

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2003>

The Practical-Anthropological Problem of Happiness in Kant's Moral Philosophy

El problema antropológico-práctico de la felicidad en la filosofía moral de Kant

Francisco Javier Iracheta Fernández
Universidad Iberoamericana, campus Puebla
México
francisco.iracheta@iberopuebla.mx
<https://orcid.org/0000-0002-6406-4156>

Recibido: 03 - 06 - 2020.

Aceptado: 10 - 09 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.

Cómo citar este artículo: Iracheta Fernández, F. J. (2022). El problema antropológico-práctico de la felicidad en la filosofía moral de Kant. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 64, 417–456. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2003>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Kant's moral philosophy intends to be an articulated project between metaphysics of morals and practical anthropology. In the works in which he undertakes the task of grounding his metaphysics of morals, namely, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*, Kant insists that he borrows nothing from anthropology to support this grounding, whereas in his two other most important practical writings, the *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* and the *Metaphysics of Morals*, Kant applies his metaphysics of morals to anthropology. By discussing Kant's idea that empirical happiness is an essential end for every human being, and that his metaphysics of morals is just incoherent without denying rationality and freedom to every sensible incentive, this paper problematizes the possibility of the articulated project of Kant's moral philosophy.

Keywords: metaphysics of morals; practical anthropology; happiness; freedom; practical reason.

Resumen

El proyecto filosófico moral de Kant pretende ser una unidad articulada entre metafísica moral y antropología práctica. En sus dos trabajos en los que lleva a cabo la fundamentación de su metafísica moral, a saber, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant insiste en que no toma nada en préstamo de la antropología para sustentar ese fundamento, mientras que en sus dos trabajos prácticos posteriores más importantes, la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Metafísica de las costumbres*, Kant se da a la tarea de aplicar su metafísica moral a la antropología. Tomando en consideración que, para Kant, la felicidad empírica es un deseo esencial del ser humano, pero también que su metafísica moral es incoherente sin negar racionalidad y libertad a todo incentivo sensible, este artículo problematiza la posibilidad del proyecto articulado de la filosofía moral kantiana.

Palabras clave: metafísica moral; antropología práctica; felicidad; libertad; razón práctica.

Introducción

Kant sostiene que la antropología práctica es la aplicación de la metafísica moral o “metafísica de las costumbres”, según la *KrV*,¹ a la naturaleza humana.² Según esto, la metafísica moral es constitutiva de la investigación trascendental en el dominio de la razón práctica, cuya tarea consiste en determinar la realidad objetiva del imperativo categórico

¹ Las referencias a la obra de Kant citadas en este trabajo pertenecen a la edición de su obra completa por parte de la Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22) y la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23). La numeración romana refiere al número de volumen, seguida de la numeración arábiga de su correspondiente paginación. Para el caso de la *KrV*, usaremos las letras A y B para referirnos a la primera y segunda edición, respectivamente. Utilizamos a lo largo del trabajo las siguientes abreviaturas de las obras consultadas de Kant: *KrV* = *Crítica de la razón pura*; *GMS* = *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *KpV* = *Crítica de la razón práctica*; *RgV* = *La religión dentro de los límites de la mera razón*; *MS* = *Metafísica de las costumbres*; *Anthr.* = *Antropología en sentido pragmático*; *KU* = *Crítica del juicio*; *ML₁* = *Lecciones metafísicas Pölitz* (1770).

² Por “metafísica moral” entiendo la filosofía trascendental de Kant dedicada al ámbito práctico, y por tanto puro, de la razón. En el apartado de “La arquitectónica de la razón pura” en la *KrV*, Kant llama “metafísica” a “toda la filosofía pura, incluida la crítica, para reunir tanto la investigación de todo aquello que pueda alguna vez ser conocido *a priori*, como la exposición de aquello que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta especie” (A841/B869). Kant divide la metafísica en el “uso *especulativo* de la razón”, o “metafísica de la naturaleza”, y el uso “*práctico* de la razón”, o “metafísica de las costumbres”. En lo que a esta última respecta, Kant explica que “la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica)” (A841/B869). Por otro lado, nuevamente en la *KrV*, Kant explica que la universalidad y la necesidad son las marcas características de toda investigación que es pura (metafísica) y por las cuales se distingue de la empírica (B3). Así, a lo largo de este trabajo usaré el concepto de “metafísica moral” para referirme a una fundamentación fuerte del estatus puro y *universal* de la moral y su expresión *normativa* (necesidad práctica) en el imperativo categórico, en cuanto que se basa o sustenta en la idea de “razón pura práctica” y que en *GMS* y *KpV* Kant asocia a la autonomía de la voluntad y a la libertad trascendental. Agradezco a uno de mis revisores el haberme insistido en la necesidad de clarificar este punto.

como el principio supremo *a priori*, libre de cualquier contaminación empírica, de la obligación moral. Esta metafísica sería la parte pura de la filosofía moral, mientras que la antropología práctica, esto es, la aplicación a la naturaleza humana del imperativo moral investigado por la filosofía moral pura, sería su parte empírica.³ En este sentido, la filosofía moral de Kant está compuesta por la metafísica moral y la antropología práctica. Así, ya que Kant afirma en la *GMS* que “las acciones y condiciones del querer humano en general se extraen en su mayor parte de la psicología” o de la doctrina empírica del alma (IV: 390-391) parece justo decir que la antropología práctica es la aplicación de la metafísica moral a ciertas condiciones psicológicas del querer humano en general. Mientras que en la *GMS* y la *KpV* Kant se dedica especialmente a la fundamentación metafísica de su filosofía moral, en dos de sus principales obras posteriores, a saber, la *RgV* y la “Tugendlehre” de la *MS*, Kant argumenta en torno a su aplicabilidad antropológica.⁴ El éxito de esta empresa radica, por lo menos, en la ausencia de toda tensión lo suficientemente fuerte como para impedir dar un paso consistente de una a otra sin que se fracturen las condiciones de inteligibilidad propias de ambas.

³ La *GMS* y la *KpV* son trabajos fundamentales de metafísica moral. Así, en el prefacio de la *GMS*, Kant explica que la “parte empírica de la *metafísica de las costumbres* puede llamarse antropología práctica”, pero la metafísica de las costumbres o metafísica moral “descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo de conocimiento del mismo (antropología)” (IV: 388-389. *Cursiva añadida*).

⁴ Con esto no quiero decir que las reflexiones de Kant sobre la antropología sean siempre prácticas en este sentido. La antropología filosófica de Kant no se reduce solamente a la antropología *práctica*. Ahora, no cabe duda de que la *MS* es la “aplicación” de la metafísica moral a la antropología (cfr. V: 217). Por otro lado, es cierto que con su *RgV* Kant tenía un propósito de completar más la tercera parte de su plan, esto es, dar respuesta a la pregunta “¿Qué puedo esperar?” que dar respuesta a la segunda, “¿Qué debo hacer?”. Pero también lo es que la cuarta de ellas, “¿Qué es el hombre?”, se sigue de la pregunta por los límites razonables de la religión no solo en razón de un orden numérico (a la tercera le sigue una cuarta), sino en virtud de una consecuencia sistemáticamente lógica: la segunda, “¿Qué debo hacer?”, se vincula con la tercera, i.e., “la Moral conduce ineludiblemente a la Religión” (VI: 6) por mediación de una razón antropológica: “es una limitación inevitable del hombre buscar en todas las acciones el resultado de ellas” (VI: 8).

Ahora bien, como parte de la aplicación en cuestión, en la *RgV* y *MS Kant* conecta la metafísica moral con el anhelo de felicidad. Kant consiente a lo largo de su filosofía crítica moral que algo particularmente propio del ser humano por naturaleza, perteneciente a su esencia como ser racional *finito*, es la búsqueda de la felicidad (*Glückseligkeit*). Por lo tanto, es de esperar que la felicidad humana se articule con la metafísica moral para poder hablar de una aplicación, de esta a aquella, mínimamente exitosa. Es así como encontramos en estas obras, por lo menos, dos consideraciones (a las que llamo A y B) sobre la felicidad humana desde donde quiero partir para mi discusión. En ellas, la *aplicación* de la metafísica moral a la naturaleza humana supone una concepción *prácticamente* libre y racional de la felicidad.

(A) Para el caso de la *RgV*, la apelación a la “Razón prudencial”:

Las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas* [*an sich selbst betrachtet, gut*], esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. La Razón que ejecuta esto se llama *prudencia*. Solo lo moralmente contrario a la ley es en sí mismo malo, absolutamente reprochable, y ha de ser extirpado; pero la Razón que enseña a hacer esto, y más aún cuando lo pone en obra, es la única que merece el nombre de *sabiduría* (VI: 58).

Kant considera a lo largo de su trabajo práctico crítico que la felicidad es la suma de las inclinaciones, y en *GMS* y *KpV* asocia el principio de la felicidad con la prudencia. Para mis propósitos, quisiera rescatar dos cosas de esta cita: (i) la felicidad aparece como producto de las inclinaciones, pero dentro de un contexto en el que están lejos de ser opuestas a la “Razón”. Entonces, si las inclinaciones son “en sí mismas buenas” y para la ética de Kant la acción racional es una acción buena (Rivera Castro, 2014), tenemos que los objetos de las inclinaciones participan del concepto de un objeto de la razón práctica;⁵ y (ii), si bien es cierto que Kant habla de “inclinaciones naturales” al inicio del pasaje,

⁵ En la “Analítica” de *KpV*, Kant explica que los conceptos de un objeto de la razón práctica son los del bien (*Gut*) y el mal (*Bösen*) (cfr. V: 58).

también lo es que el significado de “natural” que Kant aclara desde el inicio de la primera parte de la obra —para dar consistencia a su idea de que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza— *no* es “lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*”, sino “el fundamento subjetivo del uso de la libertad del hombre en general” (VI: 21). En este contexto, lo natural en el hombre no es algo opuesto a su libertad: la acción inmoral no responde a incentivos ajenos a la propia capacidad de libre elección del agente, y su felicidad es también un producto libre.⁶ Al ser la razón práctica y la libertad de la voluntad elementos constitutivos de la filosofía moral crítica kantiana, los conceptos de “razón práctica”, “libertad” e “inclinación natural” se hallan relacionados de modo tal que parecen dar consistencia, por lo menos en lo que a la felicidad respecta, a la aplicación de la metafísica moral a la naturaleza humana.

(B) En la “Tugendlehre” leemos que en la “ética el concepto de deber conduce a fines”, y que “las máximas, relacionadas con los fines que debemos de proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales” (VI: 382). Kant afirma que el “*fin* es un objeto del libre arbitrio [*Willkür*] cuya representación determina al agente a la acción” (VI: 384-385), por lo que “tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*” (VI: 385). Finalmente, Kant añade que “debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío la felicidad de otros hombres, *cuyo fin* (permitido) hago *yo con ello también mío*” (VI: 388). Por supuesto, este no es el primer momento dentro de su obra filosófica moral en el que Kant alude al deber moral de promover la felicidad. Este momento ya lo encontramos tempranamente en la *GMS*. Pero sí es el primero en el que enlaza de manera explícita a la felicidad con un fin racional y libre.⁷

⁶ Kant parece escapar así a la crítica, como la de Reinhold ([1792] 2008) o Sidgwick (1888), de que la voluntad está imposibilitada de elegir entre una acción racional y una irracional. Pero el escape a esta crítica, que va aparejada con la posibilidad de racionalizar y hacer libre el fin de la felicidad, es inconsistente, como ha sido ya remarcado en la literatura, con uno de los signos fundamentales de la metafísica moral, a saber, casar libertad y razón práctica. En la parte final de este trabajo regreso a esto.

