

# La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica

Javier Fermín GACHAMÁ MUÑOZ

Universidad de Barcelona

*jgacharnam@gmail.com*

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

## Resumen:

Nos ocuparemos en el presente artículo de hacer una revisión kantiana de los postulados de la razón práctica del autor de la filosofía crítica. Daremos cuenta de si debemos admitirlos como válidos y si se siguen del recorrido ético construido por Kant. En la primera parte realizaremos un recorrido por la Dialéctica Trascendental de la *Primera Crítica*, con el propósito de verificar el estado de la metafísica al cierre del examen de la pregunta ¿cómo conozco? Luego intentaremos criticar el proceso de cimentación de la moral kantiana y al efecto revisaremos la tercera antinomia y el canon de la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*.

*Palabras claves:* Ética, Kant, postulados, razón práctica.

## **Abstract:**

We will in this article to review Kant's postulates of practical reason the author of the critical philosophy. Will realize if we admit as valid and if you follow the ethical route built by Kant. The first part will make a tour of the Transcendental Dialectic of the First critical "in order to check the status of metaphysics at the end of the examination of the question how I know? Then try to criticize the process of moral foundation of Kant and the effect will review the third antinomy and the canon of the Critique of Pure Reason, the Groundwork of the Metaphysics of Morals and the dialectic of the Critique of Practical Reason.

*Keywords:* Ethic, Kant, postulates, practical reason.

## **La dialéctica trascendental de *Critica de la razón pura***

El sentido profundo del poderoso método crítico no puede ser mejor y más bellamente expresado, que en el siguiente pasaje del autor de la *Critica de la razón pura*:

No solo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.<sup>1</sup>

Este extraordinario pasaje nos servirá de matriz de criterio para recorrer la Dialéctica Trascendental, ya que nos ilustra sobre el método crítico, sus implicaciones y sus alcances. También nos es útil por ser puente entre la Analítica y la Dialéctica Trascendentales, desde donde podemos mirar el terreno delimitado del entendimiento y al mismo tiempo advertir los engaños a que estaremos sometidos en esta aventura del conocimiento.

El recorrido de la Primera Crítica le permite concluir al autor que el entendimiento es únicamente apto para las exploraciones en tierra firme y que cualquier extralimitación de esta jurisdicción es un desvío que conduce a espejismos. Para evitarlos, el conocimiento tiene que realizar un uso empírico,<sup>2</sup> esto es, que todo el arsenal de los principios a priori y los conceptos han de ser utilizados por el entendimiento de manera empírica, nunca de forma trascendental.<sup>3</sup> Dicho de otra manera, la síntesis fenomenológica tiene sentido en la exploración del territorio de la verdad y se diluye en la especulación al intentar aplicar el orden categorial al océano ancho y borrascoso que la rodea.

<sup>1</sup> B294

<sup>2</sup> B295

<sup>3</sup> B297

La anterior tensión se sintetiza en la siguiente contraposición: de una parte, queda sepultada la metafísica tradicional<sup>4</sup> en la medida en que el uso que podemos hacer de los principios a priori y de los conceptos es exclusivamente empírico, nunca trascendental; de otra, se sientan las bases para una nueva concepción de metafísica. Para explicar lo anterior, podemos decir que la trascendentalidad consiste aquí en la aplicación de un concepto a objetos que no nos son dados en la experiencia. Ir en contravía de este uso es desbordar los límites del entendimiento, es decir, desequilibrar la balanza de la síntesis<sup>5</sup> necesaria para producir conocimiento.

Los dos platos (categorías y experiencia) de esta balanza cumplen un papel claramente diferenciable e insustituible. De esta manera, aparece la relación entre principio de contradicción y realidad, que el autor pone en primer plano, llamándonos la atención respecto de la imposibilidad de aceptar la no contradicción del concepto como prueba de la existencia,<sup>6</sup> es decir, la construcción categorial es insuficiente para dar cuenta de un objeto. Estamos en el núcleo de uno de los aportes más contundentes de la filosofía crítica: los juicios de existencia son sintéticos. Nuestro interés aquí radica en mostrar el giro que le está imprimiendo el autor a la metafísica y a partir del mismo preguntarle por la necesidad de los postulados. Dicho de otra manera, si el autor logra limitar el acceso a los objetos tradicionales de la metafísica, ¿por qué habría de recurrir a los postulados de la razón?

Para que no quede la menor duda de los límites del conocimiento, Kant nos aclara que en la síntesis los objetos que nos han de ser dados son “objetos de los sentidos” y nunca cosas en general,<sup>7</sup> es decir, la aplicación trascendental de las categorías es un ejercicio vano que no conduce a conocimiento alguno.<sup>8</sup>

Insistamos en lo obvio: la Analítica de la Primera Crítica resuelve de manera **definitiva** la pregunta por los límites del conocimiento y en este proceso deja claro que **no** es posible la metafísica como ciencia. Si esto es así, entonces nos preguntamos: ¿en qué consiste la suficiencia de la Analítica para dar cuenta del ‘cómo conozco’?, ¿por qué ocuparse de manera tan extensa de un asunto en donde sólo reina la ilusión?, ¿por qué establecer la distinción noúmeno/fenómeno, cuando es perfectamente claro que sólo nos ocupamos de los segundos y pretender discurrir sobre los primeros es inútil?<sup>9</sup>

La respuesta de Kant está dada en la siguiente afirmación: “... no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber.”<sup>10</sup>

Esos saberes, procedentes del uso trascendental de los principios a priori, no pueden desecharse, no pueden ser condenados a la desaparición en tanto son una aspiración legítima del ser humano. Aquí, encontramos un punto de inflexión tanto en la obra de Kant, como en el paso de la metafísica tradicional al teísmo moral.

<sup>4</sup> Nos referimos a las metafísicas denominadas por Kant dogmáticas, es decir, las que se han ocupado directamente de sus objetos de estudio sin revisar previamente si cuentan con las condiciones para tal cometido.

<sup>5</sup> B103

<sup>6</sup> B302

<sup>7</sup> B303

<sup>8</sup> B304

<sup>9</sup> Paton llama la atención respecto del doble tratamiento del concepto noúmeno que tiene en la Primera Crítica. En la primera edición es puramente negativo y en la segunda se le adiciona un carácter positivo. PATON, H.J. *Kant's metaphysics of experience. A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft.* Ed. Allen & Unwin, 1936, London, Vol. II. pp. 445.

<sup>10</sup> B297

El duelo por la faena concluida exitosamente deja un profundo vacío en el hombre Kant que se sabe ahora solo y, peor aún, sabe de la orfandad en la que ha dejado a sus congéneres, al haber puesto en evidencia que la metafísica no puede ser ciencia.

El conflicto que lo atormenta radica en la tensión entre las coordenadas claras de la Analítica y la tendencia a la Dialéctica, entre la certeza que nos ofrece el conocimiento y el deseo de seguir preguntando. Nos debatimos humanamente entre el conocimiento metódicamente obtenido, pero limitado, y la posibilidad de encontrar respuestas definitivas y últimas, aunque en un terreno atravesado por el azar.

El objetivo fundamental de la Dialéctica es detectar la ilusión de los juicios sobre la trascendencia,<sup>11</sup> poniéndonos en alerta para evitar que nos engañen. Tal ilusión y sus alcances quedan aclarados por el autor al precisar el concepto de trascendente. En primer lugar, lo define por vía negativa en relación al concepto de inmanencia, asumiendo ésta como aquello que está enmarcado en las fronteras de la experiencia,<sup>12</sup> siendo entonces trascendentes los principios que no respetan tales límites. En segundo lugar, de manera positiva y ampliando el concepto, “los verdaderos principios trascendentes” son presentados como aquellos que nos llevan a sobrepasar todo lindero y a apropiarnos de terrenos nuevos. Es imprescindible aclarar que de la revisión que emprende esta sección no podemos esperar una solución a los problemas derivados de la mencionada extralimitación, en tanto nos enfrentamos a una tendencia que nos es propia como humanos.<sup>13</sup>

Los objetivos de la Dialéctica Trascendental<sup>14</sup> dan cuenta de un conjunto de situaciones problemáticas<sup>15</sup> en donde al mismo tiempo que se responde negativamente a la pregunta por la cientificidad de la metafísica, se logra separar el camino de la ciencia del de la creencia. Al establecer esta separación se está inaugurando uno de los más importantes espacios del pensar moderno, a saber, la separación entre saber y creencia, y la posibilidad de su convivencia sin contraposición ni contradicción.

