

3. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA» Y LA ÉTICA DE KANT

3.1. *El concepto de «razón práctica» y los objetivos de la nueva «Crítica»*

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar la voluntad y la acción moral.

La *Crítica de la Razón práctica* se ocupa de este importantísimo aspecto de la razón humana. El objetivo de esta nueva obra, sin embargo, no es el de criticar la razón pura práctica en la misma forma en que la obra precedente criticó la razón pura teórica. Recuérdese que Kant llama «pura» a la razón que no está mezclada con nada empírico y en la medida en que es capaz de obrar por sí sola, y por lo tanto a priori. En efecto, en el caso de la razón teórica se hizo necesaria una crítica de la razón teórica pura porque ésta tiende a ir más allá de los límites de la experiencia y más allá de lo que es lícito (con las consecuencias que se han podido apreciar en la dialéctica trascendental). En cambio, la razón práctica no corre este riesgo, puesto que su objetivo consiste en determinar la voluntad –moverla– y posee sin duda una realidad objetiva: la determinación o moción de la voluntad.

Por consiguiente, basta con demostrar que existe una razón pura práctica que por sí sola (sin intervención de motivos que dependan de los impulsos y de la sensibilidad, es decir, de la experiencia) puede mover y determinar la voluntad, para eliminar cualquier problema posterior que haga referencia a su legitimidad y sus pretensiones. Esta vez, por lo contrario, será criticada no la razón pura práctica, sino la razón práctica en general, y de modo especial la razón práctica empíricamente condicionada, que pretenda determinar por sí sola la voluntad.

En resumen: la situación de la *Crítica de la Razón práctica* es exactamente la inversa a la de la *Crítica de la Razón pura*. En la razón práctica las pretensiones de ir más allá de los propios límites legítimos se dan en la razón práctica empírica (ligada a la experiencia), que aspira a determinar por sí sola la voluntad; en cambio, en la razón teórica las pretensiones de la razón –por lo contrario– consistían en dejar de lado la experiencia y alcanzar por sí sola (sin la experiencia) el objeto. En la *Crítica de la Razón pura* Kant criticó las pretensiones de la razón teórica (que constituyen un exceso) de trascender la experiencia. En cambio, en la *Crítica de la Razón práctica* criticó las pretensiones opuestas de la razón práctica (que constituyen una deficiencia) de quedar siempre ligada exclusivamente a la experiencia. Por eso el título de la obra es «Crítica de la Razón práctica» y no «Crítica de la Razón pura práctica».

Ahora estamos en condiciones de comprender este texto programático de Kant, absolutamente fundamental:

No tenemos que elaborar una crítica de la razón pura práctica, sino únicamente de la razón práctica en general. Aquí, en efecto [en la práctica], la pura razón, aunque se muestre que existe, no exige ninguna crítica. Al contrario, ella misma contiene el criterio para la crítica de todo su propio uso. La crítica de la razón práctica tiene en general la obligación de disuadir a la razón empíricamente condicionada de la pretensión de suministrar, ella sola, el fundamento exclusivo para determinar la voluntad. Aquí [en la razón práctica] el uso de la razón pura, si existe, sólo es inmanente [esto es, no se excede de sus límites]; por lo contra-

rio, el uso empíricamente condicionado que se arrogue la exclusividad [de valer sólo él], es trascendente [esto es, trasciende sus límites, se escapa de su lícito ámbito], y se manifiesta a través de presunciones y de órdenes que van mucho más allá de las fronteras de su territorio. Tenemos, pues, una relación exactamente inversa a la que se halló en el uso especulativo de la pura razón.

Hemos insistido en este punto porque resulta decisivo para comprender lo que viene a continuación. En la *Crítica de la Razón pura* Kant se había dedicado a limitar la razón cognoscitiva a la esfera de la experiencia, mientras que en la *Crítica de la Razón práctica* (lo mismo que ocurrirá en la *Crítica del Juicio*) se ocupará exactamente de lo contrario. Por consiguiente, aquella esfera nouménica que resultaba inaccesible desde el punto de vista teórico, se convierte en accesible prácticamente. El ser humano, en la medida en que está dotado de voluntad pura, se transformará en causa nouménica. El imperativo moral se convertirá en una síntesis a priori que no está fundada ni en la intuición sensible ni en la experiencia (y por lo tanto, es de carácter nouménico), lo que implica consecuencias de enorme importancia, que iremos exponiendo a continuación.