⁷ Ciertamente, en *GMS* I Kant habla de un “deber indirecto” de promover la propia felicidad. Pero es “indirecto” justamente porque la felicidad no es parte de un fin moral y porque no hay confirmación todavía alguna de que la resistencia implicada en el concepto de “deber moral” no esté determinada

Así, si bien es cierto que no se trata de un deber moral propio, también lo es que ninguna agencia podría hacer suyo el fin de la felicidad de otra si no se tratara, efectivamente, de un fin racional y libre distinto a un objeto impuesto por necesidad natural. En efecto, en la *KpV* Kant recalca la arbitrariedad de la necesidad natural para el caso del obrar humano, pues, cuando esta entra en juego, solo accidentalmente puede haber coincidencias sobre el objeto de deseo que una y otra agencia pudieran tener. Aquí no cabe hablar propiamente de deber (cfr. V: 28). Pero ya que, como seguimos leyendo en la “Tugendlehre”, “para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad” (VI: 387), tenemos que el deber moral de fomentar la felicidad de otras agencias nuevamente supone, como en la *RgV*, una clara articulación entre la metafísica moral y la naturaleza humana que no se reduce a una necesidad no libre.

por inclinaciones agrupadas bajo la idea de “felicidad” que está en juego. Kant lo dice porque estar “en medio de *necesidades no satisfechas* podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*” (IV: 399; primeras cursivas añadidas). Mi postura es que, mientras Kant consienta que la felicidad es necesidad natural y no ofrezca argumento alguno para mostrar que la constricción de la voluntad que acompaña al fundamento del acto por deber no recaer en aquellas inclinaciones propias de la felicidad, sino en otras de un tipo distinto —ambas cosas, como espero mostrar, se mantienen en su obra de fundamentación metafísica moral—, lo que dice Kant aquí no puede servir como prueba de que existe una legítima aplicación de la metafísica moral a la antropología. Tener el deber moral de procurar la felicidad propia cuando el concepto de “deber moral” implica la lucha contra las inclinaciones (siendo la felicidad la suma de las inclinaciones) no parece tener sentido en absoluto. En este contexto, “el deber indirecto” de ser felices es solo un decir que no puede ser tomado en serio con toda la fuerza normativa que tiene el concepto de *deber* en Kant. Por otro lado, en *GMS II*, al hablar del deber meritorio hacia otros hombres derivado de la idea de que la humanidad es un fin en sí mismo, Kant dice que “el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad”, y añade líneas después que “los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis fines*” (IV: 430). El pasaje es confuso porque Kant alude a la felicidad como fin *natural* dentro de un contexto en el que la naturaleza es tajantemente *ajena* a la libertad y en donde, finalmente, es solo por su capacidad de libertad y autonomía que la humanidad participa de la dignidad como fin en sí misma (IV: 435). Parece por lo menos ser claro, en pasajes como este, que la razón prudencial está envuelta en una nube de oscuridad sin mucho sentido (Korsgaard, 2008).

En este trabajo problematizo la aplicación antropológica de la metafísica moral de Kant considerando el significado ordinario de la felicidad empírica. Tomando como punto de partida la fundamentación de su metafísica moral, sostenida sobre los pilares de *universalidad (ley)* y de *necesidad práctica (deber)*, mi propósito es mostrar el problema que enfrenta Kant para desarrollar, a lo largo de la *GMS* y la *KpV*, una noción de “felicidad racional y libre” que lo ponga en condiciones favorables para articular su metafísica moral con la antropología.⁸

Es importante señalar que la idea que tiene Kant del *bien supremo*, “la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad” (V: 110), no será considerada aquí. Ello se debe a que no es la concepción de felicidad empírica común que es esencial a la naturaleza humana y que, precisamente, es la que sale a relucir en la *RgV* y la *MS*. La concepción de felicidad del bien supremo no es antropológica, sino propia, concomitante, a la metafísica moral. En efecto, el concepto de “felicidad” propio del bien supremo es representativo de la resolución *trascendental* al problema dialéctico de la razón (V: 109). Por el contrario, al resumirse en la suma de todas las inclinaciones, la sana razón ordinaria no podría imaginar la felicidad sin condiciones sensibles y fuera del mundo fenoménico. Por eso hacernos dignos de la felicidad propia del bien supremo no es de ningún modo garante de ser felices según el concepto de la felicidad como satisfacción de las inclinaciones (Marey, 2017). No quiero decir que estos dos sentidos de felicidad no tienen, en el pensamiento de Kant, articulación posible. Pero sí que sus diferencias sobre los órdenes ontológicos de realización, por un lado, y de sus respectivas condiciones de posibilidad, por otro —pues, para realizar el bien supremo no es necesaria la “Razón prudencial”, y para la idea de hacer de la felicidad de los demás mi propio fin no es necesario

⁸ Mi propósito es mostrar que el trabajo de fundamentación de la metafísica moral implica en su esencia una forma de pureza reflejada en la determinación de principios normativos de acción por la que no solo deben dejarse fuera condiciones antropológicas, sino también hacerlas opuestas a la libertad y a la razón práctica. Así, no busco tanto analizar la “deducción del principio supremo de la moralidad” (como se plantea en *GMS*) o seguir paso a paso el argumento sobre la “realidad objetiva de la libertad trascendental” (como se plantea en *KpV*), cuanto más bien traer a la luz la exclusión y oposición de la felicidad empírica en la exposición sobre el apriorismo de la ley moral y del deber incondicional que nos ata a ella.

acudir a la *Postulatenlehre*—, son suficientes para no tener que abordar el bien supremo en mi discusión.

Las ideas de “libertad”, “razón práctica” y “deber” están claramente vinculadas a la de “principio de acción”. Por ello, la estrategia que sigo para alcanzar mi propósito es mostrar que la naturaleza misma *normativa* del principio práctico es consustancial a la abstracción con la que tiene que *excluirse* y *contraponerse* cualquier inclinación o elemento sensible asociado con la felicidad en particular y la antropología en general. Mi exposición sigue como hilo conductor el orden gradual de normatividad práctica presente en los principios de acción que Kant discute en su obra de metafísica moral.⁹ Así, el trabajo está dividido en tres secciones. Primero, argumento que Kant no solo sustenta su metafísica moral, partiendo del entendimiento moral ordinario, consintiendo que la felicidad humana no es *fin* de la razón práctica ni de la libertad, sino, más aún, que la felicidad humana es, como objeto de inclinaciones e instintos, opuesta al *principio moral* y aquello por lo cual este reclama necesidad. Mi propósito es mostrar que, sin esta concepción de “felicidad” como inclinación contraria a la ley, el *deber moral* es incoherente. Después, en la segunda sección, argumento en torno a la cuestión de que la felicidad, dentro del mismo esquema de racionalidad normativa y libertad constitutivas de la moral metafísica, no puede dar lugar a *imperativos hipotéticos prudenciales*, con lo cual, como complemento de la sección anterior, muestro que la felicidad, como objeto de las inclinaciones humanas, tampoco es objeto *instrumental* de la razón práctica. Finalmente, en la tercera sección, cuestiono el rol

⁹ En *GMS II*, Kant inicia propiamente la parte demostrativa sobre la validez del principio supremo de la moral señalando que “toda cosa en la naturaleza trabaja [*wirkt*] según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (IV: 412). A partir de aquí, con excepción de la máxima que se explica un par de veces previamente, Kant discute la naturaleza propia de los principios normativos de la razón práctica minimizando hasta cero toda racionalidad práctica a la felicidad. En la *KpV*, por su parte, Kant comienza precisamente por probar que la razón es práctica (pura) partiendo del análisis de los principios prácticos de acción (imperativo categórico, principio del amor propio y máxima), análisis que igualmente, como cuestión que le es esencial a la razón práctica, va dejando fuera toda posibilidad normativa a la felicidad.

práctico de las máximas como principios subjetivos de la voluntad en relación con la felicidad. Así, termino señalando que en la filosofía moral de Kant la felicidad no es partícipe de la razón práctica ni de la libertad porque no forma parte constitutiva de ningún principio práctico.

I. Felicidad vs. razón práctica pura y libertad

Los dos trabajos críticos de Kant sobre metafísica moral ofrecen diferentes argumentos sobre la prueba de la realidad objetiva de la autonomía y, por ello, de la *ley* como *imperativo* moral. Pero la metafísica moral que recurre a la pureza de la razón práctica y la propiedad de la autonomía no solo afecta el aspecto *motivacional* según el cual el genuino acto moral tiene que hacerse por deber (*aus Pflicht*) y no por inclinación.¹⁰ Más todavía, afecta la posibilidad de su *aplicación* antropológica por levantarse en guerra contra ciertas suposiciones deterministas sobre la naturaleza humana.

En *GMS II*, Kant sostiene que “todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón”, pues “las leyes morales han de valer para todo ser racional en general” (IV: 411-412). Así, partiendo desde aquí y pasando desde luego por la enunciación de la proposición sintética-práctica *a priori* del imperativo categórico (IV: 422), Kant circunscribe su argumento al contexto de la “metafísica de las costumbres” para distinguirlo de “la filosofía moral popular”. Kant todavía requiere mostrar que tal imperativo “se da realmente”. Pero antes de llegar a ello —la deducción propiamente, en *GMS III*— insiste en que es menester no olvidar que su realidad no se deriva “de la propiedad especial de la naturaleza humana” (IV: 425), debido justamente a las características universales y necesarias de la exigencia moral misma. En efecto, como explica Kant:

¹⁰ Los ejemplos que brinda Kant en *GMS I* para ilustrar en qué consiste la pureza moral, esto es, actuar por deber y no por inclinación, no intentan mostrar, como bien ha argumentado Herman (1993), que una acción por deber tiene valor moral solo cuando está ausente una inclinación que le acompaña. Sin embargo, el punto que quiero enfatizar es que la motivación por deber tiene que prevalecer a costa de cualquier inclinación, por lo que, si bien el deber puede acompañar a otras inclinaciones, no habría propiamente posibilidad alguna de defender la motivación por deber si no hay inclinaciones en el agente que se opongan al principio moral.

[...] el deber [*Pflicht*] ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas (IV: 425).

Si bien “ley moral” e “imperativo categórico” tienen sentidos diferentes, sus referencias a la voluntad humana los hace intensionalmente equivalentes. Como lo pone Kant en la *KpV*: “deber y obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral” (V: 83). La fundamentación metafísica moral de Kant excluye, entonces, cualquier consideración antropológica. La validez que para toda voluntad humana tiene la ley moral no es en virtud de su condición humana, sino de su capacidad racional y libre —prácticamente— como agente.