Se logra separar ciencia de creencia al asumir la razón como una facultad que opera con principios, es decir, que se encarga de dar unidad suprema a todos los conocimientos y posibilita, operando con *Ideas* no con *Categorías*, el paso al uso práctico, en donde podremos dar cabida a un teísmo moral. Sin las cortapisas de la síntesis fenomenológica el autor cambia de plano para darle lugar a la fe y tranquilidad a las almas que habían quedado atormentadas debido a que los límites del entendimiento nos confinaban al reino de la naturaleza.

## **El proceso de construcción ética**

### *La tercera antinomia*

Teniendo a la vista el conjunto de las antinomias o, lo que es lo mismo, visualizando los objetos problemáticos kantianos, podríamos arriesgarnos a plantear que el objetivo del autor es establecer un conjunto de problemas irresolubles desde el entendimiento y cuyo abordaje resulta inútil desde el punto de vista del conocimiento. Sin embargo, y al mismo

<sup>11</sup> B352

<sup>12</sup> Ídem

<sup>13</sup> B354

<sup>14</sup> B365

<sup>15</sup> B310

tiempo, el autor traza el puente que le permitirá pasar de la imposibilidad de la metafísica como ciencia en el marco de la razón pura a su reinención en el terreno de la razón práctica. Ese puente es la tercera antinomia, en la cual se plantea el concepto libertad surgiendo de una tensión de orden cosmológico.<sup>16</sup> El asunto a enfrentar es como ubicar al ser humano y su posible libertad, dado que el terreno en el que queda instaurada la reflexión sobre la ciencia es el de la ciega causalidad de la naturaleza. El hombre es naturaleza pero no solamente naturaleza, pertenece a este ámbito, pero lo desborda.

La antinomia de la razón queda superada, nos dice el autor, cuando se pone en evidencia que la tensión que ha surgido es puramente dialéctica,<sup>17</sup> es decir, cuando se deja de asumir como contradictoria la relación entre tesis y antítesis, o lo que es lo mismo, cuando se deja de aplicar la idea de totalidad a los fenómenos como si fuesen cosas en sí. La superación de la antinomia tiene como soporte la separación entre ideas constitutivas e ideas reguladoras. Las primeras son aquellas que le son propias del ejercicio científico del entendimiento, mientras que las segundas están asociadas a las proyecciones que puede hacer la razón respecto de lo posible.<sup>18</sup>

En la tercera antinomia Kant nos plantea el problema de la libertad como un dilema lógico entre la causalidad natural<sup>19</sup> que no permite la libertad humana y la causalidad por libertad<sup>20</sup> en la cual esta se hace viable.<sup>21</sup>

El propósito del autor en esta sección es demostrar que no existe una incompatibilidad entre causalidad por leyes de la naturaleza y causalidad por libertad.<sup>22</sup> Hay que garantizar dos órbitas de abordaje del ser humano: la naturaleza y la posibilidad de lo inteligible. Estas dos órbitas le permiten a la filosofía crítica mantener los hallazgos de la primera parte de la Primera Crítica y al mismo tiempo abrir el espectro de la creencia, que conducirá a los postulados que anuncia el canon y que desarrollará la Segunda Crítica.

Al mantener esta relación naturaleza – libertad, se evita dejar al ser humano sumido en el laberinto de las inclinaciones y asumir como absolutamente inevitable el mundo inteligible. Con la solución de la antinomia se prepara una salida digna a dos escollos que obsesionan la teoría ética de Kant: liberar la ética de cualquier traza de sensibilidad y poder retomar el camino de la fe libre de la demostrabilidad en la que quiso incluir la metafísica tradicional a la ética.

Llamamos la atención sobre el tipo de libertad que se pone en juego en la antinomia: “Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible.”<sup>23</sup> Con esta delimitación de la libertad se puede sostener simultáneamente la verdad de la tesis y de la antítesis, asumiendo un punto de vista diferente en cada caso. Así, se puede dar por verdadera la contingencia del mundo sensible y su existencia condicionada y, al mismo tiempo, se asume una condición no empírica: un ser incondicionado y necesario.<sup>24</sup> De esta

<sup>16</sup> ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, pp. 469 ss.

<sup>17</sup> B534

<sup>18</sup> B512

<sup>19</sup> AL-AZM, Sadik. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 1972, pp. 92.

<sup>20</sup> Op. cit. pp. 103.

<sup>21</sup> ALLISON, Henry. Op. cit., pp. 474.

<sup>22</sup> B586

<sup>23</sup> B586

<sup>24</sup> B588

manera, según el autor, quedaría el ser necesario libre del régimen que impone la contingencia de los fenómenos, afirmación que será fundamental para el edificio ético kantiano.

### *El canon*

Establecida la utilidad negativa de la razón pura como disciplina limitadora, el autor, sin embargo y en tanto creador de una metafísica moderna, no nos deja encallados en los recios arrecifes de la crítica y nos anticipa mejor suerte en la búsqueda de los ideales de la razón. Los buenos vientos que nos conducirán a encontrar suelo firme en el más allá<sup>25</sup> proceden del uso práctico de la razón.

Queda claro que el canon del entendimiento es la analítica y, también, que es imposible establecer un canon para la razón,<sup>26</sup> ya que ésta no ha podido llegar a un conocimiento sintético al adentrarse en el uso especulativo, ya que tal uso resultó ser dialéctico.<sup>27</sup> Analicemos el siguiente párrafo enlace (entre el uso especulativo y el uso práctico de la razón), en el cual Kant nos anuncia cómo va intentar construir tal canon en el uso práctico:

Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que también debe haber un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora.<sup>28</sup>

La alusión al uso correcto de la razón pura nos evoca una analogía entre el entendimiento y la razón, la cual puede resultar peligrosa para la consistencia del proyecto ético. Si el autor pretende construir un uso práctico de la razón siguiendo el modelo del entendimiento le podríamos objetar que tal modelo riñe tanto con los imperativos de la *Fundamentación* como con los postulados de la dialéctica de la Segunda Crítica. Con los primeros, porque si hay un canon del uso práctico que nos autorice un más allá, entonces no requeriríamos de un imperativo sostenido en la libertad por autonomía. Con los segundos, porque si el más allá surge de un uso correcto de la razón pura sobran los “como si”<sup>29</sup> de las postulaciones.

El asunto que enfrenta a esta altura la Primera Crítica es conciliar los límites del entendimiento con “el objetivo final del uso puro de nuestra razón.”<sup>30</sup> Se pone en evidencia la magnitud del conflicto a solucionar en la pregunta que lo anuncia: “Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración [la completud del preguntar sin límites de la razón en un ‘todo sistemático y subsistente en sí mismo.’] en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?”<sup>31</sup> De lo que se trata es de solventar de la manera más transparente la superación de la metafísica tradicional por parte de la *Crítica de la razón pura* y al mismo tiempo conservar la creencia en la pervivencia del alma y la posibilidad de disfrutar de la presencia divina en la estancia post mortem.

<sup>25</sup> Se pregunta Kant por el afán de la razón por hallar un más allá: “De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo [de la razón] inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia?” B824

<sup>26</sup> Al respecto es contundente la definición kantiana de canon: “Entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de una facultad cognoscitiva.” Y más adelante agrega “Cuando no es posible el uso correcto de una facultad cognoscitiva, no hay canon alguno.” B824

<sup>27</sup> B824

<sup>28</sup> B825

<sup>29</sup> B699

<sup>30</sup> B825

<sup>31</sup> Ídem

Las aspiraciones exageradas de la razón se refieren a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios,<sup>32</sup> objetos inalcanzables para la razón especulativa en virtud de la imposibilidad de hacer un uso inmanente de los mismos. Quedan pues estos objetos puestos fuera de la órbita del saber y por insistencia de la razón se consagran al ámbito de lo práctico. Es decir, son objetos que se vuelven viables por medio de la libertad.