3.2. *La ley moral como imperativo categórico*

Hay que mostrar, pues, que existe una razón pura práctica: la razón es suficiente por sí sola [como pura razón, sin la ayuda de los impulsos sensibles] para mover la voluntad. Sólo en este caso, afirma Kant, pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, es decir, leyes morales que tengan un valor universal. Para comprender de forma adecuada el pensamiento moral de Kant, conviene llevar a cabo ciertas distinciones sutiles, pero importantes, en las que se apoya. Nuestro filósofo llama «principios prácticos» a las reglas generales, aquellas determinaciones generales de la voluntad de las que dependen numerosas reglas prácticas particulares. Por ejemplo, uno de los principios prácticos es el siguiente: «cuida tu salud»; en cambio, las reglas específicas más particulares que dependen de él son por ejemplo «haz deporte», «aliméntate de manera adecuada», «evita los desórdenes», etcétera.

Kant divide los «principios prácticos» en dos grandes grupos: máximas e imperativos. Las máximas son principios prácticos que sólo se aplican a los sujetos individuales que se las proponen a sí mismos, pero no a todos los hombres, y por lo tanto, son subjetivas. Por ejemplo, el principio «véngate de todas las ofensas que recibas» es una máxima (y por lo tanto subjetiva) porque sólo es válido para aquel que la sostiene y no se impone en absoluto a todos los seres razonables. Los imperativos, en cambio, son principios prácticos objetivos, válidos para todos. Los imperativos son mandatos o deberes, reglas que expresan la necesidad objetiva de la acción, lo cual significa que «si la razón determinase por completo la voluntad, la acción sucedería inevitablemente de acuerdo con dicha regla» (de hecho, la intervención de factores emocionales y empíricos puede apartar la voluntad de la obediencia a esa regla; ocurre con frecuencia).

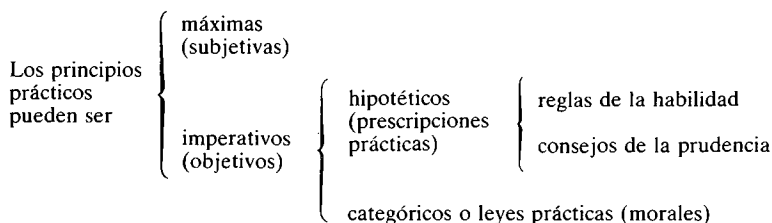
Por su parte, los imperativos pueden ser de dos clases:

a) Cuando determinan la voluntad sólo en el caso de que ésta quiera alcanzar determinados objetivos, podemos hablar de «imperativos hipoté-

ticos». Por ejemplo, «si quieres aprobar el curso, debes estudiar», «si quieres ser campeón en un deporte, debes entrenarte», «si quieres tener una vejez segura, debes ahorrar», etc. Estos imperativos son válidos únicamente con la condición de que se quiera el objetivo que se proponen, y por esto son hipotéticos (son válidos en la hipótesis de que se quiera tal fin), pero son válidos objetivamente para todos aquellos que se proponen dicho fin. Tener o no el deseo de alcanzar ese fin es algo que depende del actuante; por lo tanto, su imperatividad –su necesidad– está condicionada. Estos imperativos hipotéticos se configuran como *a)* reglas de la habilidad, cuando su finalidad consiste en un objetivo preciso, como en el caso de los ejemplos citados antes; *b)* consejos de la prudencia, cuando se proponen metas más generales, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad. Puesto que la felicidad es entendida de maneras muy diversas y la consecución de los objetivos vinculados con ella depende de numerosísimas circunstancias que a menudo no podemos dominar, los imperativos que se propongan la búsqueda de la felicidad sólo pueden ser consejos de la prudencia, por ejemplo, «se cortés con los demás», «trata de hacerte querer», etcétera.

