos de virtud y felicidad (el punto “b”, no es lo mismo hacer un hombre feliz que hacerlo bueno), esto es, la interpretación de Kant del placer epicúreo como cinético.

¹⁶² Recordemos que la felicidad se entendía mejor como egoísmo racional, Kant parece aceptar aquí otro tipo de felicidad no egoísta, pero al mismo tiempo recrimina su fundamentación en los sentimientos.

“Ellos quieren que la observación de la ley moral, sin referencia alguna a la felicidad, sea el único fin-final del hombre, que sea el único fin-final del creador”¹⁶³

Garve divide la discusión en torno al último fin de la creación en dos partes, por un lado están los que afirman que el último fin es la felicidad y por otro están los de que afirman que es la perfección moral.¹⁶⁴ De los segundos señala a los “filósofos kantianos” como aquellos que sostienen que el único fin de la creación es el seguimiento de la ley moral. También señala que Dios y la inmortalidad del alma son los dos elementos que dan firmeza y solidez (*Halt und Festigkeit*) a su sistema moral y que el hombre virtuoso se esfuerza por ser feliz, pero en la medida en que ya es virtuoso este esfuerzo desaparece.¹⁶⁵ La posición de Garve intenta argumentar que la felicidad es el fin último y que la motivación para la persecución de la moralidad sólo se da bajo el supuesto de la motivación por la felicidad. La ley supone un motivo diferente a la ley misma, un motivo que se da dentro del seguimiento de la felicidad.¹⁶⁶

Esta división que encontramos en Garve, que asocia a la filosofía kantiana con una teoría que afirma que el seguimiento de la ley moral es el único fin del hombre, siguió su curso incluso después de la respuesta del propio Kant a Garve.¹⁶⁷ Ya en Henry Sidgwick la ética tenía dos propósitos: o bien la investigación de las verdaderas leyes morales o bien la búsqueda de un último fin, es decir, del bien verdadero. El primero correspondía con los modernos, el segundo con los griegos, ello debido a que la cuestión del fin último tomó menos relevancia en la filosofía moderna. Además señalaba a Kant como uno de los representantes más claros de la modernidad que desechaba la felicidad. Y añadía

¹⁶³ “Sie Wollen zwar, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, daß sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden”. Ch. Garve. *Über der verschiedenen Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*. p. 111. El texto es citado por Kant en *TP* con ligeros cambios.

¹⁶⁴ Véase Ch. Garve. *ibid.* p. 111

¹⁶⁵ Ch. Garve. *ibid.* p. 111-113

¹⁶⁶ *ibid.* p. 112-116

¹⁶⁷ Me refiero al texto *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Está, por supuesto, la crítica de Hegel en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Sin embargo, pese a ser brillante y quizá más puntual, no se despliega desde la discusión sobre teleología y deontología, de ahí que no se incluya aquí.

(Sidgwick) que era el utilitarismo la teoría que sí se encargaría de incluir la búsqueda de reglas morales con la búsqueda de un fin final.¹⁶⁸

La división sigue hasta las respuestas al utilitarismo por parte de filósofos “neo-aristotélicos” en la filosofía anglosajona del siglo XX. El propio Bernard Williams señala que es en Kant donde terminan las éticas basadas en una teleología específica (apuntando a las griegas) y comienzan las éticas basadas en una concepción abstracta de la racionalidad que buscan fundamentar la moral desde un punto de vista autónomo.¹⁶⁹ Por otra parte, en G.E.M. Anscombe, tornándose de manera distinta la división, pese a retener la teleología cómo búsqueda de la felicidad y deontología como prescripción de reglas, la teoría teleológica pertenecía a la felicidad del utilitarismo, frente a la teoría deontológica heredada de las “éticas basadas en la ley divina”. La ética moderna sería la misma desde Butler hasta Moore, y sus dos características serían: a) estar fundada en una psicología moral, b) la concepción del deber basada en esta psicología.¹⁷⁰

Por su parte, la ética griega no tendría este sentido de obligatoriedad o bien moral como veredictos absolutos y categóricos. La razón era que entre las dos tradiciones se encontraba el cristianismo donde el sentido de necesidad como eficacia pasó al sentido de necesidad como obligatoriedad moral. Es en las éticas de la concepción de ley, (donde Dios como lo trascendente y atemporal aparece como un legislador)¹⁷¹, donde se solidifican las bases judicativas de las normas. Según Anscombe, desde Sidgwick hasta Moore, la tradición ética anglosajona fue la misma, es decir, consecuencialista. A este problema Anscombe pregunta ¿es posible una visión alternativa al consecuencialismo, esto es, un ética de las leyes, pero que no apele a un contexto religioso? La respuesta parecería apuntar precisamente a Kant, pero la respuesta de Anscombe es Aristóteles.¹⁷²

¹⁶⁸ Postulando el principio de utilidad como la ley moral y la felicidad como el fin último. Véase H. Sidgwick. *Methods of Ethics*. B.1, Ch.1, § 1-5

¹⁶⁹ Véase B. Williams. “Foundations: Practical Reason” en *Ethics and the Limits of Philosophy*. pp. 54-70.

¹⁷⁰ G.E.M. Anscombe “Modern Moral Philosophy” en *Philosophy* 33, No. 124. January 1958, *passim*

¹⁷¹ Aquí incluye cristianos, estoicos y hebreos.

¹⁷² Véase G.E.M. Anscombe “Modern Moral Philosophy” en *Philosophy* 33, No. 124. January 1958, *passim*.

Así, lo que puede percibirse en esta tradición son tres cosas: 1) la persistencia a asociar la teleología con la búsqueda de la felicidad, ya sea griega, ya sea utilitarista; 2) la persistencia a señalar a Kant como alguien que se deshace de la felicidad y se concentra exclusivamente en el deber, 3) la persistencia a separar ambos propósitos de la ética. A estas conclusiones podemos recordar lo que habíamos señalado a propósito de las objeciones de Kant en torno a la felicidad: que el principio: a) era falso, b) contradecía la experiencia (no es lo mismo hacer un hombre feliz que hacerlo bueno) y c) sometía el principio a móviles que lo degradaban. ¿Todo lo anterior es suficiente para afirmar que Kant desecha la felicidad?

La respuesta tentativa es que no, pero para ello será necesario esclarecer los puntos “b” y “c”, esto es, la contraintuitividad de la reducción virtud a felicidad y la relación sintética entre virtud y felicidad. Pero para ello será necesario, esclarecer qué es el bien supremo y cómo pretende ser una solución a la antinomia de la razón práctica. Así, uno podrá ver que si bien la felicidad es fin, es un fin a) cuya bondad es condicionada, y b) cuya determinación es imposible, pero c) cuya inclusión es necesaria. La *Glückseligkeit* no puede ser el *más alto* fin de la humanidad, es un fin pero no el *fin último*, no es el bien más alto (no es *das oberste Gut*). El bien último es el bien sumo. Lo que Kant hace al establecer el bien sumo es colocar una restricción a la felicidad, la coloca como consecuencia de la virtud, intenta ofrecer un filtro de bondad a nuestros fines. El bien sumo (*das höchste Gut*), la correcta correspondencia entre virtud y felicidad (*Tugend und Glückseligkeit*) es lo que en la *KrV* y en la *Grundlegung* se encuentra sugerida precisamente en el concepto de *Glückwürdigkeit* (dignidad de la felicidad):

*“Esta voluntad no ha de ser **todo el bien**, ni **el único bien**; pero ha de ser el **bien supremo** y la condición de cualquier otro, incluso el deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos y pueda reducir a la nada, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la*

fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.”¹⁷³

¹⁷³ “Dieser Wille darf also zwar nicht **das einzige und das ganze**, aber er muß doch **das höchste Gut**, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein“. Traducción de García Morente con algunas modificaciones mías. G. 396/25-397. Mi énfasis.

Sección II

La dignidad de ser feliz como el bien supremo: necesaria inclusión de la felicidad

Si repetimos las preguntas guía y recopilamos un poco las conclusiones de la sección anterior, obtendremos el diagnóstico que justifica los propósitos de esta segunda sección. ¿Es una teoría teleológica incompatible con una deontológica? ¿Es la negación de Kant a tomar la felicidad como el principio supremo de la moralidad, el fin de las éticas teleológicas y el inicio de las deontológicas? ¿Esto indica una separación radical de los propósitos de la ética antigua y la moderna? ¿Es el motivo del deber lo “único” importante en la ética kantiana? ¿Kant desecha la felicidad? Parece hasta ahora claro que si bien no se ha respondido al propósito que denominamos sintético, ya se ha respondido de alguna manera al analítico, pues ya hemos respondido ¿qué es la felicidad en Kant?, y hemos esbozado la tradición que lo señala como desertor de la felicidad.

Para responder a la pregunta analítica tuvimos que a) realizar un examen etimológico de los términos en cuestión, b) ofrecer visiones de la felicidad cercanas histórico-temáticamente a las de Kant, empiristas y racionalistas; y c) realizar una dilucidación de los distintos sentidos en los cuales se articulaba la felicidad.

Del examen etimológico pudimos concluir que la: 1) εὐδαιμονία no siempre coincidía con la *Glückseligkeit*; 2) habían tres sentidos de *Glückseligkeit*: a) como sentimiento, b) como armonía interna, c) como bienaventuranza. Estos tres sentidos los pudimos conectar con dos posiciones cercanas a las de Kant y concluimos que había: 1) Puntos de encuentro entre los empiristas y los racionalistas. Estos eran: a) una reducción de la razón a su actividad teórica, b) la felicidad era un tipo de armonía, ya fuera ontológica desde la percepción de la perfección, ya fuera empírica desde la distribución de la benevolencia a la mayor cantidad de personas. Pero también había puntos de distinción: a) el eje central de las distinciones morales, para unos era el sentimiento, para otros era la razón teórica, b) había una distinción cualitativa entre el principio y el motivo.

Con estos elementos intentamos hacer una reconstrucción filosófica de los sentidos de la felicidad en Kant y obtuvimos las siguientes conclusiones: 1) En la felicidad como fin

natural (en su tendencia a la animalidad), observamos que si bien la conservación formaba un fin natural, era muy difícil definir a la felicidad como conservación y bienestar (como hedonismo radical), b) era muy difícil sostener incluso la existencia de un hedonismo radical en Kant. 2) De la felicidad como ideal de la imaginación: a) La felicidad era un fin natural, pero un fin como tendencia a la humanidad; b) la felicidad era un cálculo racional de ventajas y desventajas de la satisfacción subjetiva, donde la razón tenía un papel prudencial; c) la felicidad era una vida feliz cuya determinación total era imposible debido a que su contenido era empírico y d) todas las acciones para la felicidad eran buenas sólo de manera relativa. El último sentido de la felicidad como la dignidad de ser feliz nos permitió tres cosas: a) introducir el concepto de deber, b) ver como Kant “aparentemente” se deshacía de la felicidad, y c) revisar la tradición que afirmaba esta exclusión.