Mediante esta transferencia de competencias se amplía la ubicación cosmológica, al situarla en la órbita de lo práctico. Y es precisamente en esta última dimensión donde el autor pretende concluir su crítica a la metafísica y construir una nueva de carácter moral.

En este punto nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un canon para el asunto ¿qué puedo esperar? que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con creencia en el marco de una metafísica moderna?

Retomemos la Libertad Trascendental y aclaremos la diferencia con la Libertad Práctica, en tanto va a ser esta diferenciación la que nos permitirá entender diversos sentidos del planteamiento kantiano. Así, podremos establecer la aversión a las inclinaciones y la búsqueda del más allá como soporte para la ética. La primera está definida como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado.<sup>33</sup> Es una idea trascendental que no toma nada de la experiencia, porque el acercarse a ella implicaría preguntarse por la causa y por la causa de la causa hasta el infinito. Mientras que si este tipo de Libertad surge como idea de la razón, se libera de la causalidad de la naturaleza. Por su parte, la Libertad Práctica, subsumida a la anterior, es la independencia de la voluntad con respecto a los impulsos de la sensibilidad.<sup>34</sup>

Dejemos planteado el siguiente cuestionamiento: con estos dos conceptos y sus implicaciones, ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades?<sup>35</sup> ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos, de los cuales se daría cuenta en la *Fundamentación* y en la *Segunda Crítica*?

Lo que dejamos aquí planteado como pregunta es que los dos postulados sobre los que hace el autor énfasis en el texto del canon, Dios y vida post mortem, podrían quedar aplazados indefinidamente frente a la solvencia conceptual de la libertad.<sup>36</sup>

Obsérvese que el conjunto argumental que se desarrolla en el resto del canon tendría suficiente apoyo en tal concepción. Así, al establecer un **mundo moral** como una idea práctica que ilumina el mundo sensible a fin de hacer tender hacia tal idea,<sup>37</sup> no requiere suponer agente o situación ultra terrena alguna. De igual forma, al establecer el protoimperativo: “Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz”,<sup>38</sup> y en tanto éste se apoya en el mundo moral y en la libertad, se pone en evidencia que volver a Dios es innecesario.

<sup>32</sup> B826

<sup>33</sup> B561

<sup>34</sup> B562

<sup>35</sup> ALLISON, Henry. Op cit. pp. 481.

<sup>36</sup> B831

<sup>37</sup> B836

<sup>38</sup> B836-B837

Aclaremos que de un mundo inteligible como es este mundo moral kantiano, no se deduce la posibilidad de una voluntad suprema. Es decir, todos podemos imaginar horizontes en los cuales la humanidad goce de bienestar, sin embargo, de ese ideal, de ese mundo inteligible, de esa aspiración no se sigue que requiramos de Dioses creadores y buenos.

Kant en este camino de la libertad pone a disposición del ser humano un amplio arsenal de autodeterminación, y al mismo tiempo que, va introduciendo su concepción religiosa sin una justificación satisfactoria. Para evidenciar que la moral no requiere una instancia divina, veamos el siguiente pasaje del canon:

Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismo seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros.<sup>39</sup>

Suscribimos sin objeción alguna el formalismo, la aversión a las inclinaciones y la trascendentalidad del sistema ético kantiano. Es claramente defendible la función de la ley moral frente a la libertad y el supuesto de la racionalidad de los seres morales. De igual manera, aceptamos que esta moralidad exija que “cada uno haga lo que debe,” pero no podemos aceptar que ese cumplimiento del deber esté asociado a una voluntad suprema que aglutine las voluntades privadas,<sup>40</sup> bajo el supuesto kantiano de que cualquier otra opción implicaría apoyarnos en la naturaleza para resolver el asunto ético.

Aquí queda puesto en evidencia un vínculo espurio entre la pregunta ética y la religiosa, entre el ¿qué debo hacer? y el ¿qué puedo esperar?, ya que la ética quedaría sometida a un asunto de fe, lo cual no tiene sentido en el autor del giro copernicano.

Para continuar con el análisis del pasaje, hagamos una concesión y asumamos la suprema voluntad como una idea que requieren las voluntades privadas para asumir el ideal del deber. Esta idea, en su función reguladora, se hace inviable en tanto Kant le agrega que tiene que ser causa de la naturaleza, es decir, el pensamiento crítico requiere para su ética un Dios al mejor estilo de la metafísica teológica. Que el canon requiera de la presencia de Dios, quizá para tranquilidad de mortales poco ilustrados, es un asunto humanamente comprensible, pero el abuso de la deducción es inadmisiblemente lógico y filosóficamente. Luego de lo planteado el canon concluye:

Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la misma obligatoriedad que esa misma razón nos impone.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> B837

<sup>40</sup> B838

<sup>41</sup> B839

Tenemos entonces, por una parte, una libertad trascendental y su consecuente aplicación como libertad práctica, que representan una visión nueva de la metafísica, y por otra, una dimensión eminentemente teológica que Kant quiere hacer aparecer como absolutamente necesaria para las cuestiones morales. Aceptemos que se requeriría que la felicidad estuviese distribuida en idéntica forma que la moralidad para que se diese en este mundo la realización de la ética kantiana. Pero insistamos en nuestro contra argumento, de esa premisa no se sigue que el proyecto ético exija paraísos y dioses buenos.

En el mismo sentido, aceptamos que el mundo no es homogéneo, ni perfectamente justo, sin embargo, surgen de nuevo las dudas en el corolario de la anterior afirmación, a saber, que tal identidad (moralidad – felicidad) sólo es dable en un mundo inteligible (lo hemos concedido) que cuente con un autor y gobernante sabio (incomprensible). Más incomprensible es aún la dependencia de la moral de ese supuesto, pues sin los supuestos de Dios y del más allá los principios morales quedan convertidos en simples quimeras.<sup>42</sup> Este pasaje nos lleva a concluir que si desteologizamos la ética kantiana esta pierde toda su validez. Todo el peso teleológico de la acción humana queda remitido al “ser necesario” y la posibilidad de asumir el propio destino parece, en este canon, diluirse.

Como si lo anterior no fuese suficiente incursión teológica, el autor recurre al concepto de *gracia*,<sup>43</sup> lo cual contradice cualquier posibilidad de autodeterminación de los seres humanos. La gracia centra la decisión final de la pertenencia al más allá en Dios y retira toda responsabilidad del sujeto actuante, es decir, la gracia es un concepto teológico anti-ilustrado, que el autor incorpora sin que sepamos el porque.

Reiteremos, para evitar malos entendidos, la diferencia que Kant hace entre *saber* y *creencia*.<sup>44</sup> A partir del primero determina que no es posible saber ni si Dios existe, ni que haya una vida futura; con la segunda, afirma que la única manera de abordar el negocio ético es en virtud de la creencia.

### *La Fundamentación*

El asunto del que se ocupa la *Fundamentación* es “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad...”<sup>45</sup>. Se trata de dilucidar, en el nivel más alto de abstracción, el soporte *a priori* sobre el que podamos apoyar nuestras acciones. Dicho de otra manera, el objetivo es mostrar las bases de una ética que tiene la pretensión, y no puede ser de otra manera en nuestro autor, de ser universal y necesaria. Si lo planteamos por vía negativa, el propósito es establecer el fundamento de la ética completamente depurado de contenido empírico.<sup>46</sup>

Los principios morales han de ser determinados *a priori* para poder garantizar el fundamento inamovible que *desea* Kant. Se trata de construir una ley moral que supere de una vez y para siempre el recurso a la simple regla práctica, es decir, hay que superar las éticas que pretenden obtener de la experiencia su soporte último. Complementario con este carácter abstracto, encontramos la confianza absoluta de nuestro autor en la razón como guía para nuestros actos.