b) En cambio, cuando el imperativo determina la voluntad no en vista de obtener un efecto determinado que se desee, sino simplemente como voluntad, prescindiendo de los efectos que pueda lograr, entonces nos hallamos ante un imperativo categórico. El imperativo categórico no dice, por lo tanto, «si quieres... debes», sino «debes porque debes», «debes, sin más». Los imperativos categóricos –y sólo ellos– son leyes prácticas que resultan válidas incondicionalmente para el ser racional. Kant escribe: «Para una legislación de la razón... es preciso que ésta sólo tenga que presuponerse a sí misma, porque la regla sólo es objetiva y universalmente válida cuando se aplica con independencia de todas las condiciones subjetivas accidentales, que pueden encontrarse en un ser racional, pero no en otro. Suponed ahora que decís a alguien que jamás debéis prometer una falsedad: esta regla concierne exclusivamente a su voluntad. No importa el que los objetivos de dicho individuo se alcancen o no de ese modo: es mi voluntad la que, a través de dicha regla, queda determinada totalmente a priori. En el caso de que tal regla sea prácticamente [moralmente] justa, constituye una ley, porque es un imperativo categórico.»

En este cuadro se resumen todas las distinciones que acabamos de formular:



En conclusión: sólo los imperativos categóricos son leyes morales. Éstas son universales y necesarias, pero no de la misma forma que las leyes naturales. Las leyes naturales no pueden no cumplirse, mientras que las

leyes morales pueden no cumplirse, porque la voluntad humana no sólo está sujeta a la razón, sino también a las inclinaciones sensibles. En consecuencia, puede desobedecer, y precisamente por esto las leyes morales reciben el nombre de «imperativos» o «deberes». En lengua alemana el ser necesario en sentido natural se expresa mediante el término *müssen*, mientras que la necesidad o el deber moral utilizan la palabra *sollen* (por ejemplo, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben morir», en la medida en que implica una necesidad natural, en alemán se expresa con el verbo *müssen*; en cambio, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben dar testimonio de la verdad», que no implica una necesidad natural, se expresa con *sollen*). La necesidad de la ley física consiste en la inevitabilidad de su realización, mientras que la necesidad de la ley moral consiste en cambio en ser válida para todos los seres racionales sin excepción. Una vez que se ha establecido que la ley moral es un imperativo categórico, es decir, incondicional, válido por sí mismo, hay que determinar los siguientes factores: 1) cuáles son los rasgos esenciales de este imperativo; 2) cuál es la fórmula que lo expresa mejor; 3) cuál es su fundamento (la condición que lo hace posible). A continuación nos detendremos en cada uno de estos puntos, comenzando por el primero.

3.3. *La esencia del imperativo categórico*

El imperativo categórico –la ley moral– no puede consistir en mandar determinadas cosas, por nobles y elevadas que sean éstas. Esto significa que la ley moral no depende del contenido. Kant llama «ley material» a aquella que depende del contenido. Si subordinamos la ley moral a su contenido, caeremos según Kant en el empirismo y en el utilitarismo, porque en ese caso la voluntad está determinada por los contenidos, según que éstos la complazcan o no.

¿De qué dependerá, entonces? En una ley, si prescindimos del contenido, sólo queda su forma. La esencia del imperativo, pues, consiste en que tenga validez en virtud de su forma de ley, gracias a su racionalidad. La ley moral lo es en la medida en que prescribe que yo la respete en cuanto ley («debes porque debes»), y es tal porque posee una validez universal, sin excepciones. Kant expresa en estos términos su concepción fundamental del formalismo moral:

Si un ser racional tiene que pensar sus máximas como si fuesen leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas en cuanto principios tales que contienen el motivo determinante de la voluntad, no según la materia, sino únicamente según la forma. La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Puede ser el motivo que determina la voluntad, o puede no serlo. Si es el fundamento de determinación de la voluntad, la regla de la voluntad queda sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o de desagrado); por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Ahora bien, en una ley, si se prescinde de toda materia –es decir, del objeto de la voluntad, en cuanto motivo determinante– sólo queda la simple forma de una legislación universal. En consecuencia, un ser racional no podrá en ningún caso pensar sus propios principios subjetivamente prácticos –esto es, sus propias máximas– al mismo tiempo como leyes universales, o bien tiene que admitir que su simple forma, por la cual dichas máximas se adaptan a una legislación universal, las convierte por sí sola en leyes prácticas.

Al decir esto, Kant se limita a trasladar a su propio lenguaje filosófico el principio evangélico según el cual no es moral lo que se hace, sino la intención con que se hace. Aquello que en la moral evangélica constituye la buena voluntad como esencia de la moral, en Kant es la adecuación de la voluntad a la forma de la ley.