Pero Kant recurre al pensamiento común para dar testimonio del reconocimiento común de la metafísica moral (universalidad y necesidad), y por ello comienza su *GMS* considerando, en la primera sección, el “conocimiento racional moral ordinario”. Es en esta parte de la obra en donde propiamente comienza a dilucidarse algo más que solo la exclusión de la felicidad en la fundamentación de la metafísica moral. Al inicio de la primera parte de la *GMS* afirma que la “razón ordinaria” (*gemeinen Vernunft*) admite la “idea del valor absoluto de la buena voluntad” (IV: 394), esto es, la voluntad determinada por la razón pura y sin la cual el “deber [*Pflicht*] [moral] sería enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico” (IV: 402).¹¹ No obstante, explica que, para superar la extrañeza que encara esta proposición, “se someterá a examen”. En este contexto, Kant escribe lo siguiente a propósito del fin de la razón:

¹¹ Las dos partes, analítica y sintética, que constituyen el núcleo de la *GMS* —en donde Kant primero identifica y después establece los fundamentos de la moral—, siguen un trabajo de metafísica moral (Theunissen, 2013). En la primera sección de la obra, Kant parte del entendimiento racional ordinario con la intención de mostrar cómo es que este entendimiento reconoce, en el concepto de “buena voluntad”, la verdad de la metafísica moral que a continuación desarrolla.

[...] si en un ser que tiene razón y voluntad fuera su felicidad el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, *hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por su instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón [...] [;] en una palabra [la naturaleza] habría prevenido que la razón diese en un uso práctico y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a esta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto* (IV: 395. Cursivas añadidas).

Este argumento teleológico tiene en la mira refutar la sospecha de que la buena voluntad no es realmente el bien incondicionado; se valida desde el *conocimiento racional* ordinario en aras de lo que admite la *razón*, y muestra indirectamente que la felicidad *no* es un fin que le corresponde. Se trata de un argumento por eliminación y que da cuenta de una dicotomía aparentemente exhaustiva y excluyente sobre la función de la razón práctica: *o bien* motivar por sí sola la acción del agente sin referencia a ningún medio o fin que ella requiera determinar previamente para disparar el acto (con lo cual tenemos el acto genuinamente hecho por deber), *o bien* determinar un fin o un medio distinto a sí misma y por sí misma que represente el motivo verdadero del acto (con lo cual tenemos un acto que no es por deber). Si es lo segundo, tenemos que el medio o fin determinado en última instancia por la razón siempre está conectado con la felicidad del sujeto. Pero esto último no puede ser, pues si confiamos en que la naturaleza no hace nada en vano y dota de las facultades necesarias a los seres vivos en virtud de lo que corresponde a su *telos* propio y legítimo, entonces la felicidad es cosa que le corresponde más al instinto (*Instinkt*).¹²

¹² Pienso que la postura de Kant aquí es mucho más fuerte que tan solo una posición comparativa que se satisface en defender algo así como “la

Ciertamente, el ser humano ha sido dotado de instinto, por lo cual no es desproporcionado a su naturaleza que desee ser feliz. Sin embargo, siguiendo con el argumento racional teleológico, no es el instinto lo propio de los seres humanos, puesto que es también constitutivo de los animales no humanos. Como explica Kant en la *KpV*, al seguir su instinto, el hombre “actúa” en orden a su mera *animalidad* (V: 61).¹³ Por poseer razón, el agente reconoce que la felicidad no puede ser lo que lo mueve a actuar *qua* ser racional. Por eso dice Kant que hay algo distinto y mucho más digno que la felicidad, a lo que está destinada la *razón* humana. Ahora bien, la disociación entre razón y felicidad que Kant trata en este pasaje al ubicar a la felicidad en el orden del instinto, o “en la determinación [del sujeto] según una ley natural” (V: 96), y al otorgarle a la razón un objeto más digno, implica dos cosas sobre la felicidad que están presentes a lo largo su trabajo fundacional: (I) no solo no es objeto alguno de pertinencia moral, sino que permanece opuesta a la moralidad misma para que la equivalencia entre ley y mandato categórico se mantenga, y (II) no es objeto *práctico alguno* (como veremos en los dos apartados siguientes).

El concepto de “felicidad personal” que está aquí en juego es empírico en cuanto que se circunscribe a bienes o estados de cosas constitutivos del mundo *físico* y social humano, tales como “la riqueza, la honra, o la salud” (IV: 393), y que Kant piensa que responden más al mecanismo de la causalidad natural. En general, Kant define la felicidad como “una idea en la que se reúnen en una suma todas las inclinaciones” (IV: 399). En la *Anthr.* explica que la inclinación (*Neigung*) es un deseo

felicidad *podría conseguirse* más efectivamente siguiendo al instinto”, en vez de, más propiamente, “la felicidad es cosa del instinto y no de la razón práctica” dado que admitimos la dotación natural de la razón a un ser. Si Kant estuviera haciendo solo un juego mental, pues en realidad *sí* admite que la razón juega un papel importante en la determinación de la felicidad y, por tanto, la felicidad es un auténtico fin de la razón, ¿entonces por qué se molestaría en querer someter a examen lo que le interesa haciéndolo de *este* modo? ¿No le habría sido más fácil decir que el propósito de la naturaleza al haber “concedido a la voluntad razón como gobernadora” se muestra precisamente en que no recae en el instinto, sino en la razón, cualquier configuración o determinación de la felicidad?

¹³ Kant sostiene que “el hombre no es tan totalmente animal [*nicht so ganz Tier*] como para ser indiferente a lo que la razón por sí misma dice [...] pues la razón no lo eleva en valor sobre la mera animalidad si ésta le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales” (V: 61).

sensible habitual (VII: 265), y en la *MS* que “el apetito habitual se llama inclinación” (VI: 212). Pero, a pesar de serle natural, Kant añade en la *GMS* que el hombre no puede hacerse un concepto determinado y seguro de la felicidad (cfr. IV: 399) porque “no es un ideal de la razón sino de la imaginación [*Einbildungskraft*]” (IV: 418).

En la *KrV*, Kant explica que la “*imaginación* es la facultad de representar en la intuición un objeto *aún sin la presencia de él*” (B152). Que puede haber representaciones en la mente cuyos correlatos se hallan, no obstante, enteramente ausentes como objetos objetivamente determinados queda ejemplificado notoriamente con el caso de la felicidad. Kant incluso señala, quizás contradictoriamente, que para tener certeza alguna de lo que significa el objeto de la felicidad “se requiere omnisciencia”.¹⁴ Sea como fuere, en la *Anthr.* nuevamente y aludiendo a la facultad de la imaginación, Kant se refiere a sus representaciones como “las más *oscuras* en el hombre” (VII: 136), y añade, como una nota característica fundamental sobre esta facultad, “que como es un campo que sólo deja percibir a éste [el hombre] en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la teoría fisiológica”, orientada “hacia la investigación de lo que la *naturaleza* hace del hombre” (VII: 119).

Así definida y considerada desde la necesidad *a priori* de la razón, la felicidad representa el mayor “impedimento” o la mayor “resistencia” (V: 75) que la razón y la autonomía de la voluntad enfrentan.¹⁵ En

¹⁴ Señala Kant: “es imposible que el ser más penetrante y a la vez más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí” (IV: 418). Kant mantiene entonces que la felicidad es un fin de seres finitos y necesitados, pero también una idea de “felicidad” para la cual se requiere omnisciencia, esto es, un tipo de perspicacia que ningún ser necesitado y finito puede llegar a tener. Sin embargo, como ya vimos, según el argumento teleológico la naturaleza no obra en vano en las funciones de facultades que reparte.

¹⁵ Atendiendo a esta concepción de “obstáculo de la metafísica moral” de Kant, Carl Christian Schmid (1761-1812), el más prominente de los kantianos en Jena, atribuyó a la autonomía de la razón un “fatalismo inteligible” y a su contrapartida, los incentivos de las inclinaciones e impulsos sensibles, un “determinismo empírico”. Como explica recientemente Noller (2019), la crítica de Reinhold a la ética de Kant, que influyó fuertemente a los idealistas postkantianos, tenía en la mira precisamente la ruptura de esta metafísica que imposibilitaba no solo la imputabilidad del acto inmoral, sino también

efecto, pensada como “la satisfacción de todas las *inclinaciones*”, la felicidad implica “la dependencia de la facultad de *desear* respecto de las sensaciones”, la cual “demuestra siempre necesidades” (IV: 414) que no son sino fuertes “contrapesos” a la razón: “El hombre siente en sí mismo un *poderoso contrapeso* a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus *necesidades e inclinaciones*, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad” (IV: 405. *Cursivas añadidas*). O también, como podemos leer en la *KpV*:

Para este ser [el hombre] la ley moral es, pues, un imperativo que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada [...]. [U]n arbitrio [*Willkür*] afectado patológicamente implica un deseo que deriva de causas *subjetivas* y por ello puede ser frecuentemente contrario al fundamento determinante objetivo puro, y por ende necesita, como coacción moral, de una *oposición de la razón práctica* que puede ser llamada coacción interior, pero intelectual (V: 32. *Últimas cursivas añadidas*).¹⁶

Los incentivos son el contrapeso de la razón práctica moral, y por su presencia en el ánimo el hombre se representa el principio moral bajo constricción y mandato, esto es, bajo la fórmula de imperativo. Tomada “*de la especial configuración de la naturaleza humana*” (IV: 442), la felicidad solo puede dar lugar a la heteronomía del arbitrio, la cual, como explica Kant en el Teorema IV de la *KpV*, “no solo no funda obligación alguna, sino que es *contraria [entgegen]* a este principio [autonomía] y a la moralidad de la voluntad” (V: 33. *Cursivas añadidas*). Así, la necesidad que revela el *deber* moral es inconcebible sin la existencia de una necesidad natural llamada felicidad; y ya que la acción inmoral se halla fuera de la autonomía, en obstáculos y barreras externas, en

la libertad de elección del acto moral mismo. Vuelvo a este punto al final del artículo cuando discuto la distinción *Wille-Willkür*.

¹⁶ Kant deslinda “santidad” de “pureza” y, en cuanto que la falta de santidad se revela en la expresión misma del deber, parece deslindar “deber” de “voluntad pura”. Pero recordemos que, en la *KpV*, el argumento del “hecho de la razón” muestra que, a través de la obligación moral, cobramos conciencia de la pureza de la razón práctica. El deber es la *ratio cognoscendi* de la libertad (cfr. V: 4). Así las cosas, en estricto sentido es a través de la falta de santidad que el hombre atestigua su pureza.

la metafísica moral kantiana las inclinaciones son las fuentes subjetivas del mal moral. En este sentido es que el deber que le es característico —entendido en sus tres acepciones, a saber, como *motivo* (*aus Pflicht*), como *constricción* de la voluntad (*Pflicht*) y como *expresión* de la ley (*Sollen*)—¹⁷ no puede prescindir de aquello contra lo cual se opone la razón en su forma práctica, y que, según el proyecto de la *KpV*, se “muestra en su calidad de razón pura” (V: 3). El punto crucial aquí es, pues, que *dado que la moralidad de la ley radica en su obligación, y la ley es el principio de la razón pura, entonces la obligación moral es constitutiva de la metafísica moral*. Como podemos leer en el prefacio de la *GMS*:

Que tiene que haber una *filosofía moral pura* es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que *una ley, si es que ha de valer moralmente*, esto es, como fundamento de una *obligación*, tiene que llevar consigo necesidad absoluta [...]. El fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí, no en la naturaleza del hombre [...] *sino a priori en conceptos de la razón pura* (IV: 389. *Cursivas añadidas*).