<sup>42</sup> Ídem

<sup>43</sup> B840

<sup>44</sup> GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 251 ss.

<sup>45</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ed. Alianza, Madrid, 2005. A XV.

<sup>46</sup> SEDGWICK, Sally. *Kant's Groundwork of the metaphysics of Morals. An Introduction*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 13.

Kant nos muestra su insignia ética de la *Fundamentación* en la siguiente afirmación: “Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta conque sea *conforme* a la ley moral sino que también ha de suceder *por mor de la misma*;...”<sup>47</sup> Se pone en juego la radicalidad de la responsabilidad como eje ético de la propuesta kantiana, que encuentra en la rectitud el único sendero que nos lleva a la libertad obedeciendo nuestras propias leyes.

La *Fundamentación* parte, por vía negativa, del alejamiento del conocimiento moral común, en tanto este es insuficiente para alcanzar el objetivo propuesto, dicho de otra manera, los diferentes intentos de fundar la ética en principios materiales nos alejan del auténtico camino de la universalidad y la necesidad que requiere una metafísica de las costumbres. Acudir a los principios materiales es tan inútil que bien podríamos sustituirlos por el instinto que nos ha legado la naturaleza, en cuyo caso la capacidad práctica propia de la razón sería vana<sup>48</sup>.

El tratado dividido en tres capítulos plantea el siguiente itinerario: en el primero, por vía analítica, se aleja de las concepciones éticas vulgares y al mismo tiempo va construyendo el principio de la moralidad. El segundo, analítico también, tras criticar la mezcla entre lo empírico y lo *a priori* que se da en la ética popular, establece el primer principio de la moralidad. El tercero y último, metodológicamente sintético, construye el paso entre el proceso de fundamentación y la crítica de la razón pura práctica.

El camino se inicia con la Buena Voluntad<sup>49</sup> como la expresión más pura del querer. Es aquella Voluntad que prescinde de cualquier propósito, de cualquier utilidad y adquiere de esta forma un valor en sí misma. Este concepto es puesto como el pilar fundamental por debajo del cual no cabe elemento alguno en el proceso de fundamentación. Aquí nos preguntamos ¿por qué el autor en el epílogo de esta obra,<sup>50</sup> alude a la imposibilidad de satisfacer a la razón en la búsqueda de la condición última<sup>51</sup> y por qué en la Segunda Crítica el bien supremo recae en la voluntad santa que tiene lugar en una dimensión extramundana?

De la confrontación entre razón e instinto<sup>52</sup> el autor toma partido por la primera como guía de la conducta humana. Asume que la naturaleza ha instituido a la razón como gobernanta de la voluntad y encuentra la explicación a tal disposición en otro supuesto: el ser humano está organizado conforme a fines y sustenta esto último en una tautología teleológica. En un ser organizado según fines cada instrumento es el más idóneo para cada fin, de donde el autor deduce que en un ser dotado de Voluntad y de Razón, tal como el ser humano, la felicidad no es un propósito, pues suficiente sería el instinto para colmar dicho fin.

La razón, en tanto capacidad práctica, tiene como propósito producir una voluntad buena en sí misma; su papel es dirigir la Voluntad hacia sí misma, alejándola de cualquier objetivo material. El cometido de la razón es realizado a través del concepto de Deber, el cual ilumina la posibilidad de la Voluntad de ser Buena. Lo anterior es deducido del entramado que ofrecen las tres tesis que dan estructura al capítulo primero.

<sup>47</sup> AX

<sup>48</sup> A7

<sup>49</sup> SEDGWICK, Sally. Op. cit., pp. 49.

<sup>50</sup> A128

<sup>51</sup> A127

<sup>52</sup> A4 - A5

La primera<sup>53</sup> establece la urgencia kantiana de huir de las inclinaciones y refugiarse en el deber como única guía para la acción moral. Expresa de esta manera una especie de prejuicio *a priori* que rompe con la simetría a la que es dado el autor, pues si el asunto epistemológico exigía el encuentro de principios *a priori* con la experiencia, ¿por qué en la ética se presenta una imposición férrea de la razón sobre la experiencia?

La segunda<sup>54</sup> nos aleja de la posibilidad de asignarle propósito alguno a la intención que orienta nuestra acción. Libre de propósitos estaremos más cerca de obrar por deber en la medida en que habremos prescindido de todo contenido de nuestras máximas. La determinación de moralidad se centra en la forma de la máxima con el fin de evitar que nos dediquemos a la búsqueda de propósitos materiales, los cuales por su carácter cambiante no pueden ofrecernos un fundamento último para la acción. Al mismo tiempo esta tesis evitaría, según el autor, que nos perdiéramos en el laberinto de la estrategia constante, del cálculo intencionado, del uso de los otros, caminos todos ellos inmorales.

La tercera tesis<sup>55</sup> pone en juego la magnitud del concepto de deber kantiano. Al incluir la necesidad de la acción y vincularla con la ley para que se verifique deber, el autor nos ubica en la cumbre del rigorismo, en el límite último de su propuesta de metafísica ética. Sin embargo, esta frontera, que a esta altura de la *Fundamentación* creíamos era infranqueable, será puesta en tela de juicio en el epílogo de la obra y quebrantada en la Segunda Crítica.

Con los argumentos precedentes Kant nos convence de que tenemos que guiar nuestra acción por la Ley Moral y sólo por ella. Podríamos criticar la propuesta kantiana, como efectivamente se ha hecho, por excesiva en sus exigencias, pero nos parece consonante con el andamiaje conceptual esgrimido por el autor. Es decir, solamente con una ley de este nivel de abstracción podemos evitar caer en lo inmoral. Nuestra objeción apunta al retorno a la metafísica tradicional, cuando ha logrado construir una metafísica moderna soportada sobre la Ley Moral y sus variaciones.

Dicho de otra manera, no entendemos como el autor una vez que ha procedido a la construcción de la Ley Moral y sus variaciones, confluentes en el reino de los fines como cumbre de la dignidad humana, puede insistir en asignarle a la razón una ansiedad por encontrar un fundamento ético más allá de la mencionada Ley. Nos interesa destacar la suficiencia que la Ley tiene como principio universal *a priori* de la ética y por consiguiente como parámetro para dar cuenta de la filosofía práctica. Reiteramos que dicha suficiencia es despreciada por el autor al introducir un mundo inteligible y al resolver la antinomia de la razón práctica, en la sección dialéctica de la Segunda Crítica, por medio de los postulados.

En la segunda sección Kant nos recibe con el problema de la determinación de la intención que acompaña a la acción por deber. Si tenemos una acción ajustada al deber la pregunta es cómo saber si el móvil de la misma ha sido el puro deber. La preocupación del autor es que a efectos morales no interesan las acciones que se ven sino los principios íntimos de las mismas. Recordemos que el autor está buscando el principio supremo de la moralidad y al efecto nos plantea la necesidad de aislar dicho principio tanto del cielo como de la tierra:

<sup>53</sup> El supremo valor moral es obrar por deber, no por inclinación. A11. Traemos esta cita sin comillas debido a que Kant omitió anunciarla como primera tesis.

<sup>54</sup> “La según tesis es ésta: una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción;...” A13. Cursiva en el texto.

<sup>55</sup> “El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley.” A14.

...una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de la antropología, teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (que se podrían llamar «hipofísicas»), no supone tan sólo un sustrato de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos<sup>56</sup>.

Así las cosas no podremos cimentar el tan anhelado principio de la moralidad ni en Dioses ni en la experiencia.<sup>57</sup> Dado lo anterior, el autor nos invita a recorrer los pasos de la deducción de dicho principio:

1. Cada cosa en la naturaleza opera con arreglo a leyes.
2. Solo un ser racional posee la capacidad de obrar por representación de las leyes, esto es, posee voluntad.
3. La voluntad no es otra cosa que razón práctica.
4. La voluntad es la capacidad de elegir solo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno.

De esta manera llegamos al principio supremo de la moralidad que queda enunciado de la siguiente manera: “La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para la voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina imperativo.”