Vale la pena citar la siguiente página de V Mathieu, que especifica muy bien este aspecto: «La ley moral no puede consistir en mandar esto o aquello, no puede referirse (directamente) a lo que Kant llama la “materia” de la voluntad, porque se refiere a la intención con la que se hace algo. Sucede al revés que con las leyes del Estado, que mandan hacer esto o aquello, pero no pueden obligar a hacerlo con una intención determinada. Mandan, por ejemplo, pagar los impuestos, y tienen los medios para obligar a ello, pero aunque a veces lo querrían no tienen medios para conseguir que dichos actos se cumplan con una intención y no con otra (con la intención, por ejemplo, de servir al Estado, y no por limitarse a escapar de los castigos, etc.). Ocurre tal cosa porque se trata de una legislación externa. Si la voluntad del individuo no concuerda previamente con lo que exigen dichas leyes, sólo pueden amenazarle con determinados castigos o prometerle determinados premios, para obtener de él lo que se desea. Entonces, la intención del individuo no consistirá directamente en aquello que quiere la ley, sino únicamente en evitar el castigo y obtener el premio. La ley, aunque se lo proponga, no puede substituir esta intención por otra, porque tampoco tiene aquí otros medios que no sean las amenazas o las promesas para imponer su mandato. Éste es el caso, observa Kant, de todas las legislaciones heterónomas [que vengan desde fuera, como mandato extrínseco]; no podría ocurrir de otro modo, puesto que la ley se refiere a la cosa que se debe querer, y no –como sucede en la legislación moral– al principio por el cual se la debe querer. Para obligar a querer una cosa, es preciso utilizar promesas o amenazas, mientras que para obtener una determinada intención –y por lo tanto una libre adhesión de la voluntad– no se puede aplicar tal procedimiento: la adhesión conseguida no sería libre y, por lo tanto, no procedería de la libertad del sujeto actuante. Por eso, Kant afirma que la ley moral sólo puede ser formal y no material. Quiere decir que nuestra moralidad no depende, en última instancia, de las cosas que queremos, sino del principio por el cual las queremos. El objeto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que lo quiero para un principio bueno, mientras que no se puede afirmar lo contrario: que un principio sea bueno en la medida en que prescribe un objeto bueno. En este sentido, Kant dice que el principio de la moralidad no es el contenido sino la forma.» Podemos resumir todo lo que hemos dicho hasta aquí en los términos siguientes: la esencia del imperativo categórico consiste en ordenarme cómo debo querer aquello que quiero y no lo que debo querer. Por lo tanto, la moralidad no consistirá en lo que se hace, sino en cómo se hace lo que se haga.

3.4. *Las fórmulas del imperativo categórico*

En tales circunstancias sólo podrá haber un imperativo categórico y su fórmula más adecuada es la siguiente: «Actúa de modo que la máxima de

tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal», es decir, que tu máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva). Ésta es la única fórmula que Kant, después de haberla enunciado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, siguió conservando en la *Crítica de la Razón práctica*. Dicha fórmula pone en evidencia la pura forma de la ley moral, que es la universalidad (la validez sin excepciones).

En cambio, en la *Fundamentación* aparecen otras dos fórmulas. La segunda afirma: «Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio.» Esta formulación –basada en el elevadísimo concepto que coloca al hombre no como una cosa entre las cosas, sino por encima de todo– es abandonada en la *Crítica de la Razón práctica*, porque Kant quiere llevar su formalismo hasta las últimas consecuencias, prescindiendo de todo concepto de fin. En efecto, tal formulación presupone el siguiente principio: «la naturaleza racional existe como un fin en sí misma.»

El tercer enunciado de la *Fundamentación* prescribe: «Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma.» Esta tercera formulación es muy similar a la primera, y la diferencia consiste sólo en que la primera pone de relieve la ley, mientras que la tercera otorga mayor relevancia a la voluntad y al hecho de que nosotros no sólo estamos sujetos a una ley, sino que esta ley es fruto de nuestra propia racionalidad y depende de nosotros: somos nosotros, con nuestra voluntad y racionalidad, los que nos damos la ley a nosotros mismos. La tercera fórmula, por lo tanto, supone la autonomía de la ley moral, de la que hablaremos más adelante. Kant, en la *Crítica de la Razón práctica* también dejó de lado esta formulación, con objeto de no presuponer dichos conceptos, que aún no habían sido puestos en claro, de manera que se llegase al máximo rigor lógico.