Los requisitos morales son prácticamente necesarios en el sentido de que son *mandatos universales* (Korsgaard, 1996; Theunissen, 2013). Esta es la marca característica del apriorismo práctico o la metafísica moral, pues, como Kant ya lo constataba desde la década de los setenta en sus *ML*, el concepto de libertad trascendental —sobre el que descansa la autonomía— tiene que admitirse *si* en efecto el “tú debes” característico del imperativo moral tiene valor objetivo universal (cfr. XXVIII: 269). La intención de la segunda sección de la *GMS* es investigar, desde la base del deber moral ordinario, el principio moral de la razón pura que lleva consigo la oposición entre razón práctica e inclinación, libertad y necesidad natural, moralidad y felicidad. A la tarea misma de superar una filosofía moral popular ecléctica que “trae a la luz una asquerosa mezcla de observaciones mal apañadas y principios semirracionales” (IV: 409) le incumbe dejar en claro esta separabilidad.

El trabajo de purificación de la moralidad deja en claro que la objetividad de la moralidad radica en que no se funda en la naturaleza

¹⁷ El motivo y la constricción pertenecen al sujeto, mientras que la expresión de la ley pertenece a la forma lógica deóntica del principio.

del hombre, sino en la razón *a priori*; que la ley vale para todo ser dotado de razón, incluyendo a Dios, el cual, como *ser racional perfecto* que está libre de inclinaciones y necesidades, representa el arquetipo o “prototipo” (*Urbilde*) (V: 32) de lo que significa actuar solo por la razón pura práctica. El prototipo moral representa, de este modo, la ausencia —paradójica— de la obligación.¹⁸ Para la voluntad de Dios, el “*deber* está en un lugar inapropiado porque el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente” (IV: 414).¹⁹ Cualquiera que haga el más pequeño ensayo desde su propia razón “no enteramente echada a perder para toda abstracción”, explica Kant, podrá reconocer “cuanto oscurece ella [*verdunkle*] todo lo que parece atractivo a las inclinaciones” (IV: 427). Por ello, “estar enteramente libre de ellas *tiene que ser el deseo universal de todo ser racional*” (IV: 428. *Cursivas añadidas*).

En síntesis, Kant sostiene, como estrategia argumentativa para defender la plausibilidad de la convicción de la razón ordinaria sobre la metafísica moral, que el papel de la razón práctica *no* es determinar el objeto de la felicidad. Pero, más aún, si resulta imposible no abstraer las inclinaciones sensibles de la naturaleza humana de la fundamentación moral de las acciones por deber, si la pureza de la filosofía moral se hace evidente por la idea del deber (*Pflicht*), la cual es enteramente dependiente de fuerzas *opositoras* a la razón práctica y la libertad, entonces la pureza moral se constituye desde aquello mismo que relega y abstrae *como* impureza antropológica y origen del mal moral. La metafísica moral, entonces, no puede aplicarse a aquellas mismas condiciones humanas que primero renegó para poder constituirse como pura. Hacer del fin empírico de la felicidad un objeto de razón y constitutivo de un *deber*

¹⁸ La “santidad de la voluntad es”, declara Kant en la *KpV*, “una idea práctica que debe servir necesariamente de *prototipo*” (V: 32). Pero puesto que para todo ser racional perfecto no hay moralidad propiamente porque no hay obligación alguna, el ideal moral es la desaparición de la moralidad.

¹⁹ Kant sostiene que “la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un *interés*” (IV: 413), y distingue a su vez entre el interés práctico y el patológico. En la voluntad divina no se puede pensar un interés porque, como ser racional perfecto, se halla vinculado a la ley de modo tal que no puede transgredirla. Las inclinaciones responden a un interés patológico “en el objeto de la acción en tanto que es agradable” para un sujeto (IV: 414). Kant hace del precepto *moral* ley de la razón pura cuando, para un ser que solo es razón pura, *no hay* precepto moral.

moral, como lo establece la “Tugendlehre”, es insostenible desde el sistema de la metafísica moral.

II. El escepticismo metafísico moral de la razón prudencial

El argumento teleológico de GMS I que examina que el entendimiento ordinario no se equivoca en pensar a la buena voluntad como bien incondicional —para comenzar así a validar la metafísica moral desde la razón ordinaria— lleva consigo la afirmación de que la razón no puede “idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y los medios para llegar a ella” (IV: 395). Así, el argumento teleológico no solo señala, para la razón ordinaria, que la felicidad no es fin de la razón, sino también su limitación instrumental para ese fin. En este apartado quiero mostrar que la crítica contra una razón (práctica) empíricamente condicionada es consustancial a la crítica de la razón práctica misma y, por tanto, también representa una cuestión nuclear de la metafísica moral.²⁰

En GMS II, Kant explica que el imperativo hipotético es aquel que “representa la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)” (IV: 414). Posteriormente, afirma que “el imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*” (IV:415). Si es posible, el imperativo hipotético es un “principio *problemático-práctico*”; si es real, “*asertórico-práctico*”. Los principios *problemático-prácticos* pueden ser también llamados “imperativos de la *habilidad*” (*Imperative der Geschicklichkeit*), pues se refieren a que “algún fin sea *posible* para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado” (IV:415). Dicho esto, Kant sostiene lo siguiente:

Hay *un* fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que los imperativos se aplican en ellos, esto es, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con

²⁰ La razón empíricamente condicionada, como explica Nandi Theunissen (2013, p. 107) parafraseando a Kant (V: 16), “es el blanco de ataque de la crítica práctica justo en el mismo sentido en que la metafísica especulativa es el blanco de ataque de la crítica teórica”.

seguridad que los seres racionales en su totalidad *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. No se puede lícitamente presentarlo meramente como necesario para un propósito incierto, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y a priori en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad [*Geschicklichkeit*] en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia* [*Klugheit*] en el sentido más estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia sigue siendo *hipotético*: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito (IV: 415-416).²¹

Este pasaje se ha interpretado en favor de ligar felicidad y razón práctica. Allen Wood, por ejemplo, sostiene que Kant está afirmando aquí que “la felicidad pertenece a la esencia de la racionalidad” y, por tanto, se trata de un “fin que podemos tomar *normativamente*, como principio distintivo a priori de la razón prudencial” (1999, p. 66). Pero

²¹ Nótese que Kant refiere la *habilidad* (*Geschicklichkeit*) a la prudencia, y después relaciona “la elección de los medios para la felicidad” con la “prescripción de la prudencia.” Pero, al haber separado el imperativo de la habilidad del imperativo de la felicidad, ¿no está separando con ello la prudencia de la felicidad? ¿O bien, la prudencia de la habilidad? En la *GMS*, Kant dice que la prudencia se puede tomar en un doble sentido: “mundana” (*Weltklugheit*) o “privada” (*Privatklugheit*). La mundana “es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos”, mientras que la privada “es el conocimiento consistente de unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero” (IV: 414). Kant dice que solo la prudencia mundana obtiene su valor por la privada (cfr. IV: 414). Pero, al no existir posibilidad alguna para un agente no omnisciente de saber lo que propiamente quiere para su propio provecho, no es nada claro cómo la felicidad da cabida a principios prudenciales. Sea como fuere, ya sea que enlacemos prudencia con habilidad —principios problemático-prácticos— o con felicidad —principios asertórico-prácticos—, veremos que la metafísica moral de Kant cierra toda posibilidad a que la prudencia tenga cabida en el campo de la razón práctica.

esta interpretación tiene ciertas debilidades;²² quizás la evidencia más fuerte en su contra se halla en la afirmación de Kant de que la felicidad *no* es un fin de la razón, sino un “ideal de la imaginación”. En este sentido, si la razón práctica entra en juego aquí, lo hace instrumentalmente, que es justo lo que Kant discute: el principio de la felicidad, como principio prudencial, *es* un imperativo hipotético asertórico.

Con todo, la metafísica moral de Kant no provee al principio de la prudencia una legítima autoridad racional práctica instrumental. Kant más bien se decanta contra la suposición de que el principio de la prudencia sea un imperativo hipotético. Dándole su debido peso a la cláusula entre paréntesis, yo pienso que la idea no es que estamos justificados en presuponer la presencia del “fin” de la felicidad en un ser *racional* en virtud de que su razón *práctica* le indica los medios para alcanzarla, sino, más bien, en que en virtud de reconocerse como ser dependiente (*abhängiges Wesen*) por la obligación que le demanda la ley, esto es, por ser plenamente consciente de hallarse constreñido, se hace patente su racional *finitud*. La felicidad se discute en un contexto normativo no porque el precepto prudencial obligue, sino porque es el objeto *opuesto* al concepto de “objeto de la razón pura práctica” y sin el cual el agente no es consciente del deber. En los trabajos de metafísica moral encontramos tres ideas interrelacionadas entre sí que confirman la plausibilidad de esta afirmación: (i) para Kant, *solo* a través de la conciencia del deber moral nos reconocemos como agencias; (ii) el “principio” prudencial, compatible con la inmoralidad, es de naturaleza heterónoma; y finalmente, (iii) la aseveración textual de Kant de que el principio prudencial mismo carece de toda normatividad práctica.

²² La aseveración de Wood tiene mucho sentido cuando centramos la atención en el concepto de “fin”, pues “una importante tesis de Kant es que los fines de la voluntad son libremente elegidos y no forzados en nosotros por naturaleza” (Hills, 2006, p. 246). No obstante, esta “tesis” solo la encontramos en MS. En GMS, Kant discute el fin de la razón solo dentro de un contexto moral negativo (Korsgaard, 1996), nunca por realizar, y en la *KpV* todo fin que no sea el bien supremo supone una materia como determinante de la acción, la cual depende del deseo y éste a una necesidad (causal) natural no racional. Cabe también decir que el “*a priori*” de la cita no puede tener el sentido del “*a priori*” constitutivo de la investigación crítica: el apriorismo crítico práctico no toma nada en préstamo de la antropología, cuando en la cita aparece en plena relación con esta.