Antes de concluir el recorrido por esta segunda sección de la *Fundamentación*, recordemos varios componentes que Kant destaca en su propuesta ética y que nos ayudarán a preguntarle luego por el sentido de los postulados de la razón. En primer lugar tenemos el principio que el autor impone a la filosofía práctica en su función de determinar la realidad del imperativo categórico. Se trata de buscar un puente que enlace la formulación del imperativo con la acción y entonces se establece el criterio para buscar tal vínculo: “Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra.”<sup>58</sup> Es un llamado que hace Kant para que la filosofía práctica no se deje seducir ni por lo empírico ni por lo ultraterreno.

En segundo lugar, esta advertencia nos lleva a la caracterización kantiana de la virtud bajo la figura de la contemplación de su verdadero semblante: “Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio.” Que no nos quede la menor duda sobre el lugar que le asigna Kant a las terribles inclinaciones y a la no menos terrible recompensa religiosa como posibles fundamentos de la acción.

Finalmente recordemos el enlace que esta sección plantea entre Moralidad, Autonomía y Dignidad. Esto en la medida en que nos interesa poner de relieve, una vez encontrado el principio supremo de la moralidad y su ulterior despliegue en los imperativos, los fundamentos sobre los cuales pone a descansar Kant su propuesta ética. Tenemos aquí un triángulo densamente construido. La dignidad, como atributo humano por excelencia (aparte de los otros seres racionales), es aquello que en el reino de los fines tiene un valor en sí mismo y por tanto esta alejada de la relatividad de poseer un precio. Por su parte la autonomía aparece como el fundamento de la dignidad de toda naturaleza humana (y de

<sup>56</sup> A32.

<sup>57</sup> Es muy importante para nuestro propósito recordar la cita en la que Kant alude a una carta de Sulzer y en la que establece de manera tan profunda como sencilla la necesidad de una acción libre de provecho ulterior alguno tanto en este como en otro mundo. A33.

<sup>58</sup> A60

toda naturaleza racional), sin esa autonomía no es posible que el humano se autolegisle. Y sin estas dos (o lo que es lo mismo, estos dos se soportan) la moralidad no es viable, en tanto esta es la única legislación en la cual es posible el reino de los fines

Al iniciar la sección tercera Kant retoma el problema que viene arrastrando desde la tercera antinomia, a saber, cómo construir una antropología que le permita diferenciar al ser humano del resto de la naturaleza y al mismo tiempo someterlo moralmente a leyes.

En este punto la primera tensión se registra entre voluntad y libertad, siendo la primera un tipo de causalidad propia de los seres racionales y la segunda (complemento de la primera) una propiedad de esa causalidad para poder realizarse de manera autónoma.

Teniendo en cuenta el objetivo del tratado y su expresión en el imperativo categórico, el autor nos ofrece una primera solución al problema mencionado: “Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es exactamente lo mismo.” (A98) Si esta solución es satisfactoria le tendríamos que preguntar a nuestro autor por la necesidad de recurrir a los postulados. Sin embargo, a reglón seguido el autor la revisa describiendo como analítica la relación entre libertad y moralidad, y al mismo tiempo calificándola de sintética. Esto nos lleva –dice Kant- a buscar un término medio que enlace los mencionados conceptos. La demanda que se hace el autor, a esta altura, es por un concepto positivo de libertad que oficie de término medio. Pero esta solución tampoco es considerada viable en tanto la idea de libertad no puede ser más que supuesta ya que no fue posible demostrarla.

Hasta aquí no tenemos objeción alguna en la medida en que le podemos conceder al pensamiento crítico un concepto de libertad a fin de que haga posible sus aspiraciones morales.

Derivada de la primera tensión y con los mismos conceptos aparece una segunda que el autor califica como círculo vicioso entre Libertad y Ley moral, círculo que surge de la interdependencia que el autor ha creado entre los dos conceptos. Tanto el círculo vicioso planteado como la solución que se le da anticipan la antinomia de la razón práctica y su solución. Veamos brevemente el camino trazado por Kant:

1. Distinción nóumeno – fenómeno
2. Asumir que conocemos solamente fenómenos
3. A partir de lo anterior asumir un mundo sensible y un mundo inteligible.
4. Asumir, sin explicación alguna, que el mundo sensible es cambiante y que el inteligible es constante (siempre idéntico) y sirve de fundamento al primero.
5. Al ser humano no le es dado conocerse como cosa en sí, sino como fenómeno.
6. De la anterior se pretende deducir que el hombre ha de establecer *necesariamente* que a su autocomprensión fenoménica subyace un yo cosa en sí y que tal yo ha de adscribirse al mundo inteligible del cual no conoce nada más.

A esta altura de la argumentación kantiana nos queda una pregunta ¿Por qué resulta insatisfactoria la suposición de la libertad y su relación con la ley moral y en cambio es admitido un mundo paralelo completamente desconocido (mundo inteligible) como fundamento?

Finalmente, Kant prepara el camino hacia la *Crítica de la Razón Práctica* al abordar el problema de la libertad, asumida como la posibilidad de la Voluntad de ser ley para sí misma. La libertad constituye el ensamble entre la Buena Voluntad y la Ley Universal y es presumida en todo ser racional en tanto que tal. Es claro que esta adjudicación de la Libertad, como sustento de la moralidad, representa una condición esencial para el planteamiento de la ética kantiana y es expresión de la solidez que el autor asigna a la razón humana. Así mismo, es la garantía de que en el proceso de determinación de las

máximas estemos más allá de las simples inclinaciones y, por consiguiente, nos permite decidir en virtud de la razón y solamente en virtud de ella. Este último trayecto de la *Fundamentación* nos lleva a una nueva formulación del cuestionamiento ya planteado: si solamente dependemos de la razón para la voluntaria asunción de la Ley Moral ¿por qué la conclusión de la *Fundamentación* presume que se requiere una condición ulterior que de cuenta del Deber Ser?

### *La Dialéctica de la Crítica de la razón práctica*

El objetivo de la Segunda Crítica es “mostrar *que hay algo así como una razón pura práctica* y con este propósito critica toda su capacidad práctica.”<sup>59</sup> Y un poco más adelante se agrega un componente negativo al objetivo de este tratado: “En suma, la *Crítica de la razón práctica* asume por lo tanto una tarea y ésta no consiste sino en arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad.”<sup>60</sup>

Recordemos brevemente el estado del negocio ético al concluir la Analítica de la Segunda Crítica con el propósito de que se entiendan nuestras objeciones a los postulados en tanto solución a la antinomia de la facultad práctica.

Nos interesa poner en primer plano la cadena argumental que conduce hasta el § 7 denominado *Ley básica de la razón pura práctica*. El punto de partida son los principios prácticos y una vez establecida la diferencia entre máximas e imperativos, la primera urgencia de este apartado es dar cuenta del objetivo negativo del tratado. De esta manera, y hasta el teorema III el autor se dedica a arrebatarle a la razón empírica la más mínima posibilidad de poseer el fundamento de la voluntad. Tenemos que descartar cualquier opción moral que se funde en máximas.

En el tramo siguiente que concluye en § 7 Kant nos mostrará la parte central del objetivo positivo de esta crítica, a saber, la justificación de los principios prácticos en cuanto imperativos. El primer escalón de este proceso de justificación es la reivindicación del formalismo, en tanto la materia del objeto de la voluntad depende de lo empírico y no sería posible que la voluntad quedase bajo una ley práctica. Al mismo tiempo, la forma garantiza la universalidad sin la cual la voluntad quedaría sometida al capricho de las inclinaciones. A reglón seguido surgen dos problemas de cuya solución saldrá la *Ley básica de la razón pura práctica*: cuál es la índole de la voluntad que sea determinable sólo por la ley y cual es la ley capaz de determinar la voluntad necesariamente. La voluntad ha de ser pensada más allá de la causalidad de la naturaleza, es decir, pensada como libre. Por su parte, la ley es asumida en su pura forma legisladora a fin de librar a la voluntad del peso de lo empírico.