Sin embargo, con todo el trabajo anterior sólo se preparó el terreno para la respuesta a las preguntas, es decir, se ordenaron los elementos para poder articular de manera óptima una respuesta al propósito sintético. La respuesta a las preguntas sería: No es incompatible una teoría teleológica con una deontológica, y el propósito de una (la felicidad) no excluye al de la otra (el deber), y es Kant mismo uno de los filósofos que muestra esto. Pero, ¿cómo justificamos una respuesta así? Esta defensa es el objetivo guía de la siguiente sección. Para ello el proceder será el que sigue: 1) hacer una breve reconstrucción histórica del concepto de bien supremo y las lecturas que Kant tuvo de este proceso; y 2) observar cuál fue la respuesta de Kant y cómo apoya esto nuestra negativa a tomar a Kant como un desertor de la felicidad. En este último punto se revisarán dos posibilidades, la primera consiste en un diálogo con la tradición griega, sobre todo con los estoicos y los epicúreos, el problema central será el autocontentamiento, así como la negativa de Kant a una felicidad racional. El segundo consiste en un diálogo con Leibniz y su herencia cristiana, el problema será la fragilidad cristiana como la *necesidad* de una felicidad futura, pero desde una necesidad práctica, no teórica, de modo que lo aleja de una utopía irrealizable.

1. El problema del bien supremo

¿Cómo surge y cuáles son los motivos de Kant para la introducción del bien supremo? ¿Qué problemas intenta resolver? ¿Cómo se conecta con los propósitos de la investigación? La doctrina del bien supremo aparece de manera más desarrollada en la Dialéctica de la *KpV*, y en la mayoría de los escritos posteriores a ésta, sobre todo en el Apéndice de la *KU*, en la *R*, en la *MdS*, y en el pequeño escrito de *TP*.¹⁷⁴ Sin embargo, ya había sido un tema abordado por Kant desde escritos previos a la *KpV*.¹⁷⁵ Si pensamos o no que la función del bien supremo es distinta antes y después de la *KpV*, es una cuestión que no será abordada de manera cabal en la presente investigación.¹⁷⁶ Lo que sí queda claro por las múltiples referencias es que fue un tema que siempre tuvo presencia y relevancia en la teoría moral kantiana.¹⁷⁷

¿Qué diferencia hay entre las posiciones tradicionales en torno al bien supremo y la posición kantiana?¹⁷⁸ Kant define el bien supremo como: “la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica”¹⁷⁹; y más adelante como:

“Ahora, dado que la virtud y la felicidad constituyen juntas la posesión del bien supremo en una persona, pero en ello también la felicidad repartida en proporción

¹⁷⁴ En otros escritos como en *Vermeynte theoretisch-dogmatische Fortschritte in der moralischen Theologie, während der Leibnitz-Wolfischen Epoche* (Kap.-Nr.: 1603, S. xx:306u, S. xx:307); en *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pöhlitz)*, (Kap.-Nr.: 3644, S. xxviii:1001uf, S. xxviii:1002f; S. xxviii:1004); en las *Reflexionen zur Metaphysik*.

¹⁷⁵ Son sobre todo en tres obras, el Canon de la *KrV*, en un parte de *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, y en las *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*. B. XIX.

¹⁷⁶ Este punto es tradicionalmente defendido por K. Düsing en su “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie” en *Kant-Studien*, 62:1, 1971, pp. 5-42. En este texto Düsing sostiene que existen tres funciones del bien supremo en Kant: 1) En el periodo pre-crítico (en las *Reflexionen* XIX y en algunas *Ethik-Vorlesungen*), en el cual el bien supremo aparece como un tema de dialogo entre griegos, medievales y modernos; 2) en el periodo crítico: 2.1) como solución a un problema de fundamentación (en la *KrV*). Y 2.2) como consecuencia, es decir, ya no se dirige a la fundamentación, sino que busca la completitud de la teoría moral que vela por la voluntad racional finita (en la *KpV* y escritos posteriores). Cf. lo dicho por M. Zobrist. “Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation” en *Kant-Studien*. 99:3, 2008, pp. 285-311.

¹⁷⁷ Las dudas acerca de la pertinencia del bien supremo son ampliamente y tradicionalmente desarrolladas por H. Cohen. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*.

¹⁷⁸ M. Mori. (*op. cit.* pp. 34 y ss.) piensa que antes de Kant la noción de *naturaleza* era el elemento que articulaba la respuesta al problema de la felicidad, tanto para el sensualismo de la ilustración inglesa y francesa, como para el eudemonismo intelectual del racionalismo alemán. Bajo esta perspectiva, Kant rompe con la tradición que piensa una felicidad moral y racional.

¹⁷⁹ “die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft”. *KpV*. 108. Mi traducción.

*de la moralidad (como valor de la persona y su dignidad de ser feliz), conforman el bien supremo de un mundo posible*¹⁸⁰.

¿Qué es lo novedoso de la propuesta kantiana? ¿Con quienes está dialogando? ¿Cuál es su posición frente al bien supremo griego, esto es, la εὐδαιμονία? ¿Qué diferencias encuentra entre las nociones de bien supremo en los griegos y los modernos? ¿Qué lugar ocupa el pensamiento cristiano en todo esto? ¿Cómo interpretó estas diferencias y cómo tomó una posición frente a ellas? Para responder a la primer pregunta será necesario responder el resto, para ello sería pertinente hacer un breve recorrido de la lectura que Kant tuvo de la historia del bien supremo en los griegos, cristianos y modernos hasta la suya, para después pasar al examen detallado de Kant frente a los griegos (epicúreos y estoicos); y finalmente ver su propuesta comparándola también con una cristiana como la de Leibniz.

1.1 La interpretación de Kant de la historia del bien supremo

Esta sección intenta observar: a) cuál fue la interpretación general e histórica que Kant tuvo del concepto de bien supremo; b) con quiénes está dialogando Kant en torno al bien supremo; y c) observar la pertinencia referencial, aún no temática, que hizo Kant del bien supremo.

Es bueno señalar que la lectura de Kant en torno al pensamiento griego o el cristiano no fue del todo profunda.¹⁸¹ Es decir, no intentaba hacer un examen detallado de las tradiciones, sino hacer una descripción general con el fin de poder colocar su posición frente a las mismas.¹⁸² Las referencias directas y desarrolladas sobre las teorías morales de los griegos las tenemos en la *KpV*, y hacen referencia sólo a estoicos y epicúreos.¹⁸³ Aunque es tradicionalmente aceptado que Kant entendía las éticas griegas como *eudaimonistas*, entendiendo por estas últimas éticas de la felicidad, y por éticas de la

¹⁸⁰ "So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheil, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen" *KpV*. 110. Mi traducción.

¹⁸¹ Düsing (*op. cit.* pp. 7-8) sugiere que la fuente principal que probablemente tenía Kant para sus reflexiones sobre la ética griega era la *Historia critica philosophiae* de Jacobi Brückeri

¹⁸² Véase Schneewind. "Kant and the Stoic Ethics" en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. pp. 290-291

¹⁸³ *KpV*. 111

felicidad las éticas hedonistas,¹⁸⁴ uno podría extender la crítica más allá del hedonismo, incluso hasta nuestra versión antes realizada del egoísmo racional.¹⁸⁵

No obstante, la lectura que Kant tiene de las éticas griegas en sus *Reflexionen* (XIX, 95; Núm. 6584) es en suma interesante e instructiva para entender su interpretación del desarrollo de este concepto. En dicho texto Kant divide las posiciones morales griegas, a propósito del bien supremo, (aquí Kant usa el término *summum bonum*) en dos posturas que podríamos denominar: a) las de condiciones internas y b) las de condiciones externas. En las primeras el esfuerzo del hombre realiza el bien supremo, en las segundas es algo fuera del hombre lo que ayuda a la consecución del mismo. Así, Kant divide a los primeros en: a.1) la prudencia epicúrea, la cual toma la condición subjetiva como principio objetivo, y a.2) la sabiduría estoica, la cual toma el principio del enjuiciamiento moral como la condición subjetiva motivadora. De los externos divide: a.1) el misticismo platónico, el cual realiza el bien supremo a través de la intuición intelectual de Dios; a.2) el naturalismo cínico, el cual posiciona a la naturaleza como la condición del bien supremo.¹⁸⁶

Pese a sus diferencias claras, las éticas griegas tomaban, según Kant, dos elementos confundidos en el bien supremo: 1) el principio de la moralidad o fundamento objetivo de enjuiciamiento (*die objective Gründe der diiudication*); y 2) el fundamento de la persecución o fundamento subjetivo de ejecución (*die subjective Gründe der exsecution*).¹⁸⁷ Es hasta los modernos cuando se pone énfasis en el principio de enjuiciamiento, ello debido a que en el mundo griego el criterio fundamental del bien supremo y toda la ética era la perfección del ser humano, esto es, la máxima perfección posible. Por su parte, para el moderno el principio de enjuiciamiento moral era el criterio de distinción entre las acciones

¹⁸⁴T.H. Irwin. "Kant's Criticisms of Eudaemonism" en *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. pp. 63-101. Las fuentes para esta interpretación son, sobre todo, *MdS. 377 (Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt (...))* Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: **wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral**) El resultado es mío.

¹⁸⁵ La referencia exacta es de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (130): "Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten"

¹⁸⁶ Véase igualmente *KpV. 128*. La Nota. En casi todo este desarrollo sigo la reconstrucción de Düsing (*op. cit.* pp. 7-14); cf. M. Mori. *op. cit.* pp. 34-38.

¹⁸⁷ *Reflexionen. XIX, 112; (N. 6619)*

correctas e incorrectas.¹⁸⁸ Incluso Kant llega a afirmar que para los modernos la cuestión del bien supremo estaba en desuso y se había convertido en una cuestión de segundo orden.¹⁸⁹

¿Por qué llegó a un agotamiento el tema del bien supremo? Kant, como lo vimos antes con Anscombe,¹⁹⁰ piensa que la ética cristiana separó la doctrina del bien supremo de una doctrina de los principios de la moralidad. La doctrina cristiana distingue la virtud de la felicidad al hacer notar que la unión de ambas no se da en la tierra, sino en un mundo futuro, es decir, gracias a que el fundamento de la ética cristiana no es la perfección (*Vollkommenheit*), sino la pureza de la ley (*Reinigkeit des Gesetzes*), el objetivo de la ética para los modernos es distinto al de la ética de los griegos. Al poner énfasis en la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) en vez de la autarquía, y en la finitud (*Endlichkeit*) en vez de la perfección, el cristiano puede observar que un hombre virtuoso no es, al menos en este mundo, un hombre feliz.¹⁹¹ El moderno por su parte, si bien hereda esta problemática, el propósito de la ética cambia debido al surgimiento del desarrollo científico. Así, la Modernidad se concentra en criterios de distinción y enjuiciamiento de nuestras acciones.¹⁹²

¿Qué obtenemos con esta lectura de Kant en torno al bien supremo? ¿No apoya esta lectura la posición que intentábamos negar, a saber, el fin de las éticas teleológicas y el inicio de las deontológicas? ¿No hay fundamentos que apoyan que los modernos desechan la felicidad? La respuesta es que no y se completa con la pregunta, ¿por qué Kant, haciendo énfasis en el desuso del tema del bien supremo en los modernos, dedica casi media obra de la *KpV*, y demás escritos a un tratamiento positivo del tema? La tesis central para apoyar dicha negativa es que para Kant una teoría moral completa no sólo tiene como propósito una *fundamentación*, sino que aboga por la *completitud* del sistema ético-filosófico, y el bien supremo es la parte que completa la teoría.¹⁹³

Pero esto requerirá una profunda justificación. Por el momento nos contentaremos con las conclusiones de esta sección: a) la lectura de Kant de la historia del bien supremo

¹⁸⁸ Ref. XIX, 116, (N. 6624), y *KpV*. 64

¹⁸⁹ *KpV*. 64-65

¹⁹⁰ *Supra*.