3.5. La libertad como condición y fundamento de la ley moral

El imperativo categórico es una proposición que determina (mueve) la voluntad a priori, objetivamente. Esto significa que la razón pura es en sí misma práctica, porque determina la voluntad sin que intervengan otros factores: es suficiente con la pura forma de la ley.

La existencia de la ley moral –es decir, del imperativo categórico que fue definido antes– no necesita ser justificada o demostrada. Kant afirma expresamente que se impone a la conciencia como un hecho de la razón (*ein Faktum der Vernunft*); y este hecho sólo se puede explicar si se admite la libertad. Por lo tanto, la conciencia de este hecho (ley moral) no procede de algo previo, como por ejemplo de la conciencia de la libertad, sino al revés: adquirimos conciencia de la libertad precisamente porque antes que nada tenemos conciencia del deber. En tales circunstancias, dice Kant, nos hallamos frente a un hecho absolutamente único. El imperativo (la conciencia del imperativo), que me ordena querer de acuerdo con la pura forma de la ley, en substancia me ordena la libertad. Por eso no se trata de un juicio analítico, sino sintético a priori, porque me dice algo

nuevo. Y me dice algo nuevo no en una dimensión fenoménica, sino metafenoménica: el darse del deber me comunica *eo ipso* que soy libre (o de otro modo, el deber no tendría sentido) y por lo tanto me indica la dimensión no fenoménica de la libertad, aunque sin hacer que yo la capte cognoscitivamente en su esencia. Leamos el texto básico de Kant, difícil pero de una importancia enorme, porque su alcance llega a replantear los límites que Kant mismo parecía haber puesto en la *Crítica de la Razón pura*:

La conciencia de esta ley fundamental puede llamarse un hecho de la razón, no porque se la pueda deducir de datos racionales precedentes, por ejemplo de la conciencia de la libertad (porque tal conciencia no nos es dada antes que nada), sino porque se nos impone por sí misma, como una proposición sintética a priori [téngase en cuenta que «proposición sintética a priori» es la expresión en términos cognoscitivos del hecho de la razón], y no fundamentada en una intuición, ni pura [en el sentido de «sensible puro»: Kant alude a las formas del espacio y del tiempo] ni empírica. Tal proposición sería analítica si se supusiese la libertad del querer, pero para hacerlo –si se entiende la libertad en un sentido positivo– sería necesaria una intuición intelectual, algo imposible de admitir lícitamente [por las razones explicadas en la *Crítica de la Razón pura*]. Sin embargo, para poder considerar sin equívocos dicha ley como dada, es preciso observar que no se trata de un hecho empírico, sino del único hecho de la razón pura, la cual –por su intermedio– se proclama como legisladora originaria (*sic volo, sic iubeo*).

El motivo por el cual Kant, después de haber llegado a admitir un caso de juicio sintético a priori no fenoménico, no extrajo las debidas consecuencias a nivel metafísico, depende únicamente del arraigado prejuicio cientificista que le llevaba a admitir como conocimiento *pleno iure* sólo al de tipo matematicogeométrico y galileano-newtoniano. Sólo si se tiene en cuenta esto, se comprenderá por qué Kant dice que no conocemos (en el sentido antes especificado) la libertad, y que para conocerla hemos de tener una intuición intelectual (ya que no es un fenómeno, sino un noúmeno), a pesar del hecho de que Kant ofrezca de ella una precisa definición formal.

La libertad es la independencia (de la voluntad) con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, con respecto al mecanismo causal. Esto equivale a lo que antes se ha dicho acerca del formalismo: la libertad es el rasgo propio de aquella voluntad que puede ser determinada por la pura forma de la ley, sin necesidad del contenido (que está ligado con la ley natural propia del fenómeno). Esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la *Razón pura* da lugar a una antinomia insuperable (cf. p. 755), en cambio lo explica todo en la esfera moral. Justamente por esto, tomamos conciencia de ella por la vía de la moral. Kant concluye: «Nadie habría mostrado nunca la temeridad de introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral –y con ella, la razón práctica– no le hubiese conducido a hacerlo, colocándole ante su mirada aquel concepto.»