\*\*\*

<sup>59</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid, 2002. A3.

<sup>60</sup> A31.

Nos ocuparemos ahora del trayecto seguido en la dialéctica de la Segunda Crítica para intentar demostrar que el pensamiento crítico se fractura al plantear una ética que no es de este mundo sino del mundo de lo suprasensible, al cual no tenemos acceso por vía del entendimiento pero que aquí, por medio de la FE,<sup>61</sup> se construye el camino anunciado en el canon: los postulados.<sup>62</sup>

En la Dialéctica de la razón práctica nuestro autor enfrenta dos problemas básicos: en primer lugar tiene que dar salida digna a la búsqueda de la totalidad incondicionada (Bien Supremo) y en segundo lugar tiene que resolver la relación entre la Ley Moral y el Bien Supremo, cuidando que la primera sea el determinante último y único de la voluntad según autonomía.

Al plantear la tensión entre estos dos problemas se pone en evidencia uno de los pilares del pensamiento kantiano, a saber, la urgencia de que la ley moral esté dentro de cada uno de nosotros, es decir, hemos de asumir una conducta buena sin que quede esperar compensación alguna para nuestras acciones. Pareciera, sin embargo, que Kant no confía en la capacidad moral del ser humano y se ve obligado a introducir un telón de fondo de mayor peso que cumpla la función de garante último del obrar humano. Si nos comportamos bien pero aún ello no nos garantiza una vida buena, ¿por qué hemos de mantener tal comportamiento?<sup>63</sup> Parece que para Kant vale aquello de que si Dios no existe todo vale, lo cual resulta inconsistente con el planteamiento kantiano respecto a la ilustración en materia religiosa, en donde los asuntos del destino de las almas son dejados al fuero íntimo de cada sujeto<sup>64</sup>.

La búsqueda de la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado es el punto de fuga desde el cual llegaremos a la construcción de un mundo paralelo desde lo práctico, sin que sea suficientemente justificado este gran paso. Aquí nos surge la primera objeción ¿por qué y para qué necesitamos la causa última<sup>65</sup> de ‘algo’? Dados los alcances que la Ley Moral tiene en la analítica de esta Segunda Crítica (y en la *Fundamentación*), en cuanto propuesta ética, ¿cuál es la necesidad de encontrar una causa que esté por encima de la Ley Moral, cuando ésta ha sido puesta como límite, como soporte último de la ética?

Tomemos cada uno de estos aspectos y analicémoslos. La búsqueda de lo incondicionado es algo que se nos ha presentado como un camino inútil, que no nos conduce a puerto provechoso alguno. Más de la mitad de la *Crítica de la razón pura* esta

<sup>61</sup> Recordemos que esta tensión con la fe está presente en el corazón mismo de la filosofía crítica y nos basta con mirar en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe...” BXXX

<sup>62</sup> El mismo autor nos advierte de manera clara sobre los problemas que conllevan los postulados: “Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad sabemos algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, en cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos. Las ideas de Dios y de la inmortalidad no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura; así pues, respecto de tales ideas no nos cabe sostener que podamos *reconocer y comprender*, no digo ya la realidad, sino ni tan siquiera su mera posibilidad. A pesar de lo cual constituyen las condiciones para aplicar la voluntad moralmente determinada al objeto que le viene dado *a priori* (el sumo bien) como suyo. Por consiguiente, su posibilidad puede y tiene que ser *admitida* a este respecto práctico sin reconocerla o comprenderla teóricamente.” A5

<sup>63</sup> “Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de la misma, es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando nos imaginamos un ser semejante a título de prueba.” A199.

<sup>64</sup> KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” Ed. Tecnos, Madrid, 1993, pp. 23.

<sup>65</sup> Ver la crítica de Schopenhauer a Kant. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

dedicada a poner cotas a esta lógica de la ilusión,<sup>66</sup> que no hace más que desviarnos del conocimiento. Si bien esta ilusión no desaparecerá nunca,<sup>67</sup> el meritorio trabajo de la Primera Crítica consiste precisamente en evitar el engaño frente a las pretensiones excesivas de la Razón.

La desesperada búsqueda de lo incondicionado esta dada por la necesidad de la fundamentación última de la acción humana, pero ¿acaso no es suficiente fundamento la Ley Moral? ¿Por qué es tan urgente encontrar un piso más firme? El interés de esta parte de la Segunda Crítica es evitar la más mínima posibilidad de fundar dicha Ley en el mundo que nos rodea. Así, la Dialéctica de la razón práctica tiene la doble tarea de disipar el posible engaño de la fundamentación en inclinaciones, de una parte, y la búsqueda de "la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de Supremo Bien.",<sup>68</sup> de otra. Lo que esto significa es que a pesar de que no podemos conocer cosas en sí mismas Kant insiste en la hipótesis de un mundo inteligible que permita acceder a ellas.

En la determinación del Supremo Bien se tiene que resolver la relación entre virtud y felicidad. El centro del problema está en que de la manera en que se resuelva esta relación se podrá o no liberar a la ética del mundo de las inclinaciones y pueda ser fundada en la pura forma como lo exige el sistema kantiano.

En este enlace Kant encuentra la pista de despegue que le permitirá elevarse más allá de este mundo, por medio de la solución a la antinomia de la razón práctica, que encuentra aquí su origen. El Supremo Bien lo encontramos en la conjunción Virtud - Felicidad, en la cual la primera es el bien más elevado, es decir, que no la antecede nada. Esta relación encarna un problema: la heterogeneidad de los dos conceptos, diferencia que implica que la relación se nos revelará por la ley de la causalidad y como no puede ser una causalidad según naturaleza (en el marco del mundo sensible), este vínculo nos llevará a otro mundo que era el principal afán práctico kantiano. El nexo Virtud - Felicidad no puede darse ni en las inclinaciones, ni en la causalidad natural; llegamos entonces a la "sin salida" de la antinomia de la razón práctica.

Frente a la estrechez del camino, se plantean dos posibilidades para ampliar las miras y resolver la encrucijada:<sup>69</sup> o el apetito de felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, o estas últimas son la causa eficiente de la felicidad. La primera opción se descarta inmediatamente por inmoral, pues su fundamento de determinación es el deseo de felicidad.<sup>70</sup> La segunda es una alternativa imposible en la medida en que vincular Virtud con Felicidad mediante el más estricto cumplimiento de las Leyes Morales no es algo dable en el mundo.

La cuestión que queda planteada a esta altura del texto, es que la ética kantiana es absolutamente imposible, es decir, la indicación para la acción, que encarna el imperativo categórico al que llegó la Analítica de la Segunda Crítica, es una formulación vacía, sin ningún sentido, en tanto tiene frente de sí un mundo lleno de inclinaciones y ciega causalidad. Pero dejemos que sea el autor quien nos transmita la magnitud del problema al que estamos abocados:

<sup>66</sup> B349

<sup>67</sup> B354

<sup>68</sup> A194

<sup>69</sup> A204

<sup>70</sup> Ídem

Así, pues, si el Supremo Bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso.<sup>71</sup>

Para darle salida a esta antinomia Kant tiene que inventarse un mundo inteligible en el cual pueda vincular, de manera necesaria y suficiente, virtud y felicidad. De las dos alternativas antes planteadas la segunda, a saber, que "la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad",<sup>72</sup> es falsa sólo de modo condicionado. Es falsa sólo mientras sea asumida como causalidad en el mundo sensible, es decir, si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional.

Ahora tendrá nuestro autor que arreglárselas para buscar y fundamentar una forma de existencia distinta a la que nos es dada en el mundo. A partir de este punto Kant comienza su elaboración teológica, reconstruyendo por vía ética lo que destruyó en la Primera Crítica.