(i) En *GMS II*, Kant sostiene que a través de la “representación pura y no mezclada de ningún añadido empírico, *la razón sola se percatada por vez primera de que puede ser práctica*” (IV: 410. Cursivas añadidas). En la *KpV*, por su parte, Kant insiste en que solo por el deber que nos imprime en el ánimo la ley moral es que cobramos conciencia de nuestra libertad, “la cual no se nos da anteriormente” (V: 30). Esta es, desde luego, la idea central del *Factum* (el hecho de la razón), que, en cuanto no se refiere a “un hecho empírico”, la libertad jamás puede dársenos a través de un principio práctico empírico. Estos pasajes, centrales dentro de la metafísica moral de Kant, dejan en claro que, de manera *anterior* a la conciencia del deber moral, no es posible para el agente reconocer que su razón es práctica ni que su voluntad es libre.²³

(ii) Kant también deja en claro que fuera de la autonomía solo puede ser posible para un ser el reconocimiento de su sujeción a leyes naturales, esto es, de “objetos que son la causa de las representaciones que determinan a la voluntad” y no de una “voluntad que es causa de esos objetos” (V: 44).²⁴ Ahora, o bien una voluntad es autónoma o bien sujeta a la heteronomía; si es heterónoma, no puede reconocerse libre —ni tampoco como razón práctica sola—, y según *GMS II* la voluntad sometida a la heteronomía “sólo hace posible imperativos hipotéticos” (IV: 441). Ya que la heteronomía del arbitrio es la “dependencia de la ley de la naturaleza de seguir un impulso o inclinación” (V: 33), los “principios” de la prudencia, como “imperativos hipotéticos”, no pueden en modo alguno mostrar que la razón es *práctica*.

Adicionalmente, podemos traer a cuento pasajes en los que Kant hace compatibles entre sí el mal moral y la prudencia (en *GMS I*, IV: 402;

²³ En el capítulo tercero de la “Analítica” de la *KpV*, Kant comenta que el amor propio “es natural y vivo en nosotros *aun antes de la ley moral*” (V: 73. Cursivas añadidas). La conciencia del amor propio es prácticamente pre-normativa. Por su parte, en “De la típica de la facultad de juzgar pura práctica”, Kant afirma que esta típica “nos preserva del *empirismo* de la razón práctica” (V: 70), mientras que en la “Dilucidación crítica de la analítica” arremete en contra del empirismo práctico sosteniendo que solo la libertad trascendental —causalidad absoluta fuera del tiempo— es la verdadera libertad práctica (V: 96-97).

²⁴ Es por esto, presumiblemente, que “la necesidad en la relación causal no puede unirse de ninguna manera con la libertad, sino que son opuesta contradictoriamente la una con la otra” (V: 94).

en *KpV*, V: 35 y 37). Kant no solo separa moralidad y prudencia, sino que reconoce la presencia de razones prudenciales dentro de contextos inmorales (Murphy, 2001; Sikka, 2007).

(iii) Ya vimos que hay dos clases de imperativo hipotético, considerando si el fin es *posible* o *real*. Pero la distinción entre el imperativo hipotético y el categórico radica en la “*desigualdad*” (*Ungleichheit*) que existe en los grados de la constricción que ocurre en la voluntad. Para el caso de la felicidad, al que Kant se refiere como “imperativo asertórico”, “consejo de la prudencia” (*Ratschläge der Klugheit*) e “imperativo pragmático”, le corresponde el menor grado de coerción, o, hablando con exactitud, ninguna en absoluto. Esto se sigue de lo que Kant mismo sostiene como parte de lo que “no necesita seguramente un estudio especial” (IV: 417). Hay al menos dos razones por las cuales Kant no parece muy convencido de dar a los consejos de la prudencia normatividad práctica: (a) su insuficiencia como proposiciones analítico-prácticas, y (b) el hecho de que la felicidad es una *necesidad* (natural) y no una *posibilidad*.

(a) Kant sostiene que la posibilidad del imperativo de la *habilidad* no requiere “estudio especial”, pues “quien quiere el fin, quiere los medios”. Se trata de una proposición analítica en relación con el querer. Así, “el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para el fin del concepto de un querer este fin”, pero el imperativo de la prudencia no es una proposición analítica de la voluntad debido a que no “es igual de fácil dar con un concepto determinado de la felicidad” (IV: 417). Al ser un ideal de la imaginación y no de la razón, la oscuridad que lo envuelve imposibilita también claridad respecto de lo que el principio mandaría exactamente.²⁵ El agente “no es capaz de determinar según un principio qué le hará verdaderamente feliz”, y, por lo tanto, “para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos [*empirischen Ratschlägen*], por ejemplo, de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc.” (IV: 418). En este sentido, el contraste entre imperativos de la habilidad y consejos de la prudencia se apoya en

²⁵ Supongo que es por esto que, en la *KpV*, hablando de la razón práctica y sus principios en la parte de la “Dialéctica”, Kant escribe que “respecto de lo que deseamos por motivos meramente *subjetivos*, fundados sobre una *inclinación*, [la razón] no tiene de ninguna manera derecho de admitir inmediateamente como posibles los medios para ello ni mucho menos de tener al objeto mismo como real” (V: 143).

la analiticidad práctica de los primeros y su ausencia en los segundos. La proposición “querer el fin es querer los medios” solo es analítica en cuanto que se sabe el fin que se quiere y la acción precisa a seguir, y esto no es posible para la noción vaga de “felicidad”. Sin embargo, la diferencia entre un fin posible y uno real no es indistinta para determinar el criterio coercitivo característico del imperativo, a pesar de que ambos comparten el requisito de que la condición debe estar dada antes de determinar el acto. Esto es lo que los hace hipotéticos.

(b) Pero el principio de la prudencia, incluyente de un fin real, no puede en modo alguno *mandar*:

[...] los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, *no pueden en modo alguno mandar* [*gar nicht gebieten*], esto es, exponer objetivamente acciones como práctico-*necesarias*, que han de ser tenidos más bien por consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón (IV: 418. Cursivas añadidas).

Los consejos de la felicidad no pueden ser objetivamente expuestos como “acciones práctico-*necesarias*” más que en un sentido, como dice Kant en la “Analítica” de la *KpV*, “subjctivamente condicionado”, esto es, principios cuya necesidad “no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos” (V: 21). Además, Kant consiente que “un mandato que ordenara a cada uno que debe tratar de hacerse feliz sería un disparate, pues no se manda nunca a nadie lo que inevitablemente ya se quiere por sí mismo” (V: 37). Por ello, “es más factible sostener que no hay leyes prácticas sino solo *consejos* [*Anrathungen*]” (V: 26). Aquí nos encontramos otra vez con la incompatibilidad entre el determinismo y la libertad, esencial para la metafísica moral de Kant (Kohl, 2015). En la *KrV*, Kant declara que “el deber [*Sollen*] no tiene significado alguno si se atiende meramente el curso de la naturaleza” (A547/B575). Siendo una “necesidad natural” de todo ser racional *finito*, la felicidad no se acomoda al concepto de prescripción práctica normativa.

Teniendo estas tres ideas presentes, ¿cómo debemos leer el siguiente pasaje de la *KpV*, si no es bajo una interpretación condescendiente de la racionalidad del principio de la prudencia?

Ser feliz es necesariamente el anhelo [*Verlangen*] de todo *ser racional* pero finito y por lo tanto un fundamento de determinación ineludible de su facultad de apetecer.

Pues el contento con su existencia entera no es algo así como una posesión originaria ni una beatitud que presuponga una conciencia de la propia autosuficiencia independiente, sino que es un problema que se le impone por su propia naturaleza finita, porque es menesteroso y esta necesidad atañe a la materia de su facultad de apetecer, es decir, es algo que remite a un sentimiento de placer o displeacer que está subjetivamente en la base y por el cual se determina lo que se necesita para el contento con su estado (V: 25).²⁶

La felicidad se plantea como un problema para todo ser *racional finito*. No es un estado en el que, como ente que es, un ser humano se encuentre, sino uno por realizar que se le solicita justamente por ser incompleto. Por estar dotado de instintos e inclinaciones naturales, cualquier ser humano anhela ser feliz, pero carece de una suficiente determinación práctica para lograrlo. El sujeto se plantea su felicidad como un problema de razón en cuanto que la subjetividad y la receptibilidad contingente que le son propias representan, justamente, *eso* para la razón *práctica*: un problema irresoluble. Veamos por qué.

A diferencia de la *GMS*, en la *KpV* el imperativo hipotético se discute solo como imperativo de habilidad y no de *prudencia*. Kant ya no mete el imperativo de la prudencia dentro del saco de los imperativos hipotéticos para después sacarlo. En su lugar, mete el precepto de habilidad dentro del saco general “del principio universal del amor propio”, es decir, “de la propia felicidad” (V: 22). El precepto de habilidad es ahora, como

²⁶ Es sugerente entender este pasaje, siguiendo la línea argumentativa propuesta por Wood (1999), de tal modo que Kant concede la necesidad de que la razón práctica juegue un papel importante en la consecución de la felicidad. Por ejemplo, recientemente Macarena Marey (2017, pp. 125-26) ha planteado la cuestión de un doble rol de la razón aquí: (a) la razón tiene que poder “cifrar” la concepción de felicidad de cada persona, por lo cual la razón debe poder relacionarse con la condición menesterosa del hombre, y (b) siendo un anhelo ineludible, la felicidad tiene que entrar en el sistema de la moral kantiana. Estoy de acuerdo en que estos dos roles tendrían que ser desarrollados por Kant, y en que el segundo depende del primero, pues si no es posible otorgar capacidad a la razón para dilucidar sobre la felicidad, no es posible hacerla moral. Sin embargo, estoy en desacuerdo respecto de que Kant de hecho trate así el “problema” de la razón y logre coherentemente hacer interceder la felicidad en su sistema moral.

“todo principio práctico material”, dependiente del principio universal del amor propio. Pienso que con este cambio Kant hace más evidente que en la *GMS* el problema racional del precepto de prudencia.

Como en la *GMS*, Kant llama al imperativo de la habilidad “precepto de habilidad”, pues se refiere a fines posibles que un sujeto puede llegar a tener y, asimismo, se formula como imperativo en cuanto “regla que expresa la coacción objetiva de la acción” (V: 19). Kant añade que la razón “pone en este precepto también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo)”, aunque es “subjektivamente condicionada” porque la voluntad “se remite a otra cosa que se desea y ese deseo debe dejarse al agente mismo” (V: 20). Ahora bien, como principio que depende de “las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro”, la necesidad práctica que lo ata a la voluntad es sumamente débil: pone a la base un deseo por el cual esa necesidad no solo “no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos”, sino que, además, cambia en virtud de “las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro” (V: 20-21), o también “de la diferencia de necesidades según los cambios de sentimiento” de uno y el mismo sujeto (V: 25). Kant dice que se trata de una relación patológica entre el sujeto y el objeto basada en “la propiedad especial de la naturaleza humana”. Cuando Kant explica el deber, no como expresión modal del principio coercitivo —*Sollen*—, sino como el acontecer mismo de la voluntad constreñida —*Pflicht*—, afirma que un “arbitrio afectado patológicamente (*pathologisch affizierte*) implica un deseo que deriva de causas subjetivas” (V: 32). Este deseo subjetivo por el cual el arbitrio se ve afectado patológicamente es del placer o displeacer. Así, el precepto alberga una cuasi normatividad por la que se minimiza al grado máximo su condición de imperativo, motivo por el cual Kant más bien lo reconoce como consejo en lugar de precepto.