¹⁹¹ Ref. XIX, 309; (N. 7312) y sobre todo *KpV*. 128 la nota.

¹⁹² Véase la introducción y conclusión de J. Annas en su *TMH*.

¹⁹³ Esto establece los propósitos de una *Grundlegung*, una *Kritik* y una *Metaphysik der Sitten*

no establece todavía su posición al respecto, pues la ética kantiana, pese a incluirse en la ética moderna se comporta crítica ante la misma; b) hay, al menos, tres posiciones con las cuales dialoga Kant en torno al bien supremo, los griegos, los cristianos y los modernos; y c) el tema del bien supremo es un tema, al menos recurrente en la ética kantiana. Si bien de esta recurrencia del bien supremo, meramente primaria y referencial, no ofrece la pertinencia temática y sistemática del concepto, sí que ofrece un primer acercamiento.

2. La respuesta de Kant en torno al bien supremo

Kant introduce el tema del bien supremo, de manera más desarrollada, en la *KpV* al inicio de la Dialéctica, haciendo referencia a la búsqueda de lo incondicionado que lleva a cabo la razón teórica y trazando una analogía con la búsqueda de lo incondicionado en el ámbito de la razón práctica. Kant afirma que esta totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica es el bien supremo.¹⁹⁴ En el Canon de la *KrV* dice que el fin último de la razón es aquella unidad que reúne los intereses de la humanidad, a saber, el especulativo y el práctico. Estos intereses están reunidos en las preguntas, qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me está permitido esperar, es la tercer pregunta la que reúne ambos intereses. Esta pregunta se puede enunciar de la siguiente manera: ¿si me he comportado de tal manera, que no soy indigno de la felicidad, puedo *esperar* poder ser partícipe de ella?¹⁹⁵

Kant afirma que la respuesta a tal pregunta es la reunión a priori entre los principios de la razón pura que prescriben leyes y esta esperanza. La unión del sistema de la moralidad con el sistema de la felicidad surge de la necesaria unión entre los principios morales, en sentido práctico y la esperanza de participación, en sentido teórico, es decir, surge de la necesidad de unión de elementos heterogéneos, virtud y felicidad, en un sistema organizado.¹⁹⁶ ¿Qué sucede en este punto con la felicidad? ¿Qué está intentado solucionar la noción del bien supremo?

Kant explicita una confusión semántica que se ha dado en el concepto de bien supremo, *das höchste Gut*. Kant dice que por *das höchste Gut* se puede entender: a) *das oberste Gut*, esto es, el bien más alto; y b) *das vollendete Gut*, el bien total, consumado o

¹⁹⁴ *KpV*. 107-110

¹⁹⁵ *KrV*. A804/B832-A806/B834

¹⁹⁶ *KrV*. A805/B833-A809/B837

completo. Pone inmediatamente el adjetivo latino *supremum* para el primero y *consummatum* para el segundo, sin embargo, el superlativo alemán *oberste* hace más clara la explicación que tiene en mente. El superlativo *oberste* indica lo más alto en una escala vertical, es decir, en una relación jerárquica, *vollendet* se aplica a un todo que incluye otros elementos pero no le falta nada. Por ello no es raro que diga que el primero puede entenderse como la condición que es a su vez incondicionada, como *originarium*, es decir, como causa in-causada y el segundo como aquel todo que no forma parte de un todo más grande del mismo tipo, es decir, lo perfecto (*perfectissimum*). Así, tenemos tres resultados: a) la virtud es el *bien más alto*; b) la reunión de virtud y felicidad es el *bien completo*; y c) la reunión de virtud y felicidad en proporción a la virtud es el *bien supremo*.¹⁹⁷

Kant prosigue diciendo que esta unidad de causa y efecto, virtud y felicidad, no es una unidad analítica, esto es, una mera unión lógica que tiene propósitos explicativos, sino que es una unión sintética, es una unión real que amplía la información de la relación entre los dos elementos mediante un tercero.¹⁹⁸ La primera unión se conduce mediante una ley de identidad y lo que se realiza en una explicitación del contenido del primer término para con el segundo, es decir, el predicado está contenido en el sujeto. La segunda unión se conduce mediante una ley de causalidad, donde un tercer término tiene que mediar entre ambos componentes.

Por lo tanto, la división analítico-sintético nos ofrece dos posibilidades de concebir la unión de virtud y felicidad: 1) *identificación*: el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de felicidad no son cosas diferentes, sino que o bien el primero está contenido en el segundo, la virtud es la conciencia de ser feliz, o bien el segundo en el primero, la felicidad es la conciencia de la virtud. 2) *causalidad*: o bien la virtud causa a la felicidad como algo

¹⁹⁷ KpV. 110-111. Kant define virtud como: “progreso al infinito de las propias máximas y su constancia invariable para un progreso constante” (“*unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten*” KpV. 33); más adelante como: “la convicción moral en lucha, y no la santidad en la presunta posesión de una pureza perfecta de las convicciones de la voluntad. (“*moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens*” KpV. 84). La virtud es la lucha que se proyecta al infinito, es decir, la constante posibilidad de transgredir la ley moral, y el esfuerzo continuo e ininterrumpido por no hacerlo. La virtud se presenta como movimiento mientras que la santidad se presenta como un punto fijo, Kant piensa que esta segunda es imposible para los seres humanos, pues no estamos libres de las inclinaciones, si bien no estamos *determinados* por ellas, si estamos *afectados*.

¹⁹⁸ Diferencia entre analítico y sintético, véase KrV. A7-14/ B10-14

distinto de la conciencia de la primera, o bien la felicidad causa a la virtud como algo distinto de la conciencia de la primera. Es bueno adelantar que la segunda es la posición de Kant frente a la primera que, en su lectura, representa a los *eudaimonistas* (epicúreos y estoicos), pero con el detalle de que, dado que se trata de una unión sintética, es necesario un tercer elemento que medie entre ambos.¹⁹⁹

Como último dato, Kant señala que el bien supremo, es el objeto necesario de la facultad de desear de un *ser racional finito* y en la *KrV* apunta que la inclusión de la felicidad es necesaria porque la moralidad es la causa de la *felicidad universal*, tanto del bienestar duradero propio, como del bienestar duradero de los otros.²⁰⁰ ¿Cómo interpretar la necesaria inclusión de la felicidad? ¿Qué intenta resolver el bien supremo? Son dos las interpretaciones tradicionales en torno a dichas preguntas. Por un lado, una tradición sostiene que el bien supremo se incluye en la doctrina de los motivos, pues intenta responder a un problema motivacional, es decir, tiene el problema del principio de ejecución.²⁰¹ La otra tradición afirma que el bien supremo surge del problema de la completitud sistemática, esto es, de la búsqueda de lo incondicionado de la razón pura práctica.²⁰² Estas dos posturas serán abordadas al final de la investigación para poder perfilar una posible respuesta de Kant.

Ya sea que nos decidamos por una o por la otra lo que sí queda claro es que: a) el bien supremo, como un fin último que incluye a la felicidad, responde a los cuestionamientos antes expuestos en torno al escepticismo de un sistema que incluye virtud y felicidad; b) el bien supremo, para Kant, es la unión sintético-causal entre virtud y felicidad, donde la virtud es el bien más alto, pero no es el bien total; c) la inclusión de la felicidad es necesaria en esta unión sintético-causal, pero dado su carácter sintético es necesario un tercer elemento.

¹⁹⁹ *KpV*. 111-112

²⁰⁰ *KrV*. A810/B838

²⁰¹ Zobrist (*op. cit.* p. 285) cita el trabajo de Hermann Schmitz, *Was wollte Kant?*, como una de las fuentes de esta interpretación.

²⁰² Véase M. Albrecht. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*; y H. Cohen. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Düsing (*op.cit.* pp. 4-7) señala que ante las diferentes respuestas insatisfactorias de sus contemporáneos, Kant ofrece una respuesta a priori en la *KrV* mediante la propuesta del bien supremo como el fundamento y motivo a priori. No obstante, las respuesta de la *KpV* y posteriores atienden a un problema de unidad sistemática de la razón pura práctica, es decir, ya no es un tema de fundamentación, sino de completitud sistemática

2.1 ¿Felicidad física o felicidad racional? Rechazando una felicidad racional.

Antes de observar con detalle la respuesta de Kant al problema del bien supremo, sería conveniente presentar cuál es, a ojos de Kant, el problema de la reducción analítica que llevan a cabo los griegos, es decir, cuál es la antinomia de la razón práctica, para después presentar la solución crítica a la misma. Es bueno señalar que la presentación de Kant de las teorías morales no es del todo precisa, pero lejos de intentar elaborar de manera minuciosa una lectura de estoicos y epicúreos, sólo se harán señalamientos al margen cuando sea pertinente. Así, el proceder de esta sección será el que sigue: a) una revisión de la forma en que Kant presenta la antinomia de la razón práctica personificada en estoicos y epicúreos; b) revisar la respuesta crítica de Kant, haciendo énfasis en su crítica al estoicismo como negación de una felicidad racional.