La salida de la antinomia la desarrolla Kant en los siguientes pasos:

1. Relativizar la falsedad de la proposición "que la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad", por medio de la introducción de la posibilidad de admitir otro mundo distinto al mundo sensible, como espacio de existencia del ser racional.
2. Suponer como posible el pensar la existencia humana como noúmeno en un mundo inteligible.
3. Asumir la Ley Moral como fundamento puramente intelectual en el mundo sensible.
4. De lo anterior se seguirá que la conexión mediata entre virtud y felicidad, "por medio de un autor inteligible de la naturaleza" es perfectamente posible.
5. Como corolario negativo tenemos que la moral en el mundo sensible es una moral sin ninguna posibilidad, en tanto es contingente y no podría jamás alcanzar el Supremo Bien. Lo anterior entra en contradicción con la Analítica de la Razón Práctica (y con la *Fundamentación*), en donde la ley Moral es el fundamento de la ética kantiana.

En este proceso argumentativo se pretende resolver el escollo más prominente de la ética kantiana, de tal suerte que también queden resueltos los problemas arriba mencionados: la búsqueda del Supremo Bien y la relación de éste con la Ley Moral.

Sin mayores preámbulos nuestro autor pasa a asignarle al Supremo Bien el lugar del "supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente."<sup>73</sup> La única razón de ello, que aparece esbozada a esta altura, es que el mencionado bien es un objeto de la voluntad, lo cual es insuficiente para resolver el problema que tenemos en ciernes: establecer una opción racional para el enlace Virtud – Felicidad. Y esta instancia supratrascendente, que ha sido mencionada de forma reiterada pero no justificada en el recorrido moral que hemos hecho, es insuficiente.

La salida de la antinomia parte de relativizar la falsedad de la segunda proposición que vincula Virtud y Felicidad. Dicha proposición: "la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad" permitirá a Kant abrir las compuertas del mundo de lo suprasensible que parecía cerrado en la *Crítica de la razón pura*. Esta proposición sólo es falsa si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional, es decir, que si admitimos otro mundo en el que pueda existir el ser racional la proposición no sería falsa, y entonces se vislumbraría la posibilidad de salida para la antinomia. Admitiendo este "nuevo mundo" se puede establecer una cadena que enlace el

<sup>71</sup> A205

<sup>72</sup> A206

<sup>73</sup> A207

mundo sensible con un mundo ideal en el cual sea posible la santidad, en tanto permite al ser racional romper el nexo ineludible de las inclinaciones propias de lo material.

Para estos efectos Kant nos dice que cuenta con la Ley Moral como fundamento puramente intelectual de determinación de nuestra causalidad (en el mundo sensible) y, por lo tanto, es posible que la moralidad tenga una conexión mediata y necesaria con la felicidad puesta como efecto en el mundo sensible, por medio de un AUTOR INTELIGIBLE DE LA NATURALEZA.<sup>74</sup>

Al parecer, nuestro autor se ve abocado a la inclusión de un creador de la naturaleza, en la medida en que el tan anhelado nexo Virtud - Felicidad en el marco de lo sensible solamente se puede verificar de forma contingente y jamás podría alcanzar el bien supremo. La pregunta que en este punto nos surge, y a partir de lo que nos enseñó Kant, es: QUID JURIS. Porque un asunto es evidenciar la contingencia propia del mundo sensible y la consiguiente imposibilidad de establecer principios morales que por su universalidad y necesidad nos permitan resolver el problema de la conducta humana, y otro muy distinto es pretender hacer aparecer sin más UN CREADOR DE LA NATURALEZA, sin que nada soporte tan abrupto salto. Salto que implica un cambio de nivel tanto en la obra analizada como en el mismo sistema kantiano, lo que a su vez conlleva a que la búsqueda de fundamento filosófico para la moral se convierta en teología. Con lo anterior, pretendemos poner en evidencia la falta de consistencia de la ética kantiana a partir de los límites que el mismo autor le estableció a la Razón.

Reitera nuestro autor la imposibilidad de que la ética se pueda circunscribir al mundo que tenemos a nuestro alcance y en tal sentido se enfrenta con la tradición constructora de perspectivas éticas completamente realizables en esta vida.<sup>75</sup> Tal enfrentamiento está fundado en que dichas éticas pretenden resolver, especialmente el epicureísmo, la acción humana a partir de factores contingentes, como el placer. Según Kant el hombre estaría en un estado de permanente descontento de la vida debido a que su punto de apoyo moral estaría puesto al nivel de las inclinaciones y éstas son siempre ciegas y serviles, es decir, por su carácter variable y por estar alejadas de la razón no pueden orientar la acción humana.

Este enfrentamiento evidencia dos preocupaciones centrales de Kant que ya hemos mencionado: de una parte, la necesidad de buscar un fundamento último para su ética y, de otra parte y complementaria con la anterior, la importancia que le asigna el autor a que dicho fundamento sea puesto en el más allá.

El hombre ilustrado, capaz de servirse de su propia razón, de autodeterminarse, de pensar por sí mismo, comienza a tambalear, a dudar de sus capacidades y se ve impelido a recurrir a un mundo de fantasmas que parecía superado por él mismo y es en esta contradicción que Kant encuentra la solución de la antinomia de la razón práctica. Pues no es dentro de los límites de la razón en donde se resuelve la relación entre virtud y felicidad, sino fuera de estos, es decir, volviendo a aquello que la filosofía crítica pretendía corregir, a saber, que la razón se desborde en ilusiones estériles.

<sup>74</sup> Ídem

<sup>75</sup> A208

Habiendo tenido que recurrir a la invención del mundo suprasensible para soportar el edificio ético, Kant deduce:

...en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla, se deja pensar al menos como posible (pero no por eso puede conocerse y penetrarse); ...<sup>76</sup>

Y más adelante agrega:

Pero como la posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible, aun cuando las consecuencias prácticas de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien, pertenecen al mundo sensible, trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad, primero respecto de lo que esta enteramente en nuestro poder, y luego en lo que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según principios prácticos), y no está en nuestro poder.<sup>77</sup>

En los siguientes apartados de la Segunda Crítica, entramos en el corazón de la reconstrucción de la metafísica que, como punto de partida, hace primar la razón práctica sobre la especulativa y continúa con la postulación de Dios y el alma humana, abandonando el ámbito filosófico y entrando de lleno en el de la teología moral<sup>78</sup>. Kant pretende establecer una gran diferencia entre la teología moral y la teología especulativa, sin embargo, tratándose de un autor ilustrado, consideramos que la diferencia es inadmisibles, ya que finalmente lo que termina haciendo es teología.

La tarea que inmediatamente emprende la *Crítica de la razón práctica* es establecer el primado de la razón pura práctica respecto de la especulativa, esto con el propósito de hacer posible las subsecuentes postulaciones (Dios e inmortalidad del alma), es decir, situar la razón práctica en un plano superior respecto de la especulativa y de esta manera abrir las compuertas que impedían, desde la Primera Crítica, ver el viejo cielo de la metafísica. Se requiere que el interés práctico prime sobre el especulativo para asignarle al primero una completud mayor y más elevada:

El interés de su uso especulativo [de la razón] consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin.<sup>79</sup>

En el marco de este texto no es comprensible cuál es el argumento suficientemente sólido para asignarle este último, y más completo fin a la razón práctica. Nos dice Kant que la condición necesaria para el ejercicio de la razón en general es el principio de no-contradicción; mientras se mantenga dicho principio, independiente del interés, estamos habilitados para usarla en el marco de un interés específico. Este último hace referencia a la órbita en la cual se ve favorecida una aplicación determinada de la razón. Aquí encontramos un problema capital en términos del primado de los intereses de la razón, ya que si consideramos sólo el principio de contradicción no tendríamos la menor objeción a la puesta en marcha de cualquier interés. Parece que esta altura el autor olvida que estableció

<sup>76</sup> A214

<sup>77</sup> A215

<sup>78</sup> Paso que ya estaba claramente planteado desde la *Crítica de la razón pura*, B842.

<sup>79</sup> A216. Subrayado en el texto.

una clara diferencia entre la posibilidad lógica y la posibilidad trascendental de las cosas.<sup>80</sup>

Lo que tiene que salvar Kant en la relación de los intereses de la razón es que existe un espectro de ocupaciones de la razón práctica que se escapan de la especulativa y que tal espectro constituye un interés legítimo de la razón en general, es decir, la razón práctica posee principios a priori que le son propios y que se ubican fuera del límite de la razón especulativa, superándola.