Kant sostiene que todos los principios prácticos materiales formulados sobre la base de un objeto deseado son empíricos, pues se sustentan en la “receptividad” (*Empfänglichkeit*) de un sujeto, dependiente del “sentimiento” y no del “entendimiento”. Con *Verstand*, Kant se refiere aquí a la razón práctica en su capacidad de determinar a la voluntad como facultad intelectual espontánea (cfr. V: 55). Ya que la receptibilidad solo se da mecánicamente en relación con un *placer o un displeacer*, Kant arriba a la idea de que el principio general de la felicidad o del amor propio contiene todos los principios materiales “que ponen el fundamento determinante del arbitrio en el placer o displeacer que

se siente por la realidad de un objeto cualquiera” (V: 22). Pero Kant no solo parece indicar que el principio general del amor propio contiene todos los principios materiales particulares; pone al principio mismo del amor propio como fundamento determinante del arbitrio en el placer o displacer. “Porque aquello en lo cual ha de poner cada uno su felicidad”, explica el filósofo, “depende de su sentimiento particular de placer y displacer” (V: 26).

Kant abraza así un hedonismo psicológico o empírico sobre la felicidad, y en el fondo este es el problema práctico derivado de la metafísica moral: pensar que todo motivo de acción que no es por deber (*aus Pflicht*) es solo empírico o sensible, hedonista y egoísta (Beck, 1960; Darwall, 1983; Irwin, 1984).²⁷ En *GMS I* (IV: 396) Kant consiente que todas las acciones de benevolencia o fomento de la felicidad de los otros hechas únicamente por simpatía no tienen verdadero valor moral, pues en el fondo son realizadas por interés propio (Edwards, 2000); y en la “Analítica” de la *KpV* Kant afirma que “todas las inclinaciones juntas (las cuales pueden reunirse en un sistema tolerable y cuya satisfacción se llama felicidad personal) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)” (V: 73).²⁸

²⁷ Nos topamos de nuevo con la misma moneda acuñada por la metafísica moral, cuyas caras son, como lo puso en su momento Schmid, “fatalismo inteligible” y “determinismo empírico” (cfr. Noller, 2019). Creo que el problema por el cual la acción inmoral no permite ser imputable al agente —dado el determinismo empírico de que la “acción” se encuentra fuera de la autonomía— radica en el mismo lugar por el cual la felicidad no puede ser incluida en la antropología práctica, a saber, hacer de los incentivos de la felicidad no solo no partícipes de determinación racional, sino los obstáculos mismos de la acción libre y racional. La idea de que la filosofía práctica de Kant no cae en un simplismo psicológico de reducir la motivación a dos incentivos fundamentales de acción ha sido defendida por diversas personas a partir del ensayo de Andrews Reath (1989). Pero esta interpretación, como ha sido mostrado más recientemente (Irwin, 1996; Johnson, 2005), no resiste el análisis.

²⁸ En este pasaje Kant avanza una idea que parece cercana a la de “Razón prudencial” de la *RgV*, a saber, la de “amor propio racional”. Pero es racional, no porque la felicidad sea un objeto de razón —como aparece ya propiamente en la “Tugendlehre”—, sino porque “la razón práctica constriñe al amor propio a la condición de concordar con la ley moral” (V: 73). Nuevamente, la presencia de la razón está en la constricción, no en la elaboración espontánea del objeto práctico llamado “felicidad”.

La felicidad personal está constituida por un sentido de placer basado en la sensación de agrado como motor causal de la acción, y “el placer *es práctico solo* en cuanto la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear” (V: 22. Cursivas añadidas). Al tratarse del placer, la determinación de la voluntad se reduce a ser una afección de una “fuerza de la vida” (*Lebenskraft*) propia de la “facultad de desear” que solo reconoce magnitudes, esto es, grados de deleite y nunca propiamente un origen que pueda ser pensado como distinto del sentimiento. La distinción entre placeres intelectuales y sensuales no hace más que poner los bueyes detrás de la carreta, pues en realidad el sentimiento de placer “es de una sola y misma clase”: “El principio de la propia felicidad, por mucho uso que se hiciera en él del entendimiento y de la razón, no contiene en sí ningún otro fundamento determinante de la voluntad que aquellos que son adecuados a la facultad *inferior* de desear” (V: 24). De modo que, al estar su fundamento en una sensación y no en la “relación de la representación *con un objeto según conceptos*” (V: 22), la felicidad empírica es un problema práctico sin solución a la vista:

[...] si bien la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear se basa en *todos los casos* en el concepto de felicidad, éste es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y *no determina nada en modo específico*, en tanto que sólo se trata de eso *en este problema práctico, el cual no puede ser resuelto sin esa determinación específica* (V: 25. Cursivas añadidas).

Kant discute la posibilidad del imperativo hipotético en la *GMS* atendiendo a la relación analítica entre *querer* el fin y querer los medios. Así, aquí hemos problematizado la atadura de la *voluntad* al *precepto* para el caso del principio prudencial. Pero existe otra forma de atadura, la de *los medios a los fines*, i. e., “la acción como medio para el efecto considerado como intención” (V: 20), que también problematiza la presencia práctica de la razón: “Si la causalidad de la voluntad alcanza o no para la realidad de los objetos, *tienen que juzgarlo los principios teóricos de la razón*, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición *no constituye, por ello, momento alguno del problema práctico*” (V: 45. Cursivas añadidas). Esta atadura causal cobra especial importancia para la discusión de principios porque, como veremos en breve, es propia

de las máximas, las cuales tienen una notoria ambigüedad práctica.²⁹ Por lo menos hasta la *KU*, Kant mantiene que la única normatividad de la razón práctica es moral, con exclusión de la felicidad. En todo caso, las razones prudenciales pertenecen al ámbito de la filosofía natural (cfr. V: 172-173). Esto es un corolario de la metafísica moral, insisto: no solo separar o abstraer lo empírico o natural de la motivación moral, sino hacer entre los incentivos puros e impuros un juego de oposición dialéctica. Por ello, lo que Kant dice en la *RgV* a propósito de la “Razón” *práctica prudencial* no deja de ser problemático desde el horizonte de la metafísica moral.

III. El problema práctico de la máxima

Hasta ahora he intentado mostrar que el anhelo de la felicidad, una de las cuestiones antropológicas sustanciales que no puede dejarse fuera de la parte aplicada de la filosofía moral de Kant, no solo no es requerida para el fundamento de la metafísica moral —algo que en sí mismo no necesita prueba— sino que, más todavía, se requiere invocarla en *oposición* a la libertad y la razón práctica para que el universalismo y la necesidad (normatividad) constitutivas de esa metafísica puedan sostenerse. Para terminar de problematizar la empresa aplicada de la filosofía moral de Kant, en este último apartado explico la relación que existe entre la felicidad y las máximas y su ausencia de sentido práctico.

En la “Analítica” de la *KpV* leemos que “el principio de la felicidad puede ciertamente proporcionar máximas, pero jamás tales que puedan servir de leyes a la voluntad” (V: 36). El principio que Kant asocia con la felicidad es el de la máxima (*Maxime*). La máxima es un concepto central dentro del racionalismo moral de Kant, como muchos comentaristas han constatado (Beck; 1960; Bittner, 1974; O’Neill, 1975; Aune, 1979; Allison, 1991). Solo si un agente racional actúa por principios —máximas— (cfr. IV: 412-513) está en poder de deliberar sobre su posible universalidad y, de este modo, acatar la ley moral. Un ejemplo claro en el que Kant habla de máximas en relación con la razón práctica y la felicidad lo encontramos en el siguiente pasaje:

²⁹ En la *KpV*, Kant distingue dos problemas de la razón, a saber, “cómo puede conocer objetos a priori”, y “cómo puede ser un fundamento determinante de la voluntad”. En cuanto a este segundo problema, acepta en efecto que “no pertenece a la razón práctica” (V: 45).

[...] el hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto que pertenece al mundo de los sentidos, y en esto su razón tiene, ciertamente, una tarea que no puede declinar ante la sensibilidad, la de ocuparse de los intereses de ésta y darse *máximas prácticas*, dirigidas también a la felicidad de esta vida y, si es posible, de una vida futura también (V: 61).

No obstante, a juzgar por la cantidad de veces en las que Kant habla de máximas en su filosofía práctica, es notoria su equívoca explicación de estas como principio de *acción* (Allison, 1991). A mi modo de ver, por más que la discuta dentro de su filosofía práctica, prevalece muy oscura la idea de “máxima” como principio de razón *práctica*, tanto por lo que atañe a su demostración como regla silogística (Beck, 1960; Bittner, 2001) como por lo que atañe a su sentido práctico *normativo*.

En la *GMS*, Kant explica que la máxima “es el principio *subjetivo* del querer [*das subjektive Prinzip des Willens*]” (IV: 401), y más adelante añade que, por tratarse de una “regla práctica” condicionada por las “inclinaciones o la ignorancia” del sujeto, no puede ser un principio *objetivo*. Se trata además del principio según el cual “obra el sujeto”, a diferencia del “imperativo”, que señala cómo es que el sujeto “*debe* de obrar” (IV: 421). De nueva cuenta, en la *KpV* Kant indica que “los imperativos tienen valor objetivo y son *totalmente distintos* de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos” y, del mismo modo que en la *GMS*, explica que “las máximas son *principios fundamentales* pero no imperativos” (V: 20). La ley moral es máxima para un ser racional perfecto en el que no existe coerción alguna, pero, para quien la ley es mandatoria, la máxima *carece* de toda obligación. La máxima es, así, (a) subjetiva y (b) no normativa en cuanto que no señala deber práctico alguno.

La cualidad subjetiva de la máxima implica algunas cosas importantes que es necesario revisar para contextualizar apropiadamente su problemática práctica. Básicamente, creo que el binomio subjetivo/no normativo de la máxima que conduce a cuestionar la presencia de racionalidad y libertad práctica está conectada con el binomio de felicidad/naturaleza a través de su significado de *consilia*.

El carácter subjetivo de la máxima es, al menos, triple. La subjetividad de la máxima consiste, en primer lugar y en su sentido más elemental, en ser un principio personal, esto es, en ser el principio de *un* sujeto. La

máxima siempre es personal porque es de uno (uno la tiene) (Bittner, 1974). Por lo que toca a sus otras dos cualidades subjetivas, la máxima, en el sentido en que Kant la discute en relación con la felicidad, tiene que ver con un orden cognitivo de insuficiencia justificativa. En efecto, la máxima es subjetiva, en segundo lugar, en cuanto revela la ausencia de una relación racional con su objeto y, con ello, una carencia conceptual. Este es precisamente el problema del “anhelo de felicidad de todo ser racional finito”. Kant utiliza la palabra “*contingente*” (*zufällig*) para señalar la causa que da lugar a la máxima; como ya vimos, esta se encuentra en “el sentimiento de placer y displacer” y en la diferencia de “necesidades” en un mismo sujeto “según los cambios de tal sentimiento”, de acuerdo con la receptividad que tiene por el objeto. Kant añade que en tales casos solo se puede aludir a una necesidad física pero nunca práctica, es decir, a un tipo de necesidad en la que “la acción nos viene impuesta tan inevitablemente por nuestra inclinación como el bostezo cuando vemos bostezar a otros” (V: 25-26). Por último, en tercer lugar, la máxima es subjetiva en cuanto solo revela un principio de “opinión de cada uno” (*selbst Meinung*). Esto se debe, explica Kant, a que “el conocimiento de la felicidad se funda en puros datos de la experiencia”, lo que da lugar, necesariamente, a una “diversidad infinita” de juicios en virtud de lo que cada uno puede decir sobre cómo le ha ido en la feria:

Precisamente porque aquí un objeto del arbitrio tiene que servir como base de su regla y, por lo tanto, debe precederla, ésta no puede referirse más que a lo que se recomienda (*was man empfiehlt*), es decir, a la experiencia, y en ella debe basarse; entonces la diversidad del juicio necesariamente será infinita (V: 36).