En conclusión: conocemos primero la ley moral (el deber) en cuanto «hecho de la razón» y después inferimos de ella la libertad, como su fundamento y su condición. Para ofrecer un ejemplo particularmente elocuente, si un tirano –amenazándote– te obliga a dar un testimonio falso en contra de un inocente, puede muy bien suceder que por temor cedas y digas una falsedad; después tendrás remordimiento por ello. Esto significa

que comprendes muy bien que debías decir la verdad, aunque no lo hayas hecho. Y si debías decir la verdad, entonces también podías (aunque hayas hecho lo contrario). El remordimiento indica precisamente que debías, y por lo tanto podías. El pensamiento kantiano al respecto puede resumirse así: «debes, en consecuencia, puedes» (y no a la inversa).

3.6. *El principio de la autonomía moral y su significado*

Si definimos la libertad como «independencia de la voluntad con respecto de la ley natural de los fenómenos» y como «independencia de los contenidos» de la ley moral, nos encontramos con su sentido negativo (aquello que ella excluye). En cambio, si añadimos a este rasgo otro nuevo: que la voluntad (independiente) es capaz también de determinarse por sí sola, autodeterminarse, poseeremos también su sentido positivo y específico. Este aspecto positivo es lo que Kant llama «autonomía» (darse a sí mismo su propia ley). Lo contrario es la heteronomía, el que la voluntad dependa de algo distinto de ella misma, que la determina. El texto siguiente es fundamental para la historia de la problemática acerca de la libertad:

La autonomía de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de los deberes conformes a esta ley. Por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no fundamenta una obligatoriedad, sino que resulta contraria a su principio y a la moralidad del querer. En otros términos, el único principio de la moralidad consiste en la independencia de la ley con respecto a toda materia (es decir, de un objeto deseado), y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la pura forma legisladora universal, de la que debe ser capaz una máxima. Aquella independencia es la libertad en sentido negativo; esta legislación autónoma de la razón pura, y en cuanto tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Por lo tanto, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y ésta es sin duda la condición formal de todas las máximas, y sólo obedeciéndola pueden éstas conformarse con la suprema ley práctica.

Libertad, autonomía y formalismo están indisolublemente ligados. Esto no significa, por supuesto, que la voluntad al autodeterminarse no se plantee contenidos, y que la forma de la ley moral no posea una materia, sino que quiere decir que ésta no puede nunca ser el motivo y la condición determinante.

Kant escribe: «La materia de la máxima puede permanecer, pero no debe ser su condición, o de lo contrario, la máxima no serviría para construir una ley. Por lo tanto la simple forma de la ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para asignar dicha materia al querer, pero sin presuponerla.» Todas las morales que se fundamentan sobre contenidos comprometen la autonomía de la voluntad, implican que ésta se subordina a las cosas y, por lo tanto, a las leyes de la naturaleza. En consecuencia comportan una heteronomía de la voluntad. En la práctica, todas las morales de los filósofos anteriores a Kant, de acuerdo con este nuevo criterio, resultan heterónomas y, por lo tanto, falaces. Nuestro filósofo considera que todas las morales heterónomas, según los principios en que se apoyen, pueden incluirse en alguna de las divisiones de la tabla siguiente, que incluye todos los casos posibles, salvo el de la ética formal.

Los motivos materiales que determinan la voluntad en el principio de la moralidad pueden ser	subjetivos	externos	la educación (por ejemplo, según Montaigne, que sostenía que nos debemos ajustar a los usos y las costumbres del propio país). la constitución civil (por ejemplo según Mandeville, para quien los fines individuales se transforman por su cuenta en sociales).
		internos	el sentimiento físico (por ejemplo, Epicuro, que fundaba su ética sobre el sentimiento de placer). el sentimiento moral (por ejemplo, Hutcheson; cf. p. 667s).
	objetivos	internos	o la perfección (como la entendían, por ejemplo, los estoicos antiguos o Wolff).
		externos	la voluntad de Dios (como la entendía, por ejemplo, Crusius, cuyos textos había utilizado Kant, y la moral de base teológica).