2.1.1 Contra la reducción analítica de los griegos en torno al bien supremo

Kant asevera que de entre las escuelas griegas sólo fueron dos las que intentaron dar una respuesta a la unidad de virtud y felicidad, aunque su respuesta fue reduccionista, pues procedieron analíticamente. Kant establece las posiciones de epicúreos y estoicos de la siguiente manera: 1) El epicúreo establece que la *virtud* es igual a cobrar *conciencia de la máxima que conduce a la felicidad*; 2) El estoico establece que la *felicidad* es igual a cobrar *conciencia de la propia virtud*. Dicho de otro modo, el primero dice que la felicidad es el bien supremo y que la virtud (en este caso la prudencia, [*Klugheit*]) es el medio racional para conseguirla; y el segundo dice que el bien supremo es la virtud (en este caso la sabiduría, [*Weisheit*]) y que la felicidad es la conciencia de la primera.²⁰³

²⁰³ Esto no es del todo claro. Partiendo de una herencia aristotélica, los estoicos, epicúreos y toda la tradición ulterior (escépticos, Teofrasto y los peripatéticos posteriores a él, así como los estoicos del periodo latino) intentaron ofrecer su respuesta al mejor candidato para satisfacer los criterios normativos de la εὐδαιμονία (los dos criterios son autosuficiencia y perfección). Si pensamos que la tensión en la ética aristotélica es que la εὐδαιμονία es una actividad del alma de acuerdo con la virtud que prescinde de los bienes externos o bien necesita de ellos, es decir, la tensión entre virtud y bienes externos. (Aristóteles. *ÉN.* 1094a 5-25. Véase A. Vigo. Alejandro Vigo. *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de la Ética Nicómaco I y X 6-9 (CAF)* pp. 34-37; y J. Annas. *TMH.* pp. 364-384). Los estoicos se deshacen del segundo mediante una reducción del contenido de la felicidad al de la virtud, así, el fin del hombre es vivir de acuerdo con la naturaleza (τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), o lo que es lo mismo vivir de acuerdo con la virtud (κατ' ἀρετὴν ζῆν). Vivir ὁμολογουμένως τῇ φύσει es vivir de acuerdo con nuestra naturaleza particular, pero como parte de la naturaleza como un todo (μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι

Además, Kant asegura que en su esfuerzo por establecer la identidad de los elementos, los epicúreos colocaban su principio del lado estético y los estoicos del lado lógico, pues el primero ponía énfasis en la necesidad subjetiva sensible, el segundo en la independencia de la razón de todo elemento sensible. Así, para el epicúreo *el concepto* de virtud ya se encontraba en la máxima de procurarse la propia felicidad, para el estoico el *sentimiento* de felicidad ya se encontraba en la conciencia de la propia virtud, es decir, el primero reduce el principio al sentimiento, el segundo reduce el sentimiento al principio.²⁰⁴

Pero dado que Kant ya ha demostrado que las máximas de cómo ser feliz, no equivalen a los principios de cómo ser digno de ser feliz, esto es, no es lo mismo ser virtuoso que ser feliz, Kant piensa que la solución a la pregunta ¿Cómo es prácticamente posible el bien supremo?, se debe ofrecer desde una deducción trascendental, es decir, probar que es necesario moralmente (a priori) producir el bien supremo mediante la libertad de la voluntad. Ahora dado que este enlace necesario no puede ser analítico, sino sintético, la antinomia de la razón pura práctica se presenta de la siguiente manera:

φύσεις τῆς τοῦ ὅλου) (DL. VII 87-89). Esto marca la relación de pertenencia del hombre al orden cósmico, vivir ὁμολογουμένως τῇ φύσει significa actuar según la virtud, porque el hombre virtuoso es el mismo hombre que el sabio, uno hombre que “descubre” la verdad en la naturaleza misma. La naturaleza lo ha dotado de razón para que en una labor cognitiva, descubra su lugar en el mundo, y dado que el fin del hombre (la naturaleza) es vivir de acuerdo con la naturaleza, la virtud es lo mismo que la felicidad (DL, VII 87-89). Los epicúreos por su parte postulan que el contenido material de la εὐδαιμονία es el placer (ἡδονή), pero dado que aparte de los dos criterios formales, la εὐδαιμονία debe contar con la unidad vertical y la unidad horizontal (unidad de sentido y tiempo) este placer no puede ser cinético, sino catemático, es decir, debe perdurar en el tiempo, no buscar la intensidad inmediata. Para el epicúreo el punto no está en una descripción cuantitativa del placer, sino en la distribución cualitativa del mismo, no aumenta o disminuye, sino que varía. Por ello, para el epicúreo el fin último es el placer pero como ἀταξία y como ἀπονία, imperturbabilidad del alma y estar libre de dolores corporales, con ello se distancia de un hedonismo del tipo cirenaico que apuesta por el placer intenso y momentáneo. Para el epicúreo si el fin último era este placer “negativo” no era de extrañar que la prudencia (φρόνησις), muy en la línea aristotélica, fuese la virtud, pues la prudencia consistía en una actividad de hacer lo correcto aún cuando no obtengamos el placer “positivo”. Esto último es posible porque para el epicúreo era necesario distinguir entre los placeres “naturales” y los placeres “vacíos”; mediante un proceso de remoción de falsas creencias uno puede percibir la diferencia y tomar partido. Cuando uno apuesta por un placer específico le es más difícil satisfacerlo, pero si uno atiende a los placeres genéricos (no es lo mismo comer pescado que comer salmón al limón con guarnición de papas alemanas) el placer se extiende a lo largo de la vida. Además el propio Epicuro apunta que la prudencia enseña que es imposible vivir placenteramente sin vivir justa y honorablemente y viceversa. Véase Epicurus. *Letter to Menoecus*. 127-32; A. Long y D. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. pp. 112-125 y vol. 2. pp. 114-129; J. Annas. *TMH*. pp. 334-350

²⁰⁴ KpV. 111-112. Propiamente hablando el epicúreo no pone énfasis en la “necesidad subjetiva sensible”, pues la virtud consiste en saber distinguir y aprender a sentir el placer catemático, de modo que en ocasiones uno debe “aprender a disfrutar de lo que tiene a la mano” A. Long y D. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. pp. 112-125 y vol. 2 pp. 114-129

- 1) El deseo de la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud
- 2) Las máximas de la virtud son la causa eficiente de la felicidad

Ambas máximas son falsas. La primera porque las máximas de la felicidad nunca generan leyes²⁰⁵, y la segunda porque toda unión de causa y efecto en el mundo sensible por parte de la voluntad no obedece a convicciones morales, sino al *conocimiento* de las leyes de la naturaleza y a la *facultad física* de emplearlas para los propósitos descritos.²⁰⁶

2.1.2 La apuesta kantiana: no hay felicidad racional.

Kant piensa que de las dos máximas de la antinomia, es la segunda la que, pese a ser falsa, contiene elementos que nos llevan a la solución crítica. El problema central está en la forma en que la virtud causa la felicidad. Kant repasa la tentativa a concebir de manera inmediata el enlace causal de la virtud (que depende enteramente de nosotros como agentes) con la felicidad (que está fuera de nuestro alcance). El resultado sería que este enlace no sólo es falso, sino imposible de realizar. Sin embargo, si concebimos esta unión de manera *mediata*, a través de la intervención de un autor inteligible de la naturaleza, la causalidad cobra sentido y realidad práctica, además de evitar la accidentalidad de esta unión causal.²⁰⁷ A reservas de ampliar el punto de los postulados y la fe racional en la siguiente sección, me limitaré en ésta a revisar la crítica de Kant a la felicidad racional de los estoicos y después hacer una evaluación general de todo lo antes expuesto.

Oigamos pues lo que Kant dice:

Si nos vemos en la necesidad de buscar la posibilidad del bien supremo en este punto tan lejano, a través de la razón de todos los seres racionales para todos sus deseos morales, a saber, en la unión con un mundo inteligible, es de extrañar que tanto los filósofos de la antigüedad como los modernos hayan encontrado ya en

²⁰⁵ De esto Kant ya nos habló a lo largo de la Analítica de la *KpV*, en el Canon de la *KrV*, así como en el primer y segundo capítulos de la *G*.

²⁰⁶ *KpV*. 112-114

²⁰⁷ *KpV*. 114-115

esta vida (*en el mundo de los sentidos*) la felicidad unida a la virtud en exacta proporción, o se hayan podido convencer de cobrar conciencia de ella.²⁰⁸

Kant piensa que debido a una confusión entre lo que el hombre hace y lo que el hombre siente se ha dibujado en la escena del bien supremo la posibilidad de una felicidad racional.²⁰⁹ Llama un error de encubrimiento (*Fehler des Erschleichens, vitium subreptionis*) al ceder a una ilusión en la propia conciencia de lo que se hace con lo que se siente. Kant es de la idea de que la convicción moral (*moralische Gesinnung*) está unida necesariamente con la conciencia de la determinación de la voluntad de manera inmediata a través de la ley.²¹⁰ Esta ilusión interna (*Täuschung der innere Sinne*) consiste en tomar el

²⁰⁸ *Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu suchen, so muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können.* KpV.115. Esta negativa kantiana a encontrar en “esta vida” la correcta correspondencia entre virtud y felicidad lo lleva a analizar dos posibilidades para concebir la felicidad entre epicúreos y estoicos, que pese a ser distintas, ambas ponen a la felicidad como conciencia de la virtud en la vida. Sin embargo, dedica más tiempo a estoicos que a la posición epicúrea. De esta última se deshace diciendo que pese a no equivaler con un hedonismo radical, pues señala que la expresión voluptuosidad (*Wollust*) no corresponde con la percepción epicúrea, (es decir, dentro del programa de gozo de los epicúreos la continencia y la prudencia forman esencialmente el nudo de su teoría) estos ponían el deleite como fundamento y al hacerlo suponían ya la convicción moral que trataban de demostrar, esto es, el móvil para la virtud. Dicho de otra manera, pese a que el epicúreo concibe al placer de manera cualitativa, sigue siendo un problema colocarlo de fundamento de la convicción virtuosa, pues esta tranquilidad del alma, ἀταξία, sólo puede ser posible cuando se es consciente de ser virtuoso, y esta última a su vez, supone la convicción virtuosa. La pregunta es cómo es posible esta convicción virtuosa, después llega el placer en la acción virtuosa, y no a la inversa. KpV. 116-117.

²⁰⁹ Kant no habla propiamente de felicidad racional o intelectual, quienes lo hacen son Düsing. *op. cit.* pp. 24-27 y Mori. *op. cit.* pp. 27-42, pero creo que la descripción de Kant encaja perfectamente con lo dicho por los comentaristas.