Si esto es así el interés especulativo no tiene más opción que aceptar las proposiciones de la razón práctica y acogerlas, así le parezcan trascendentes.<sup>81</sup>

## **Consideraciones finales**

Reivindicamos el trabajo por vía negativa del autor, es decir, su parte destructiva, pero nos deja con muchos interrogantes su propuesta metafísica. En la parte destructiva, encontramos un Kant que despliega su método crítico y pone en su sitio las desmedidas pretensiones de la razón, de tal suerte que a partir de tal crítica la metafísica ya no podrá aspirar a dar cuenta de objetos tan preciados como el alma humana, el origen del universo o Dios. Es indudable que esta disciplina es puesta en crisis y nunca podrá recobrar los bríos que poseía antes de ser revisada por Kant.

En la parte positiva, sin embargo, el autor deja apuestas sin explicar, vacíos e inconsistencias. Así, la tendencia natural de la razón a sobrepasar los límites del conocimiento no es explicada y simplemente es dada por hecho. De manera complementaria, los postulados de la razón no cuentan con una justificación digna del criticismo. No deja de ser sospechoso que las alusiones a los objetos de la razón coincidan con las aspiraciones del cristianismo.

Nos queda una inquietud respecto a la salida dada a la pregunta ¿qué puedo esperar?: ¿Kant está dejando atrás la metafísica tradicional y fundando una nueva, que ya no puede ser asumida como ciencia, o simplemente está cambiando los objetos problemáticos de la razón del plano epistemológico al ético?

Tenemos que reconocer al autor de la filosofía crítica uno de los aportes más prominentes de la filosofía occidental: determinar que los juicios de existencia son sintéticos.

Al combinar las preguntas ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar? el discurso crítico se debilita. La respuesta kantiana a la primera pregunta estaría dada por el conjunto Ley Moral – Imperativo Categórico, conjunto que daría cuenta de una ética soportada sobre la libertad en el marco de un formalismo alejado de cualquier incidencia del más mínimo empirismo. Sin embargo, cuando aparece la intención kantiana de dar respuesta a la segunda pregunta el asunto de la libertad se desdibuja en la heteronomía de un planteamiento teológico. De la posibilidad de decidir de manera libre y sin más horizontes que el impuesto por el imperativo, pasamos a depender de la asunción de éste último como si fuese mandato divino.

<sup>80</sup> “En efecto, la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual no se contradice a sí mismo) por la posibilidad trascendental de las cosas (según la cual un objeto corresponde al concepto), sólo puede engañar y dejar satisfecho a un inexperto.” B302

<sup>81</sup> A217

Supuestos los límites que el autor le impuso a la teología dogmática y a su confinamiento al reino de la ilusión, nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un canon para el asunto ¿qué puedo esperar?, que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con religión en el marco del pensamiento crítico?

Si pensamos en la Libertad Trascendental y en la Libertad Práctica como nodos fundamentales del proyecto ético de un ilustrado y recapitulamos la pregunta por el sentido de los postulados de la razón, nos preguntamos: ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades? ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos de los cuales daría cuenta la *Fundamentación* y en la Segunda Crítica?

Dado el trayecto de cimentación de la metafísica de las costumbres, el cual podemos dar por consumado en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, ¿por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado?

En la *Crítica de la razón práctica* (desde la perspectiva de la filosofía crítica, teniendo en cuenta los límites impuestos a la razón en la anterior crítica y establecida la Ley Moral como guía universal y necesaria para la acción) nos preguntamos: ¿qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como garantes del obrar humano? ¿No es suficiente la formulación del Imperativo Categórico para resolver el problema moral kantiano? ¿Por qué Kant se toma la molestia de construir un teísmo, cuando acababa de hacer tambalear, quizá caer, las bases de uno de tan larga tradición, tan rancio y anti-ilustrado?

## Bibliografía:

- KANT, Immanuel. "Crítica de la Razón Pura." Ed. Alfaguara, Madrid, 1983.  
"Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia." Edición bilingüe. Ed. Istmo, Madrid, 1999.  
"Crítica de la Razón Práctica." Ed. Alianza, Madrid, 2002.  
"Crítica de la Razón Práctica." Ed. Sígueme S.A., Salamanca, 1994.  
"Crítica del Juicio." Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.  
"Primera introducción a la 'Crítica del Juicio'" Ed. Visor, Madrid, 1987.  
"Fundamentación de la Metafísica de las costumbres." Ed. Alianza, Madrid, 2005.  
"Metafísica de las costumbres." Ed. Rei Andes, Santa Fe de Bogotá, 1995.  
"¿Qué es la Ilustración?" Ed. Tecnos, Madrid, 1993.  
"La religión dentro de los límites de la mera razón." Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995.  
"La contienda entre las facultades de filosofía y teología." Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- ALLISON, Henry. "El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.  
"Idealism and Freedom." Ed. Cambridge University press, Cambridge, 1996.
- AUNE, Bruce. "Kant's theory of morals." Ed. Princeton University press, Princeton, 1979.
- BECK, L.W. "A commentary on Kant's Critical of Practical Reason." Ed. University Chicago press, Chicago, 1960.

- BENNETT, Jonathan. "La "Crítica de la razón pura" de Kant 1. La analítica." Ed. Alianza, Madrid, 1979.
- "La "Crítica de la razón pura" de Kant 2. La dialéctica." Ed. Alianza, Madrid, 1979.
- BILBENY, Norbert. "La esperanza moral en Kant." En RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. VILAR, Gerard. "En la cumbre del criticismo." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 1992.
- CARNOIS, Bernard. "La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté." Ed. Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- CASSIRER, Ernest. "Kant, vida y doctrina." Ed. F.C.E. Santa Fe de Bogotá, 1997.
- CORTINA, Adela. "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 37, 1981.
- ESTRADA, J. A. "Dios en las tradiciones filosóficas." Dos tomos, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- GRANJA, Dulce María. Lecciones de Kant para hoy." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.
- GÓMEZ CAFFARENA, José. "El teísmo moral de Kant." Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.
- "La coherencia de la filosofía moral kantiana." En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Editores). "Kant después de Kant." En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- GUTIERREZ, Carlos B. "La fundamentación de la ética de Kant y la peligrosidad de la terminología de los valores." En Ideas y valores, N° 53 – 54, Bogotá, 1978.
- GUYER, Paul. "Kant." Ed. Routledge, Oxon, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. "Israel o Atenas." Ed. Trotta, Madrid, 2001.
- "Moralidad y costumbridad. ¿Son aplicables también a la ética discursiva las objeciones de Hegel contra Kant?" En Revista Universidad de Antioquia, Vol. 56, N° 212, Medellín, abril - junio, 1988.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Por un concepto crítico de la libertad en Kant." En Ideas y valores, N° 67 - 68, Bogotá, abril, 1985.
- KUEHN, Manfred. "Kant. Una biografía." Ed. Acento, Madrid, 2003.
- RAWLS, John. "Lecciones sobre la historia de la filosofía moral." Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto. "Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- ROMERALES, E. "Sobre el concepto trascendental de Dios en Kant." Revista pensamiento, Madrid, Vol. 52, N° 204, 1996.
- ROVIRA, Rogelio. "El catecismo moral de Kant: una versión popular de teología ética." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- "Teología ética." Ed. Encuentro, Madrid, 1986.
- SEDGWICK, Sally. "Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction." Ed. Cambridge University press, Cambridge, 2008.
- TORREVEJANO, Mercedes. "Razón y metafísica en Kant." Ed. Narcea, Madrid, 1982.
- VILAR, Gerardo. "El concepto de bien supremo en Kant." En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Editores). "Kant después de Kant." En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- VILLACAÑAS, José Luis. "Kant." En CAMPS, Victoria (Editora) "Historia de la ética." Ed. Crítica, Barcelona, 1992.