La suma de opiniones de cada uno sobre qué y cómo hacer para ser feliz no puede sino dar como resultado una infinidad de máximas. Por ello, no es fortuito que, en comparación con la presunta “claridad” y “facilidad” con la que el entendimiento más ordinario puede sin necesidad de experiencia alguna hacer su deber moral, la subjetividad de la máxima como principio de la felicidad hunde a cualquiera, al querer hacerla propia, en una “oscuridad impenetrable” (V: 36).

En el pasaje recién citado, Kant concibe la regla de la felicidad como una “recomendación”. La recomendación es la naturaleza prescriptiva de la máxima en virtud de su subjetividad: es tibia intersubjetivamente en la propia medida de su limitada autoridad personal. Por lo tanto, se

trata de una clase de prescripción que no alcanza el requisito normativo práctico del deber que se encuentra en los preceptos (*praecepta*), los tipos de principios de las reglas de habilidad, ni mucho menos el deber categórico de la ley moral. Así, Kant dice que es más factible sostener que “no hay leyes prácticas sino solo *consejos* [*Anrathungen*] respecto de nuestros deseos” (V: 26), y que “la máxima del amor a sí mismo (prudencia) solamente *aconseja* [*rät bloss*], mientras la ley moral manda” (V: 36). En la *GMS* prevalece la idea sobre las máximas de la felicidad o del amor propio en cuanto “consejos empíricos” (*empirischen Ratschlägen*) (IV: 418).

Creo que la razón por la cual Kant omitió en la *KpV* la discusión de *obligación* práctica fuera de la ley moral es por haber dado su debido peso a la reflexión de “que los imperativos de la prudencia [...] no pueden en modo alguno mandar” (IV: 418). Los consejos, *consilia*, los tipos de principios que caracterizan las máximas, no puede exponer nunca “objetivamente acciones como práctico-*necesarias*”. Esto solo lo hace legítimamente el mandato.

Llegados a este punto pienso que es importante considerar, aunque sea brevemente, la historia inmediata del binomio latino *praecepta/consilia* que Kant cita textualmente en la *GMS* y por lo menos en su oposición germánica en la *KpV* (*Verbindlichkeit/Ratschläge*), y que tiene como fuente moderna a Christian Thomasius (1655-1728). Ya ha sido discutida la influencia de Thomasius en Kant a este respecto (Schneewind, 1998; Fonessu, 2008). Thomasius propone la distinción entre derecho y ética en términos de *praecepta/consilia* en su trabajo de 1705, *Fundamenta juris naturae et gentum* (citado en Fonessu, 2008), y siguiendo una línea de pensamiento que se remonta, al menos, hasta el *De officiis* de Cicerón (2006) asocia *honestum* y *decorum* con el consejo. El consejo es parte de las *rerum natura* en cuanto su obediencia promueve el bienestar natural del hombre, mientras que su desobediencia le impide alcanzar su bien natural. La falta de prudencia de quien no sigue *consejo* alguno y que no tiene control sobre sus pasiones vive a merced del peligro natural. Los *praecepta*, en cambio, son mandatos que se sustentan sobre daños y ventajas no naturales, sino consensuados, creados por los propios hombres que tienen legitimidad para prescribir una orden y castigar o recompensar de acuerdo con su conveniencia. Thomasius sigue a Hobbes al afirmar la expresión obligatoria de los *praecepta*, que regulan el comportamiento exterior del hombre, mientras que los *consilia* no tienen una exigencia de coacción.

Pues bien, aunque Kant no entiende la filosofía moral como un sistema de consejos, al menos sí comparte con Thomasius y con la tradición racionalista-empirista con la que él mismo discute la relación entre consejo como principio de prudencia y felicidad, por un lado, y la de felicidad y *naturaleza* humana, por otro. En cuanto reglas subjetivas del principio del amor propio, los *consilia* descansan en la heteronomía del arbitrio, que, como ya vimos, “no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria al principio de la autonomía y a la moralidad de la voluntad” (V: 33).³⁰ Al ser principios subjetivos que dependen de la sensibilidad, las “*máximas son inclinaciones privadas* que sí constituyen un todo *natural* según leyes patológicas (físicas)” (V: 44. *Cursivas añadidas*).

Siguiendo este hilo argumentativo, entonces, Kant es coherente en sostener, como lo hace en la *GMS*, que el estudio de la felicidad pertenece, en cuanto fin sustentado “en el sentimiento de placer y displacer”, no a la filosofía práctica, sino a la “filosofía de la naturaleza”:

En una filosofía práctica [...] no necesitamos hacer investigación sobre los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, sobre cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto y si éste se distingue de una complacencia universal de la razón, sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y como surgen de aquí apetitos e inclinaciones, y de éstos máximas por la colaboración de la razón, pues todo esto pertenece a una doctrina empírica del alma, que constituiría la segunda parte de la doctrina de la naturaleza, si se la considera como filosofía de la naturaleza en la medida en que está fundada sobre leyes empíricas (IV: 427).

Por su parte, en la *KpV* Kant especifica que “los principios del amor propio [...] son en este caso meramente *principios teóricos* (por ejemplo, el que quiera comer pan, deberá de idear un molino) (V: 26. *Cursivas*

³⁰ “Como mero miembro del mundo del entendimiento [*Verstandeswelt*], todas mis acciones serían así pues perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como mera parte del mundo de los sentidos [*Sinnenwelt*], tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley natural de los apetitos e inclinaciones, y por tanto con la heteronomía de la naturaleza” (IV: 453. *Cursivas añadidas*).

añadidas). Las máximas parecen ser más teóricas que prácticas porque dependen, por un lado, de una relación causal entre el objeto y la voluntad que no se sustenta en la libertad del arbitrio, sino en la receptividad del sujeto por el objeto (“causa” en el mismo sentido que tiene en la filosofía teórica el objeto como cosa en sí que es *dado* a la intuición sensible), y de otra relación causal entre el “acto” que estipula la máxima y el objeto que quiere ser traído a la existencia como efecto (una relación causal de medio-fin que nos recuerda al análisis de la “Segunda Analogía de la Experiencia”). En ninguno de estos dos casos hay un concepto práctico de objeto ni una explicación del modo en que la voluntad hace propia y de manera libre a la máxima. Porque estamos tratando con inclinaciones que son “privadas” y con una inmensa diversidad de formas en que un objeto que place puede ser traído a la existencia, no es casual que Kant examine la máxima haciendo referencia a situaciones intersubjetivas conflictivas. En efecto, en el “Apéndice” de la “Dialéctica Trascendental” de la *KrV* escribe lo siguiente:

A todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto, los denomino *máximas* de la razón. Así, hay máximas de la razón especulativa que se basan solamente en el interés especulativo de ella, aunque podría parecer que fueran principios objetivos. Si principios meramente regulativos se consideran como constitutivos, pueden, como principios objetivos, ser antagónicos; pero si se les considera meramente como *máximas*, entonces la divergencia de la manera de pensar no es causada por un verdadero conflicto, sino solo por un diferente interés de la razón. En verdad, la razón tiene sólo un único interés, y el conflicto de las máximas de ella es sólo una diversidad y una mutua limitación de los métodos para satisfacer ese *interés* (A666/B694).

Debido a la subjetividad que encara, Kant señala poco después que “es mejor llamarlas máximas que principios” (A667/B695). Las disputas sobre estos “principios subjetivos” entre “diferentes hombres perspicaces” solo revelan que “la naturaleza del objeto [sobre el cual surge la disputa] está oculto para ambos demasiado profundamente como para que puedan hablar fundándose en la comprensión de la

naturaleza del objeto". Precisamente porque la felicidad no es un objeto de razón (al menos práctica), no tiene una naturaleza única. La variedad de opiniones sobre la felicidad es infinita debido a su propia subjetividad, por lo que, como sugiere este pasaje, solo "en la medida [en que las máximas] son tenidas por conocimientos objetivos ocasionan conflicto" (A667/B695).

Termino problematizando la "tesis de incorporación". Como parte esencial de la aplicación de la metafísica moral, en la *RgV* y en la *MS* opera sistemáticamente la distinción explícita entre *Wille* ('voluntad') y *Willkür* ('arbitrio').³¹ Esta distinción es fundamental para comprender la "tesis de incorporación", a saber: las máximas heterónomas o inmorales son principios de acción libres en el sentido incompatible, esto es, trascendental de Kant, "en cuanto que son productos de la espontaneidad práctica del agente" (Allison, 1991, p. 6). Así, en la *RgV* encontramos el siguiente importante pasaje:

³¹ Se trata de una distinción ya comentada (Meerbote, 1982; Hudson, 1991; Chamberlin, 2013) y sobre la cual prevalece la idea de hacer inteligible la responsabilidad del agente por el acto inmoral. Sin embargo, como bien comenta Allison (1991), Kant está lejos de ser consistente en el tratamiento que da a *Wille* y *Willkür* en trabajos no publicados, lo que puede dar lugar a pensar que se trata de una distinción que en el fondo no merece tanta atención. Con todo, yo creo que el propio Allison, por ejemplo, difícilmente podría sostener lo que dice en favor de la presencia de racionalidad práctica y espontaneidad libre en el agente que actúa por *máximas* si no fuera por tomar en serio la idea que expresa Kant de que las máximas pertenecen al libre albedrío (*Willkür*) y la ley moral a la voluntad (*Wille*). Aunque se trata de un uso de conceptos presentes desde la *KrV*, solo hasta la *RgV* y la *MS* la distinción aparece de manera puntual. Por falta de espacio no me es posible profundizar demasiado en las precisas razones que tuvo Kant para hacer esta distinción. Pero sí es oportuno indicar que, ya en los propios tiempos del filósofo, críticos como Reinhold ([1792] 2008) sostenían que Kant no tenía, hasta antes de la distinción explícita, una forma de explicar la libertad del acto inmoral (Noller, 2019). Yo pienso que esta crítica, en nuestros días retomada por Prauss (1983), toca la posibilidad misma de la practicidad de las máximas: recordemos que, como parte de su metafísica moral, Kant dice que lo contrario a la moralidad es actuar determinados por los impulsos o las inclinaciones, esto es, los móviles mismos que dan lugar a las máximas. En la *GMS*, por ejemplo, y derivado de ello como ya lo hicimos notar, Kant afirma que verse librados de las inclinaciones tiene que ser el deseo de todo ser racional.

[...] la libertad del albedrío [*Willkür*] tiene la calidad totalmente peculiar de que el hombre no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si *no es en tanto que éste ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad) (VI: 24).