²¹⁰ Esta determinación es, en el contexto de la KpV, el hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*), es decir, la conciencia de la ley moral. La pregunta es, ¿cómo es posible esta *Gesinnung*?. La respuesta varía, en la G (tercer apartado) Kant apuesta por una deducción para mostrar el nexo entre voluntad y ley moral, a través de un tercer término que es la libertad positiva, sin embargo, en la KpV Kant procede de manera distinta, pues dice que lo que se presenta primero es la conciencia de la ley moral y después la libertad. Así como de las categorías se deduce un entendimiento puro, de la ley moral se deduce la voluntad pura (así como las categorías establecen la forma del pensar, reglas del entendimiento, la ley moral presenta la forma de actuar, reglas de la voluntad). Esta conciencia de la ley moral es lo que Kant llama un *Faktum der Vernunft*, un hecho de la razón, no debemos confundirlo con lo opinable y lo creíble. Recordemos que las cosas cognoscibles (*Erkennbare Dinge*) son de tres tipos: *Sachen der Meinung* (opinable), *Tatsachen* (scibile), y *Glaubenssachen* (mere credibile), las cosas de la opinión, los hechos y las cosas de la fe. Las primeras son objetos de una experiencia posible, las segundas se refieren a los datos a priori de la razón, ya sean datos teóricos o prácticos y los últimos son los objetos de la razón pura. KU. 467-470. El hecho de la razón es del segundo tipo, es decir, la conciencia de la ley es un dato a priori de la razón. Kant también esa negando con

móvil moral como impulso sensible, pues dado que el efecto que produce esta determinación de la ley es una actividad, dicho efecto es casi idéntico al producido por el sentimiento de agrado esperado por la acción deseada. El error consiste en tomar lo subjetivo de esta determinabilidad intelectual de la voluntad a través de la ley moral, como una determinabilidad estética que es el resultado de un sentimiento determinado.²¹¹

Cuando no se repara en este error uno piensa que es posible una felicidad racional. El razonamiento es el que sigue. La sensación de auto-contentamiento (*Selbstzufriedenheit*) que resulta de nuestro triunfo sobre el dominio de las inclinaciones y que no es más que una satisfacción negativa en la propia existencia, se confunde con la sensación de agrado que es una sensación positiva. La conciencia de la determinación de la ley produce una conciencia de la supremacía del intelecto sobre las inclinaciones y por ello se tiende a confundir este efecto del intelecto como un producto genuino del mismo de manera positiva dándole el nombre de felicidad²¹². Dicho en pocas palabras este sentimiento intelectual que hacemos pasar por la felicidad no es más que el sentimiento de respeto por la ley, es decir, uno efecto negativo de la ley, y la sensación de supremacía de la razón frente a las inclinaciones es una análogo de la felicidad (*ein Analogon der Glückseligkeit*)²¹³. Así, la solución crítica de Kant es: el bien supremo como la correcta proporción entre virtud y felicidad no se da de manera *inmediata* en este mundo, sino que se da de manera *mediata*, a través de un autor inteligente, es decir, el tercer elemento a priori de la relación sintética.

Como conclusiones de esta sección podemos decir: a) la razón no produce sentimientos, así como los sentimientos no producen principios, b) tomando lo anterior y

esto la posibilidad de una respuesta de que la convicción moral nos viene de una intuición intelectual de Dios, o bien de nuestra naturaleza animal (de un sentimiento). *KpV.* 30-33

²¹¹ *KpV.* 117.

²¹² Aquí Kant es claro el error no sólo lo cometen los estoicos y Leibniz, sino los sensualistas británicos. De los primeros partiendo de una alegría racional que siente el intelecto (recordemos que para Leibniz la felicidad era un estado de alegría permanente, pero este placer era percibido por el intelecto), uno llega a pensar que existe un sentimiento racional. De los primeros al tomar, igualmente, lo intelectual por algo estético confunde los efectos de la ley moral en la sensibilidad con una determinación originaria en el sentimiento (recordemos que Hume y Hutcheson decían que al hacer el análisis de una acción sólo encontraban sentimientos)

²¹³ *KpV.* 117. Kant presenta el sentimiento de respeto en una doble faceta: negativa y positiva. Por una lado, la sublimidad de la ley, humilla nuestra naturaleza sensible al hacernos conscientes de que no estamos determinados, sino sólo afectados por la misma (*Unabhängigkeit* frente a *Affektiertheit*), pero por otro lado, eleva nuestra naturaleza inteligible al hacernos conscientes de dicha afección. Véase *KpV.* 73-89 y *KU.* § 23-27

dado que la felicidad requiere de la intervención positiva de sentimientos no hay felicidad racional, en el sentido de un efecto de la razón misma, c) este efecto de la razón es una sensación de contentamiento que sólo es un análogo de la felicidad; y sobre todo d) la felicidad es un fin distinto de la virtud, y que por tanto, no queda totalmente dentro de nuestro poder como agentes.

Sin embargo, surgen dos preguntas de toda la exposición anterior:

a) Si la felicidad es una consecuencia de la virtud, que es distinta de ella, y que no depende de nosotros ¿Por qué no conformarse con nuestras capacidades y la intervención del azar para producir la felicidad? ¿Por qué no dejar a la fortuna el trabajo de la felicidad? ¿Para qué preocuparnos por algo que no depende de nosotros?

b) ¿Por qué es necesaria la suposición del postulado de la existencia de Dios? ¿Qué tipo de necesidad es? ¿Por qué estamos obligados a la persecución del bien supremo?

Estas dos cuestiones se pueden sintetizar en la paradoja entre a) el hombre está obligado a hacer lo que le es posible hacer y b) el ser humano no puede realizar el bien supremo de manera inmediata.²¹⁴ La respuesta de Kant a ambas preguntas se encuentra en el postulado de Dios como el mediador entre virtud y felicidad, es decir, el elemento que nos hacía falta y que proviene de su herencia cristiana. Mi hipótesis es que el postulado de Dios soluciona tres problemas: 1) la correcta proporción entre virtud y felicidad, 2) la permanencia de dicha unión a lo largo del tiempo y 3) la indeterminación presente en la felicidad que presentamos en la sección anterior, la felicidad como ideal de la imaginación. Sin embargo, cabe aclarar que esta solución del postulado de Dios no es más que una herramienta de la razón, es decir, tiene una herencia cristiana, pero no hay que olvidar que Kant es un moderno.

2.2 Felicidad actual y Bienaventuranza: Leibniz, y la fragilidad cristiana

Dado que la unión entre la esperanza de la felicidad con el incesante esfuerzo moral no puede darse en la naturaleza, sino en la razón, pero en una razón superior que funja como legisladora moral y al mismo tiempo causa de la naturaleza, Kant afirma que el

²¹⁴ La tensión es presentada por J. R. Silber "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent". *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4, Oct., 1959, pp. 469-492

postulado de la existencia de Dios entra para hacer posible el segundo elemento del bien supremo.²¹⁵ No obstante, esta solución ataca a un problema más profundo que es la irregularidad con que se presenta la correcta proporción entre felicidad y moralidad, esto es, el bien supremo y su posible “realización” en la tierra, la discrepancia entre *la necesidad práctica de su persecución y su posibilidad física de realización*.²¹⁶ El gran problema para Kant es que el ciego azar (*der blinde Zufall*) haga la repartición.²¹⁷ ¿Por qué se niega a esta opción? ¿Qué tiene que ver el cristianismo con todo esto? ¿Por qué Dios entra a tomar el lugar que se le niega al azar?

En esta última parte abordaremos dos puntos: a) ver cómo el cristianismo, mediante la idea de Dios, constituye para Kant una mejor solución al problema de la realización del bien supremo, así como algunas objeciones a esta solución, b) ver cómo la necesidad práctica de dicha idea entra como completitud sistemática de la ética y no como fundamentación de la misma.

2.2.1 La idea de Dios ¿solución o problema?

Si hacemos caso a Bernard Williams y pensamos que la filosofía moral kantiana apacigua la sensación de injusticia que se percibe en el mundo²¹⁸, esto lo logra extirpando de la moralidad la posibilidad de una fortuna incidental. Como vimos en la sección anterior el fin último que perseguían tanto estoicos como epicúreos consistía, pese a sus diferencias, en una tranquilidad reflexiva derivada de su autarquía o autosuficiencia, de ahí que para los estoicos, el sabio quedara inmune ante la llamada fortuna incidental, pero no así de la fortuna constitutiva.²¹⁹

²¹⁵ Kant define postulado como: “una proposición teórica pero no demostrable, en la medida en que depende inseparablemente de una ley práctica que tiene una validez incondicionada a priori” KpV. 122. [Mi traducción]. Dos son los postulados de la razón práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La primera se dirige al primer elemento, la virtud, y se define como un “progreso que va al infinito” (*Unendliche gehenden Progressus*), es decir, se distingue de la santidad (*Heligkeit*) que es la moralidad en posesión, pero también se distingue de la indulgencia (*Indulgent*) que es la complacencia o mediocridad moral. La inmortalidad del alma sirve como guía para el progreso moral. KpV. 122-124; KrV A805/B833-A807/B835

²¹⁶ Véase J. R. Silber “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”. *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4 (Oct., 1959), pp. 469-492

²¹⁷ Véase KU. 450-459

²¹⁸ B. Williams. “La fortuna moral” en *La fortuna moral*. Traducción de Susana Marín. pp. 35-38

²¹⁹ La diferencia entre ambas es que la fortuna incidental se refiere a las consecuencias de una determinada acción, es decir, se dirige a las cadenas causales que echamos a andar, a fortuna constitutiva se refiere a las

Kant piensa que las escuelas griegas no pudieron solucionar el problema de la realización del bien supremo porque al hacerla depender de la voluntad y libertad humanas quedaba a expensas del azar. Así, el epicúreo con su felicidad negativa, con la ἀταξία, no hacía más que postular una felicidad bastante miserable que dependía de la coincidencia entre los deseos y su materialización en el mundo, mientras que el estoico, pese a poner la virtud como el principio más alto, al colocar su posibilidad en esta vida cometía dos errores. Por un lado, elevaba demasiado la capacidad moral del hombre al colocarlo como totalmente independiente de la naturaleza (bajo el nombre de “sabio”), así, lo situaba, sí, fuera de los males, pero también fuera de la felicidad. La virtud se convierte, en el estoico, en un heroísmo del sabio por encima de su naturaleza animal, el sabio al bastarse a sí mismo quedaba fuera de la posibilidad de transgredir a la ley y fuera de la participación de la felicidad.²²⁰ ¿Por qué Kant coloca la felicidad de lado de la naturaleza? ¿Al hacerlo, no la coloca fuera de la actividad humana? ¿Por qué se niega a una interiorización de la felicidad?

Este es el punto central para entender como la felicidad adquiere una nueva dimensión. Kant define la felicidad en este momento de la siguiente manera:

*“Felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual todo le va según sus deseos y propósitos durante toda su existencia, y por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total de este ser, e igualmente con el fundamento determinante esencial de su voluntad”*²²¹

La felicidad es un estado de los seres racionales en el cual todos sus deseos se materializan gracias a la participación activa de la naturaleza. Como vimos anteriormente este “deseo” no era un mero impulso del momento, sino que era un poner en práctica, era pro-ponerse un fin y con ello la felicidad quedaba, no como un mero estado de cosas, sino

cadenas causales que nos preceden y nos determinan de alguna manera. Véase B. Williams. “La fortuna moral” en *La fortuna moral*. pp. 35-38; Ch. Korsgaard. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. pp. 106-132

²²⁰ KpV. 126-128

²²¹ “Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.” KpV. 124. [Mi traducción].

como una actividad.²²² Así, pese a la indeterminación de nuestro concepto de felicidad el hombre era capaz de realizarlo en cierta medida. Sin embargo, Kant está muy consciente del abismo existente entre un fin y su realización, así como de nuestras carencias para construir a cabalidad este ideal de la imaginación, esta idea estética a la cual no le corresponde concepto empírico determinado. Por lo tanto, Kant percibe dos cosas: a) nuestra limitación cognoscitiva, esto es, nuestra incapacidad para determinar con precisión la felicidad y b) nuestra limitación física, esto es, nuestra incapacidad para maniobrar a la naturaleza para efectuar nuestros propósitos.

Ahora, si recordamos un poco, Kant dijo que para resolver el problema del bien supremo era necesario que dicha unión de causa y efecto en el mundo sensible, que no obedecía a nuestras convicciones morales, se diera a través de *conocimiento* de las leyes de la naturaleza y a la *facultad física* de emplearlas para los propósitos descritos. Ahora parece claro que hay alguien que cumple con estas dos características y otras más. ¿Quién mejor que alguien omnipotente (*allgewaltig*) que puede controlar a la naturaleza entera para hacerla concordar con la moralidad? ¿Quién mejor que alguien omnisciente (*allwissend*) que conoce perfectamente la convicción moral de cada persona, así como todas las leyes de la naturaleza? ¿Quién mejor que alguien omnipresente (*allgegenwärtig*) que está cerca de toda necesidad requerida por el sumo bien del mundo? ¿Quién mejor que alguien eterno para velar por la permanencia de esta concordancia entre naturaleza y libertad, felicidad y virtud? ¿Quién mejor que el Dios de los cristianos?²²³

Frente a la autarquía heroica y desbordada de los estoicos se encontró la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) de los cristianos. Gracias a que el cristianismo presentó la ley con tanta sublimidad y pureza, logró apaciguar esta grandeza del alma que permeaba en los estoicos. Gracias a que el cristianismo presentó al ser humano en una contante transgresión a la ley y una tendencia a confundir principios impuros con la ley, consiguió dos características complementarias en el éste: autovaloración (*Selbstschätzung*) y humildad (*Demut*). Es

²²² Por esta razón el epicúreo sorteaba la fortuna de alguna manera al rebajar la particularidad y especificidad de sus deseos y concentrarse más en la actividad que en el objeto. Si mi deseo es quitarme la sed, el epicúreo puede sólo tomar agua, pero no buscar un agua mineral traída de las islas Fiji, el placer se concentra más en la actividad de beber que en el objeto bebido.

²²³ *KrV*. A815/B843, véase igualmente *KpV*. 131 Nota. y *KU*. 444

sobre todo la segunda la que hace necesaria la intervención de Dios en la creación de un mundo moral.²²⁴

Kant siguiendo a Leibniz se coloca en una posición en la cual el reino de Dios (*Reich Gottes*) o reino de la gracia (*Reich der Gnaden*) se une armoniosamente con el reino de las leyes mecánicas de la naturaleza. El segundo representa meramente la reunión de seres racionales bajo leyes morales, pero donde sus acciones no tiene consecuencia alguna, o donde si acaso la hay es por una mera coincidencia. Por su parte el reino de la gracia es un mundo donde se reúnen los seres racionales bajo leyes morales, pero donde Dios como legislador supremo hace posible el bien supremo, y con ello hace posible un mundo moral. El reino de la gracia, como vimos, es la introducción de razones morales, (de la teleología) en un mundo de leyes mecánicas (de la ciencia).²²⁵ Así, el postulado de Dios corrige nuestra imperfección física, en cuanto no maniobramos las leyes de la naturaleza, y corrige nuestra imperfección cognoscitiva en cuanto no podemos tener un concepto determinado de la felicidad. ¿No es esta salida una contradicción con el sistema moral kantiano? ¿No da lugar a la heteronomía? ¿No es la religión un “haberse dejado seducir por los afanes cristianos y besar el ribete de su abrigo” como bien lo decía Goethe?²²⁶

Ya en tiempos del propio Kant, C. Garve realizaba una crítica a esta manera de proceder. Garve afirmaba que Dios y la inmortalidad del alma eran elementos necesarios para dar sostén y firmeza (*Halt und Festigkeit*) al sistema, pues el virtuoso necesitaba de estos elementos para fundamentar sus principios.²²⁷ Críticas similares se dan de parte del idealismo alemán posterior a Kant²²⁸ e incluso los comentaristas han encontrado problemas entorno al bien supremo y estos postulados, argumentando que su introducción amenaza la pureza de la ética kantiana. Las críticas se perfilan por dos lados: a) la contradicción entre el bien supremo como objeto y el bien supremo como fundamento, b) la contradicción entre la formalidad de la ley moral y el bien supremo como el contenido.²²⁹

²²⁴ KpV. 128, véase R. 128-132

²²⁵ Véase. G. W. Leibniz. *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón (PNG)* § 14-18. De Kant, KrV. A812/B840-A813/B841; KpV. 128-130; G. 432-436

²²⁶ Carta a Herder del 7 de junio de 1798

²²⁷ C. Garve. *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*. pp. 111-112

²²⁸ Véase M. Mori. *op. cit.* pp. 38-42

²²⁹ Düsing recoge este debate en *op. cit.* pp. 29-30

De la primera encontramos fuertes señales en el propio texto de Kant pues, por un lado afirma que la ley moral es el único fundamento de determinación y motivo de la acción (*Bestimmungsgrund und Triebfeder*), y que el bien supremo es sólo el objeto o la consecuencia de la misma, así como los postulados sólo dan realidad práctica al bien supremo (recordemos que si el objeto precede a la ley surge la heteronomía).²³⁰ Pero otro lado, afirma que el bien supremo, en la medida en que contiene a la virtud como la condición más alta, es el fundamento de determinación.²³¹

De la segunda encontramos que, por un lado Kant afirma que el bien supremo es el objeto de la razón pura práctica, de modo que establece la materia de la misma.²³² Pero por otro lado, Kant nos ha dicho que es la humanidad y el reino de los fines el contenido de la ley.²³³ ¿Cómo armonizar ambas afirmaciones? ¿Cómo nos salva de la heteronomía y al mismo tiempo nos libera de una moralidad vacía? Y sobre todo ¿Qué sucede con la felicidad en un sistema que parece no tener cabida para ella?

2.2.2 ¿El mejor de los mundos posibles?

A estas preguntas intentaré dar algunas respuestas partiendo de dos tesis generales: a) es una *necesidad práctica* la que nos obliga a aceptar los postulados; b) no es lo mismo una *fundamentación* de la moral que una completitud sistemática de la misma.

Ya en algún momento habíamos hecho notar que la diferencia de Kant frente a Leibniz (y los empiristas) era su oposición a reducir la razón a la razón teórica, donde razón teórica se entendía una razón deductiva, que partiendo del principio de razón suficiente, pretendía penetrar la realidad para poder obtener conocimiento.²³⁴ Algunas de las paradojas que resultaban de esta reducción tomaban un matiz distinto en la visión de Kant. Así, pudimos vislumbrar que las razones para creer en un mundo moral, no se derivaban de nuestro conocimiento intuitivo de Dios, o de la captación de un orden moral preestablecido por Dios mismo (mediante la perfección), sino que eran razones morales, razones prácticas. Sin embargo, quedaba demasiado provisional esta afirmación. ¿Qué esto de la realidad

²³⁰ G. 441; KpV. 30-39, 71-89, 107-110; TP.278-289, KrV. A797/B825-A804/B832

²³¹ KpV. 109-110

²³² KpV. 107-109

²³³ G. 436-440

²³⁴ *Supra.*

práctica o el punto de vista práctico? ¿Qué nos justifica a introducirla como algo lícito en el sistema? ¿Cómo resuelve esto los problemas antes expuestos?

G. Deleuze en su *La philosophie critique de Kant*²³⁵, afirma que así como en el terreno teórico la facultad legisladora (el entendimiento), tiene a sus objetos; en el terreno práctico la facultad legisladora, (la razón) también tiene a sus objetos: estos son las *acciones*. Con base en dicha distinción uno puede pensar que si bien no se pueden ubicar espacio-temporalmente el *pensar*, el *caminar*, el *jugar*, el *leer*, todas estas acciones están implicadas en *la persona que piensa, que camina, que lee*, etc. La acción está lógicamente implicada en la agencia racional, esto es, en la persona como actividad.²³⁶ De hecho, uno podría tomar con seriedad dicha afirmación y aseverar que pese a que es necesario un sistema espacio-temporal unificado, las acciones no son menos “reales” que los objetos. En contra de una obsesión por la reificación de las acciones, aceptar una dimensión práctica es aceptar el terreno de las relaciones humanas, aceptar un espacio donde se teje la trama interminable del plexo relacional intersubjetivo. Así, muy al contrario de lo que se podría pensar, las acciones modifican el mundo material como ningún otro objeto. La agencia moral, es no sólo la posibilidad de la realidad de las acciones con base en razones, sino el vínculo entre racionalidad y moralidad.²³⁷

Ahora, Kant afirma que en el terreno especulativo la objetividad se lograba mediante la unión de categorías e intuiciones, de modo que los objetos nos eran “dados”; pero no así en el terreno práctico donde la razón *determina sus objetos*.²³⁸ Ahora, la inmortalidad del alma, la libertad y Dios son ideas de la razón, es decir, conceptos a los cuales no les corresponde intuición alguna, y por lo tanto, quedan fuera del conocimiento.²³⁹ No obstante, era la razón misma la que apuntaba a dichas ideas, esto es, en su búsqueda por lo incondicionado la razón tiende a *pensar* dichas ideas. Pensar es más amplio que conocer, pues el primero refiere meramente a la posibilidad de los objetos, mientras que el segundo se dirige a la realidad de los mismos. Así, si el concepto en

²³⁵ *op. cit.* pp. 98-107

²³⁶ Véase . P. F. Strawson. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics.* pp. 101-105 y S. Cuypers. “Hacia una concepción no atomista de la identidad personal” en *Anuario filosófico*.26, 1993, pp. 223-248

²³⁷ *Supra*. Véase igualmente C. Korsgaard “*Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*”. pp. 18-27, 81-109

²³⁸ *KpV.* 134-136

²³⁹ *KrV.* A310/B367-A333/B390; *KpV.* 135-137

cuestión: a) está libre de contradicción y b) puede “relacionarse” con los objetos de la experiencia, entonces podemos aceptarlo, no como *real*, pero sí como *necesario* para el sistema.²⁴⁰

Sin embargo, la aceptación de estas ideas quedaba, en el ámbito especulativo, como introducidas de manera problemática, como meras *hipótesis*, dejando su labor como regulativa, esto es, dichas ideas guiaban y, al mismo tiempo, limitaban los anhelos de la razón. Pero en el terreno práctico estas ideas ganaban realidad objetiva, como *postulados*, mediante su relación con el bien supremo, el cual se aceptaba como el objeto necesario de la razón pura práctica.²⁴¹ Tras pensar el punto de vista práctico como la trama de las relaciones humanas, como la realidad práctica, ganar objetividad es integrarse en dicha trama. Si el postulado se presenta como una presuposición necesaria es para hacer coherente la posibilidad de una trama de las relaciones humanas justa y habitable, es la posibilidad de convertir el plexo de las acciones humanas en un mundo moralmente organizado. Pero ¿qué función adquieren estas ideas en este ámbito?