Presupuesta esta tesis, no existe problema práctico para la máxima porque claramente queda expuesta su relación con la libertad. Pero sin ella, entonces no solo ocurre que la felicidad no es, dentro del marco de la metafísica moral de Kant, un objeto de incumbencia de razón práctica y la base del acto inmoral, sino que tampoco parecería posible establecer el vínculo necesariamente normativo entre la máxima y la ley moral (Allison, 1991). Así, lo que la tesis sostiene es que, gracias a su *Willkür*, un agente hace libremente suyo el incentivo de acción para “incorporarlo” a su máxima. La máxima no es solo manifestación del deseo, sino la expresión libre del agente en elegir, como regla de acción, esa inclinación o incentivo para actuar, “lo que siempre implica”, como vuelve a decir Allison, “la espontaneidad de *Willkür*” (1991, p. 130). Sin la espontaneidad de *Willkür*, Kant no podría sustentar la tesis antropológica que avanza en la *RgV* de que el hombre no es, en esencia, moralmente bueno o malo, sino que lo es en virtud de la elección de sus máximas. O como lo pone en la introducción a la *MS*: la facultad de elegir no solo se muestra en acciones por deber, sino también en contra (cfr. VI: 226).

Sin embargo, si seguimos atentos a los pasajes en los que Kant trata de manera explícita la distinción y que le permite decir lo que sostiene en la *RgV* a propósito de la espontaneidad de *Willkür* y la “tesis de incorporación”, no podemos obviar el tremendo costo que tiene para la voluntad. Pues, como dice en *MS*, la voluntad, *Wille*, no es libre:

Las leyes proceden de la voluntad [*Wille*]; las máximas, del arbitrio [*Willkür*]. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, *no puede llamarse libre ni no libre*, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto,

la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, solo podemos denominar libre al arbitrio (VI: 226. Cursivas añadida).

Como ha comentado nuevamente Allison siguiendo la controversia que Reinhold tuvo con Kant sobre la idea que revela este mismo pasaje, “las formulaciones de Kant sobre la distinción *Wille-Willkür* no son precisamente modelos de lucidez filosófica” (1991, p. 135). La distinción *Wille-Willkür* intenta sacar a la luz, según Allison, la diferencia entre autonomía y espontaneidad, respectivamente, y en el pasaje citado Kant enlaza razón práctica, no con autonomía, sino con espontaneidad.³² Sin embargo, Kant también sostiene inmediatamente después, objetando probablemente a Reinhold, que “la libertad del arbitrio [*Willkür*] no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley” (V: 226. Cursivas añadidas), pues, en perfecta consonancia con la doctrina de la metafísica moral, solo conocemos la libertad como expresión negativa en nosotros, esto es, como una forma de experiencia de restricción de las inclinaciones.

El problema que se desprende de aquí es claro, tal como lo puso primero Reinhold (Bittner y Cramer, 1975) seguido, ya en nuestra propia época, de Prauss (1983) y Allison: (1991): si la libertad del arbitrio no es elegir en contra o a favor de la ley, entonces la presunta posibilidad libre de obrar en contra de la ley moral es una imposibilidad, con lo cual la “tesis de incorporación” queda evidentemente en entredicho. Este es precisamente el problema de la dicotomía entre “fatalismo inteligible” o “determinismo empírico”.³³ Kant solo puede escapar de esta situación manteniendo la tesis contraria, a saber, el arbitrio (*Willkür*) se define como la capacidad por la cual el agente se autodetermina a obrar en favor o en contra de los dictados de la razón (*Wille*), con lo cual se elimina la dicotomía entre “fatalismo inteligible” y “determinismo empírico”.

³² Se trata de una distinción, a mi juicio, poco clara a menos que por “libertad” entendamos, no la libertad práctica, sino la libertad cosmológica que Kant discute en la “Tercera Antinomia” en *KrV*. Pero esto no tiene mucho sentido porque, para Kant, la libertad práctica depende de la libertad trascendental, y la libertad trascendental es la marca de espontaneidad de la autonomía (libertad positiva).

³³ Cfr. nota 15.

Sin embargo, esto trae la fatal consecuencia de tener que reconocer la separabilidad entre razón práctica y libertad (trascendental), es decir, negar el sello fundamental de su filosofía crítica práctica misma.

Conclusiones

En la *RgV* y en *MS* encontramos la noción de una felicidad empírica libre y racional. Si consideramos que la felicidad pertenece a la esencia natural del ser humano, y que la libertad y la racionalidad práctica se hacen evidentes fuera del hecho de esa necesidad, entonces parece ser que en estas obras Kant cumple apropiadamente con un objetivo central de su pensamiento moral, esto es, hacer aplicable a la naturaleza humana la ética del idealismo trascendental. Sin embargo, en este trabajo he tenido la intención de problematizar esta practicidad: a lo largo de su fundamentación metafísica moral Kant nunca trata a la felicidad de modo suficientemente racional y libre como para permitir esa aplicabilidad. Lo que ocurre más bien es que da un tratamiento irracional y determinista a la felicidad, constituida por incentivos que son la fuente del mal moral. De este modo, su incumbencia moral en la *RgV* y *MS*, como un fin racional y libre, implica una alteración drástica de la teoría ética misma lo suficientemente fuerte como para ponerla en entredicho. La metafísica moral no puede prescindir del doble binomio (a) razón/inclinación y (b) libertad/necesidad natural. Por lo que, al hacer abstracción de la inclinación y la necesidad natural en la motivación moral para evidenciar la pureza de la acción moral, erradicando a la vez toda normatividad práctica en el segundo par de este binomio, la aplicación de la ética metafísica a la antropología no hace sino socavar sus propios fundamentos.

El tratamiento de la felicidad empírica da un *giro sustancial* en los escritos éticos aplicados de Kant. De ser en sus escritos morales metafísicos un obstáculo para el acto moral sustentado en un hedonismo psicológico opuesto a la razón práctica y a la libertad, pasa a ser, en *RgV* y *MS*, un fin moral anclado en la razón práctica y constitutivo del acto libre. Este contraste muestra lo que podría ser una evolución antropológica en la filosofía moral de Kant al incluir la felicidad en el proceso deliberativo de la acción moral, racional y libre, y, por ello, un rasgo positivo. Pero va inevitablemente acompañado de una trayectoria regresiva respecto a la fundamentación metafísica de la obligación moral que Kant sustenta en la *GMS* y la *KpV*. Pues la noción de “felicidad” que se reinventa en la aplicabilidad de la ley moral a la antropología deja de

ser la noción de “felicidad” que da sentido al deber moral, y de aquí que se deje ver un rasgo problemático en su coherencia trascendental.

Si lo que he sostenido aquí es correcto, entonces me parece que el proyecto filosófico moral de Kant queda partido disyuntivamente: (i) o bien aceptamos la *antropología práctica*, donde la felicidad personal terrenal adquiere una incumbencia moral, pero al costo de concebir una razón práctica *no pura* y una libertad *destrascendentalizada*, (ii) o bien aceptamos la *metafísica moral*, donde la realidad objetiva de la ley moral expresada en el imperativo categórico muestra nuestra identidad práctica y libre en cuanto agencias, pero al costo de negar toda cabida antropológica a la vida moral como consecuencia de concebir una noción de “felicidad” lo suficientemente *sensibilizada y naturalizada* — animalizada — que impide su conceptualización racional y su invocación como fin de la libertad.

Bibliografía

- Allison, H. (1991). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Aune, B. (1979). *Kant's Theory of Morals*. Princeton University Press.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press.
- Bittner, R. (1974). Maximen. En G. Funke y J. Kopper (eds.), *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses: Mainz, 6.–10. April 1974*. (pp. 485-498). De Gruyter.
- ____ (2001). *Doing Things for Reasons*. Oxford University Press.
- Bittner, R. y Cramer, K. (1975). *Materialen zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Suhrkamp.
- Chamberlin, H. (2013). Korsgaard and the *Wille/Willkür* Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions. *Kant Studies Online*, 72-101. URL: <https://kantstudiesonline.net/uploads/files/GianniniHeidi01013.pdf>.
- Cicerón, M. T. (2006). *Sobre los deberes*. J. Guillén Cabañero (trad.). Alianza.
- Darwall, S. (1983). *Impartial Reasons*. Cornell University Press.
- Edwards, J. (2000). Self-Love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals. *The Review of Metaphysics*, 23(4), 887-914.
- Fonessu, L. (2008). Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna. *Isegoria*, 39, 129-152.

- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press.
- Hills, A. (2006). Kant on Happiness and Reason. *History of Philosophy Quarterly*, 23(3), 243-261.
- Hudson, H. (1991). Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions. *Kant-Studien*, 82(2), 179-196.
- Irwin, T. (1984). Morality and Personality: Green and Kant. En A. W. Wood (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. (pp. 31-56). Cornell University Press.
- ____ (1996). Kant's Criticisms of Eudaemonism. En S. Engstrom y J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. (pp. 63-101). Cambridge University Press.
- Johnson, A. (2005). Kant's Empirical Hedonism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 50-63.
- Kant, I. (1993). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina Orts (trad.). Tecnos.
- ____ (2005a). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- ____ (2005b). Religion Within the Boundaries of Mere Reason. En *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. (pp. 39-216). G. di Giovanni (trad.). Cambridge University Press.
- ____ (2006). *Kritik der Urteilskraft*. Meiner.
- ____ (2011). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- ____ (2014). *Antropología en sentido pragmático*. D. M. Granja Castro, G. Leyva y P. Sorandt (trads.). FCE-UAM-UNAM.
- ____ (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez Marzoa (trad.). Alianza.
- ____ (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Reclam. URL: <http://www.gutenberg.org/files/56182/56182-h/56182-h.htm>.
- ____ (2018). *Vorlesungen über die Metaphysik*. Wentworth Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge Univ. Press.
- ____ (2008). *The Constitution of Agency*. Oxford University Press.
- Kohl, M. (2015). Kant on Determinism and the Categorical Imperative. *Ethics*, 125(2), 331-356.
- Marey, M. (2017). El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant. *Diánoia*, 62(78), 119-145.

- Meerbote, R. (1982). *Wille and Willkür in Kant's Theory of Action*. En G. S. Moltke (ed.), *Interpreting Kant*. (pp. 68-89). University of Iowa Press.
- Murphy, J. B. (2001). Practical Reason and Moral Psychology in Aristotle and Kant. *Social Philosophy and Policy*, 18, 257-299.
- Noller, J. (2019). "Practical Reason Is Not the Will": Kant and Reinhold's Dilemma. *European Journal of Philosophy*, 27, 852-864.
- O'Neill, O. (1975). *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. Columbia Univ. Press.
- Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Suhrkamp.
- Reinhold, K. L. ([1792] 2008). *Briefe über die Kantische Philosophie. II*. Basel Schwabe.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. UNAM.
- Schneewind, J. (1998). *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Sikka, S. (2007). On the Value of Happiness: Herder *contra* Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 37(4), 515-546.
- Sidgwick, H. (1888). The Kantian Conception of Free Will. *Mind*, 13, 405-412.
- Theunissen, N. (2013). Kant's Commitment to Metaphysics of Morals. *European Journal of Philosophy*, 24(1), 103-128.