Kant afirma que si por una idea se entiende una perfección a la cual no puede serle dado nada adecuado en la experiencia, esto puede ser interpretado en dos sentidos. Desde el punto de vista teórico, es algo a lo cual no le podemos determinar concepto determinado alguno o que es incierto que le corresponda siempre un objeto; en cambio desde el punto de vista práctico, estas perfecciones se presentan como: “**arquetipos de perfección práctica**, [que] *sirven de indispensable modelo para la conducta moral y al mismo tiempo como medida de comparación.*”²⁴² El ideal, que es la idea en individuo, tiene la misma función.²⁴³ Así, el ideal del bien supremo tiene como meta guiar nuestro progreso en la construcción de un mundo moral, nos sirve como modelo porque intentamos imitarlo y así ir progresando, pero al mismo tiempo nos sirve para evaluar ese progreso y corregir nuestra situación actual. De ahí la necesidad de este carácter de “ideal”, esto es, una cosa singular determinable únicamente por la idea, pues el ideal del bien supremo sintetiza nuestras ideas

²⁴⁰ Véase, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* VIII, 136

²⁴¹ Véase el Apéndice a la *KrV*; *KpV*. 135-137. Esto establece el uso negativo que es la *Diziplin* frente al uso positivo que es el *Kanon*. Véase ambas secciones en la *KrV*.

²⁴² “*dienen als Urbilder der praktischen Vollkommenheit zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens und zugleich zum Maßstabe der Vergleichung*”. *KpV*. 128, la nota. La traducción y las negritas son mías.

²⁴³ *Supra*.

de justicia, bondad, bienestar, etc.; el ideal del bien supremo se entiende como la construcción de un mundo moralmente justo (correcta proporción entre virtud y felicidad).

¿Pero por qué postular a Dios? El problema radica en que no es posible tener una medida última de nuestras capacidades humanas, es decir, un criterio actual que defina de una vez por todas aquello de lo que somos capaces de hacer. Por esta razón, la suposición de la existencia de Dios nos habilita para pensar nuestro “progreso” al infinito en la construcción de un mundo moral, es decir, cada vez que nos preguntamos ¿es éste el mejor de los mundo posibles? La respuesta nos la da el ideal, por un lado nos dice, ¡no, este no es el mejor mundo posible! (donde la felicidad se reparte en proporción a la virtud), pero por otro lado nos permite evaluar si estamos más lejos o más cerca de él.²⁴⁴

No debemos olvidar que el postulado entra una vez que hemos dado por buena la justificación de Kant sobre la necesidad de los elementos del bien supremo, así como de su jerarquía, es decir, una vez que hemos aceptado la bondad vertical (la virtud es el bien más alto, es lo incondicionadamente bueno) hemos aceptado el trabajo de *fundamentación*. Sin embargo, esto no niega la existencia de otros fines (¡que son queridos por sí mismos!) cuya bondad sea condicionada.²⁴⁵ Es decir, desde nuestra tendencia a la humanidad se estableció la felicidad como el ideal de la imaginación, como el cálculo racional, de modo que se establecía un fin característico de nuestra tendencia a la humanidad, pero se requería una condición que estableciera la fuente de su bondad, una condición restrictiva y formal para ingresar su contenido, esto es, la virtud desde la tendencia a la personalidad. Al aceptar la bondad vertical hemos aceptado que la virtud es lo más valioso, pero también que no es lo único, pues hay otros elementos (la felicidad) que constituyen nuestra definición como seres humanos²⁴⁶.

Todos estos elementos que conforman el bien total (*vollendete*) pertenecen a un trabajo más amplio, es decir, ya que está el trabajo de *fundamentación* se atiende a la *completitud*, ya que se ha dado por buena la deontología se prosigue a la teleología, incluso

²⁴⁴ Véase, J. R. Silber “Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”. *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4 (Oct., 1959), pp. 470-485

²⁴⁵ Véase Ch. Korsgaard. “Two distinctions in goodness”. *Philosophical Review* 92, no. 2 pp. 177 y ss.

²⁴⁶ Recordemos que habíamos dicho que las tendencias no pueden separarse, si bien la personalidad es la más alta no se presenta empíricamente distinguible del resto.

sería posible decir que en cierto sentido en el trabajo de la deontología ya se incluye el de la teleología,²⁴⁷ o en palabras de Kant el concepto de bien supremo, donde la virtud es la condición más elevada, ya se incluye el de la ley moral como única directriz a priori. Cuando por teleología se entiende una doctrina de la felicidad y no del bien supremo, es fácil percibir porque parecen tender a destinos distintos los propósitos de la ética, pues si los dos sistemas no parecen de inicio ser compatibles, es razonable pensar que uno persista y el otro no.

Así, con todo lo anterior podemos decir que la respuesta a la pregunta de Leibniz, ¿es este el mejor de los mundos posibles? Kant dice: no, este no es el mejor de los mundos, es necesario seguirlo *transformando*, es necesario *construir* un mundo moralmente justo, es necesario *erigir* el mejor de los mundos posibles.

²⁴⁷ Véase B. Herman. "Leaving Deontology Behind", en *The Practice of Moral Judgment*. pp. 210 y ss.

Conclusiones

En un inicio advertimos que los dos propósitos guía de esta investigación podrían describirse el uno como analítico, la descripción y exposición del concepto de la felicidad en Kant, y el otro el sintético, que preguntaba sobre si Kant desechaba la felicidad y con ello daba pie al inicio de las llamadas éticas deontológicas, terminando así con las teleológicas.

De la parte analítica concluimos que: a) el término *Glückseligkeit* no era unívoco, b) etimológicamente el término *Glückseligkeit* no correspondía con la εὐδαιμονία, c) advertimos que la mejor manera de comprender término *Glückseligkeit* era como un egoísmo racional y no como un hedonismo radical, y d) finalmente, observamos que la *Glückseligkeit* no podía fungir como el principio supremo de la moralidad. Ahora, al describir la tradición que percibía la posibilidad de pensar a Kant como uno de los iniciadores de la deontología, por su desecho de la *Glückseligkeit*, dejamos también suficientes atisbos e indicadores para preparar nuestra respuesta negativa al respecto.

Fue en el punto anterior donde iniciamos el propósito sintético de esta investigación que intentó justificar nuestra respuesta negativa. Así, se mostró que: a) el fin último para Kant no era la *Glückseligkeit*, sino el bien supremo, de modo que la teleología se orientaba desde este último, b) el bien supremo comprendía la correcta correspondencia causal entre virtud y felicidad, de modo que la inclusión de la felicidad era necesaria, pero como consecuencia de la virtud, c) al establecer la felicidad como una consecuencia de la virtud se negó la posibilidad de una felicidad racional, pues la herencia cristiana de Kant no le permitía establecer la conexión entre virtud y felicidad desde voluntad humana y d) finalmente establecimos que la unión causal-sintética entre virtud y felicidad se daba desde el postulado de la existencia de Dios, dejando en claro que esta postura de Kant no perdía pureza si se esclarecía bien la diferencia entre una fundamentación y una completitud del sistema.

Así, de modo muy general podemos decir que si pensamos que la ética debe ocuparse de los dos propósitos, esto es, del deber (la deontología) y de la felicidad (la teleología), parece claro que la apuesta tanto de Kant como de la presente investigación se

inclinan por pensar la necesidad de la correcta relación de ambos propósitos. La ética no sólo debe ocuparse del esclarecimiento sistemático de problemas metateóricos, ni abocarse a la resolución de problemas conceptuales y terminológicos, estas son sólo herramientas para resolver “la cuestión práctica” que desde Platón ha guiado las reflexiones de filosofía moral: ¿Cómo debo vivir la vida? En la presente investigación intentamos ofrecer una respuesta a esta pregunta desde una perspectiva kantiana. Quizá a ojos más contemporáneos la solución religiosa kantiana no parece ya una solución pertinente, (dada nuestra condición histórica “post-metafísica” como la denomina Habermas), a la correcta y efectiva distribución entre virtud y felicidad; y sería preferible una salida política, (como ya bien lo intentaron Rawls y Habermas en el siglo pasado con una política sin metafísica, o un reino de los fines sin tintes religiosos). Sin embargo, no debemos olvidar que la salida kantiana sigue siendo parte de las herramientas de la razón, es sólo un ideal que nos permite evaluarnos prospectiva y retrospectivamente, es un ideal que permite dar coherencia a nuestra vida práctica, vida que quizá es la más fundamental en una situación post-metafísica.

Bibliografía

Obras de Kant en alemán:

Kant Immanuel. *Preußischen Akademie der Wissenschaften Kants gesammelte Schriften, Bände I-XXIII.* Berlin, 1903.

Traducciones de algunos trabajos individuales:

Kant Immanuel. *Crítica del Juicio.* Traducción de Manuel García Morente. Tecnos. Madrid. 2007. pp. 461

_____ *Crítica de la razón práctica.* Edición Bilingüe. Traducción de Dulce María Granja Castro. FCE- UAM- UNAM, México. 2005. pp. 192

_____ *Crítica de la razón pura.* Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas. Alfaguara. 2004. pp. 690

_____ *Crítica de la razón pura.* Traducción, estudio y notas de Mario Caimi. FCE. México D.F. 2009. pp. 734

_____ *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Alianza. Madrid. 2001. pp. 267

Texto y traducciones de la *Fundamentación*:

Kant Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano.* Suhrkamp Studienbibliothek 2. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 2007. pp. 343

_____ *Crítica de la razón práctica: Precedida de los fundamentos de la metafísica de las costumbres.* Traducción de A. García Moreno. Ed. Nacional. México. 1960. pp. 385

_____ *Groundwork of the metaphysics of morals.* Trad. Mary Gregor with an introduction by Korsgaard Christine M. Cambridge, UK. Cambridge University. 1998. pp. 120

_____ *Fondements de la métaphysique des moeurs.* Trad. Victor Delbos. Édition Electronique réalisée par Philippe Folliot, Édition complétée le 6 juin 2002 à Chicoutimi, Québec. Édition revue et corrigée le 2 avril 2006. Texte disponible en version html sur le site web: <http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/fondem.htm>

_____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Edición bilingüe y traducción de J. Mardomingo. Ariel. Barcelona, 1996

Contexto:

Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University. 1993. pp. 410

Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University. 2000. pp. 384

Schneewind, Jerome. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas. FCE. México. 2009. pp.747

Wundt, Max. *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim. G. Olms, Verlagsbuchhandlung. 1964. pp. 346

Biografía:

Cassirer, Ernst. *Kant: Vida y Doctrina*. Traducción de W. Roces.. FCE. México 1948. pp. 487

Wood, Allen. *Kant*. Malden. Blackwell. 2005. pp. 195

Textos especializados en Kant:

Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris. Presses Universitaires de France, 1963. pp. 107

Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer (Eds). *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge University Press. London. 1996. pp. 310

Herman, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University, Cambridge, Massachusetts. 1993. pp. 210

Höffe, Otfried (Ed). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Klostermann. 1999. pp. 335

Horn, Christoph and Schönecker, Dieter (Eds.) *Groundwork for Metaphysics of Morals*. Walter de Gruyter. 2006. pp. 343

Korsgaard, Christine Marion. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press. 2008. pp. 368

_____ *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge. Cambridge University. 1996

_____ *Las Fuentes de la normatividad*. Traducción de Laura Leucona y Laura E. Manríquez. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Mexico. 2000.

_____ *Self -Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press. 2009. pp. 240

Muchnik, Pablo. *An Essay on Kant's Theory of Evil. The Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lexington Books. 2010. pp. 216.

Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy.* University of Pennsylvania Press. 1971. pp. 288

Schönecker, Dieter und Wood, Allen. *Immanuel Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar.* UTB. 2008. pp. 219

Sommerfeld-Lethen, Caroline. *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik.* Alber. 2005. pp. 337

Textos de consulta en Kant:

Allison, Henry. *Kant's theory of freedom.* Cambridge. Cambridge University. New York. 1990. pp. 304

Böckerstette, Heinrich. *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant.* Stuttgart-bad Canstatt Fromman-Holzboog. 1982. pp. 89

Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant.* Paris. Presses Universitaires de France. 1969. pp. 608

Duncan, Alistair Robert Campbell. *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals.* T. Nolson. London. . 1957. pp. 182

Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness.* Cambridge University. United Kingdom - New York. 2000. pp. 440

_____ *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays.* Md. Rowman & Littlefield. 1998. pp. 396

Harper, William L. *Kant on causality, freedom, and objectivity.* University of Minnesota. Minneapolis. 1984. pp. 190

Hill, Thomas E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory.* Ithaca. Cornell University. 1992. pp. 255

Liddell, Brendan E. *Kant on the Foundation of Morality: A Modern Version of the Grundlegung, with Commentary.* Indiana University. Bloomington. 1970. pp. 277

Ross, David. *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Oxford . Clarendon Press. 1962. pp. 96

Velkley, Richard I. *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy.* University of Chicago. 1989. pp. 222

Voeller, Carol W. *The Metaphysics of the Moral Law: Kant's Deduction of Freedom.* Garland. New York. 2001. pp. 175

Williams, Terence Charles. *The Concepts of the Categorical Imperative: A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory.* Oxford. Clarendon. 1968. pp. 142

_____. *Kant's Ethical Thought.* Cambridge University. New York. 1999. pp. 293

Hemerografía:

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. “Modern Moral Philosophy” en *Philosophy* 33, No. 124. January 1958.

Cuypers, Stefaan. “Hacia una concepción no atomista de la identidad personal” en *Anuario filosófico.* (26) 1993. pp.

Düsing, Klaus. “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie” en *Kant-Studien*, 62:1, 1971, pp. 5-42

García, Pedro Enrique. “Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo” en *Signos Filosóficos*, 1. No. 2. Diciembre. 1999. pp.117-138

Geismann, Georg. “Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H.J. Paton G., N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus” en *Kant-Studien* 93. 2002. pp. 374-384

Hoyos, Luis Eduardo. “Tres Críticas a la filosofía práctica kantiana” En: *Vigencia de la filosofía crítica kantiana.* Felipe Castañeda, Vicente Durán, Luis E. Hoyos (eds.). Bogotá 2007, pp. 279-297.

Mori, Massimo. “Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus” en *Studia Leibnitiana* V. 25, 1. 1993. pp. 27-43

Scarano, Nico. “Metaethik - ein systematischer Überblick” en *Handbuch Ethik*, hrsg. v. M. Düwell, C. Hübenal, M. H. Werner, Stuttgart/Weimar 2002, pp. 25-35.

Silber, John. “Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent” en *The Philosophical Review.* Vol. 68, No. 4, Oct., 1959, pp. 469-492.

Sussman, David. “The Authority of Humanity” en *Ethics* 113. January. 2003 pp. 350-36

Zobrist, Marc “Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation” en *Kant-Studien.* 99:3. 2008. pp. 285-311.

Obras de Aristóteles en griego:

Aristotle. *Metaphysics.* ed. W.D. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1924.

_____. *Eudemian Ethics*, ed. F. Susemihl. Leipzig. Teubner. 1884.

_____. *Ethica Nicomachea.* ed. J. Bywater. Oxford. Clarendon Press. 1894.

Obras de Aristóteles traducidas al español:

Aristóteles. *Ética Nicomaquea y Ética Eudemia.* Traducción de Julio Pallí Bonet. Editorial Clásica Gredos. Madrid. 2000. pp. 561.

_____ *Física.* Traducción de Guillermo R. de Echandía. Editorial Clásica Gredos. Madrid. 2000. pp. 506

_____ *Metafísica.* Traducción de Valentín García Yebra. Editorial Clásica Gredos. Madrid. 2000. pp. 584.

_____ *Retórica.* Traducción de Quintín Racionero. Editorial Clásica Gredos. Madrid. 2000. pp. 624.

Textos de y sobre griegos:

Annas, Julia. *The Morality of Happiness.* Oxford University Press. 1993. pp. 512

Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote.* Presse Universitaires de France. Paris. 1963. pp. 192

Dirlmaier, Franz. *Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier.* Berlin Akademie. 1967. pp. 606

Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational.* University of California Press. London. 2004. pp. 340.

Long, Anthony and Sedley, David. *The Hellenistic Philosophers.* 2 Volumes. Cambridge University Press. 1987

Vigo, Alejandro. *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9,* Universidad de los Andes. Santiago de Chile. 1997. pp. 112.

Obras de autores latinos:

Cicero, Marcus Tullius. *De Finibus Bonorum et Malorum.* Th. Schiche. Leipzig, Teubner. 1915.

Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers.* R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972.

Otros autores:

Apel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Suhrkamp Verlag. 1990. pp. 488

Clarke, Samuel. *The Works.* 4 Volumes. Garland. New York. 1978

- Constant, Benjamin.** *Des réactions politiques.* Flammarion, Paris. 1988. pp. 187
- Davidson Donald.** *Ensayos sobre acciones y sucesos.* Traducción de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés. UNAM. IIF. 1995. pp. 382
- De Montaigne, Michel.** *Essais.* BiblioBazaar. 2009. pp. 334.
- Earl of Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper.** *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.* Adamant Media Corporation. 2000. pp. 424.
- Frankena, William.** *Ethics.* Prentice Hall. 1988. pp. 125
- Garve, Christian.** *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur und dem gesellschaftlichen Leben.* 3. Bände. Breslau. 1792. pp. 574
- Habermas, Jürgen.** *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen.* Suhrkamp Auflage. 2000. pp. 449
- _____ “Diskursethik” en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Suhrkamp Verlag 1983. pp. 207
- _____ *Erkenntnis und Interesse.* Suhrkamp Verlag. 1973. pp. 420
- _____ *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.* Suhrkamp Verlag. 1990. pp. 391.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** *Werke in 20 Bänden mit Registerband.* Suhrkamp Verlag. 1986.
- Hume, David.** *A Treatise of Human Nature.* Oxford University Press. USA, 2000. pp. 1200
- _____ *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford University Press. 1975. pp. 458.
- Hutcheson, Francis.** *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense.* Liberty Fund Indianapolis 2002. pp. 256.
- _____. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.* Liberty Fund Indianapolis. 2004. pp. 303
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** *Escritos filosóficos.* Antonio Machado Libros. Madrid. 2003. pp. 779
- Locke, John.** *Essay Concerning Human Understanding.* Prometheus Books. 1994. pp. 644.
- MacIntyre, Alasdair Chalmers.** *After Virtue: A Study in Moral Theory.* University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana. 1984. pp. 286

- Mandeville, Bernard.** *Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits.* Hackett Publishing Company. 1997. pp. 228
- Mauzi, Robert.** *L'idée du bonheur dans la littérature de la pensée française au XVIIIe siècle.* Albin Michel. Paris. 1960, pp. 725
- Mendelssohn, Moses.** *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik.* Kessinger Publishing. 2009. pp. 604
- Nagel, Thomas.** "Review of B. Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*" en *The Journal of Philosophy.* 83. pp. 351-360
- Parfit, Derek.** "Personal Identity and Rationality" en *Synthese* 53 (1982)
- _____ *Reasons and Persons.* Oxford University Press. USA. 1986. pp. 560
- Raphael, David.** *British Moralists.* 3 Volumes. Hackett Pub Co. 1991.
- Rawls, John.** "Kantian Constructivism" en *Justice as Fairness.* Harvard University, Cambridge, Massachusetts. 2001. pp. 214
- _____ *Theory of Justice.* Harvard University Press. 1999. pp. 538
- Ricoeur, Paul.** *Ecrits et conférences.* Volume 1. Editions du Seuil. 2008. pp. 229
- _____ *Soi Même comme autre.* Editions du Seuil. 1996. pp. 424
- Sandel, Michael.** *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press. 1998. pp. 252
- Schopenhauer, Arthur.** *Preisschrift über das Fundament der Moral.* Felix Meiner Verlag. 2006. pp. 182.
- Sidgwick, Henry.** *Methods of Ethics.* Hackett. Indianapolis. 1981. pp. 528
- Smith, Adam.** *The Theory of Moral Sentiments; To Which Is Added a Dissertation on the Origin of Languages.* General Books LLC. 2010. pp. 196
- Strawson, Peter Frederick.** *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics.* Routledge, New Edition. 1990. pp. 260
- Taylor, Charles.** *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Harvard University Press. 1992. pp. 624
- Tugendhat, Ernst.** "Ética antigua y moderna" en *Problemas de la ética.* Traducción de Jorge Vigil. Crítica. Barcelona. pp. 195
- Velleman David.** *How We Get Along.* Cambridge. 2009. pp. 206

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*. Basic Books. 1982. pp. 364

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press. London. 1993. pp. 230

_____ *La Fortuna Moral*. Traducción de Susana Marín. IIF. 1993. pp. 218

Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press. 1990. pp. 316

Wolff, Christian. *Pensamientos racionales acerca del Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*. Traducción de Agustín González Ruiz. Akal. Madrid. 2000.

Diccionarios:

A Greek-English Lexicon. Liddell, Henry George and Scott, Robert.. 2 Vol. Oxford. Clarendon Press. 1961.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. -- Quellenverzeichnis 1971.

Diccionario de la Real Academia Española (DRAE). 22ª Edición. Real Academia Española. 2001

Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache. Von Eberhards Johann August. T. Grieben's Verlag. 1904. Leipzig. pp. 1131

The Dictionary of the History of Ideas. Electronic Text Center PO Box 400148 Charlottesville VA Maintained by: The Electronic Text Center at the University of Virginia Library © 2003 the Gale Group. URL <http://etext.virginia.edu/DicHist/dict.html>. Consultado 20 de Agosto de 2008.

Webster's New Collegiate Dictionary Merriam-Webster Online Dictionary.2009 by Merriam-Webster, Incorporated. URL: <http://www.merriam-webster.com/>. consultado el 25 de Agosto de 2008