En particular, hay que señalar que toda ética que se base en la búsqueda de la felicidad es heterónoma, porque introduce fines materiales, con toda una serie de consecuencias negativas. La búsqueda de la felicidad contamina la pureza de la intención y de la voluntad, en la medida en que se interesa por determinados fines (por lo que se ha de hacer y no sobre cómo se ha de hacer), con lo cual la condiciona. La búsqueda de la felicidad da lugar a imperativos hipotéticos y no a imperativos categóricos. Toda la ética griega –debido a su carácter eudemonista, ya que tendía a la búsqueda de la eudaimonia o felicidad– es invertida de acuerdo con este criterio. En cambio, la moral evangélica no es eudemonista, porque proclama la pureza del principio moral (la pureza de la intención es igual a la pureza de la voluntad).

No debemos actuar para conseguir la felicidad, sino que debemos actuar únicamente por puro deber. Sin embargo, al actuar por puro deber, el hombre se vuelve «digno de felicidad», lo cual tiene consecuencias muy importantes.

3.7. *El bien moral y el tipo del juicio*

Todas las éticas prekantianas se dedicaban a determinar qué era el bien moral y el mal moral, y como consecuencia deducían la ley moral, que prescribe obrar el bien y evitar el mal. Kant, como consecuencia de su formalismo, invierte por completo los términos de la cuestión: «El concepto de lo bueno y lo malo no deben ser determinados antes de la ley moral, sino únicamente después de ésta.» Esto significa que «no es el concepto del bien como objeto el que hace posible y determina la ley moral, sino al revés la ley moral la que determina primero el concepto de bien, para que éste merezca de manera absoluta dicho nombre». En suma:

la ley moral define y otorga el ser al bien moral y no a la inversa. Sin embargo, la paradoja deja de ser tan notable, si la contemplamos desde la perspectiva antes mencionada: la intención pura o la voluntad pura son las que hacen que sea bueno aquello que ellas quieren y no al revés (no hay nada, no existe ningún contenido que pueda servir de origen a la intención y la voluntad puras).

Cabe preguntar lo siguiente; ¿cómo se podrá pasar desde este riguroso formalismo hasta el actuar concreto? ¿Cómo puede pasarse desde el imperativo categórico, que únicamente prescribe una forma, a los casos y los contenidos particulares? ¿Cómo puede subsumirse una acción particular bajo la ley práctica pura (bajo el imperativo)? Como puede apreciarse con facilidad, el problema que surge aquí es análogo al que surgió en la *Crítica de la Razón pura* a propósito de la necesidad de hallar un puente, algún tipo de mediación entre los conceptos puros y los datos sensibles. Vimos que, a través de la doctrina del esquematismo trascendental, Kant resolvía el problema (cf. antes, p. 746ss). Aquí, no obstante, el problema es más difícil de solucionar, porque se trata de mediar entre lo suprasensible (la ley y el bien morales) y la acción sensible.

Kant utiliza como esquema el concepto de «naturaleza», entendida como conjunto de leyes que se cumplen necesariamente (sin ninguna excepción). Imaginemos, dice Kant, que la naturaleza es tipo de la ley moral (utilizar la ley y la naturaleza sensible como tipo de la ley moral, significa utilizarla en calidad de esquema o imagen para representar la ley y la naturaleza inteligibles). Tomemos ahora la acción concreta que nos disponemos a realizar y supongamos que la máxima en la que se inspira tiene que convertirse en ley necesaria (no susceptible de excepciones) de una naturaleza en la que nosotros mismos estuviésemos obligados a vivir. Este esquema nos revela de inmediato si nuestra acción es objetiva (moral) o no lo es: en efecto, si resulta que nos sentimos contentos de vivir en este supuesto mundo, en el que nuestra máxima se ha convertido en ley necesaria (que no nos exceptúa a nosotros), quiere decir que aquélla era algo conforme con el deber; en caso contrario, no lo era.

Pongamos un ejemplo. Si uno miente para evitar un daño, enseguida se da cuenta si su comportamiento es o no moral, transformando su máxima (me es lícito mentir para evitar daños) en ley de una naturaleza de la cual uno mismo tiene que formar parte necesariamente. En un mundo en el que todos dijeseis necesariamente mentiras sería imposible vivir (y precisamente aquel que miente sería el primero que no querría vivir allí). ¿Se podría vivir en un mundo en el cual todos asesinasen necesariamente? ¿O en un mundo en el que todos robasen necesariamente? Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Elevando la máxima (subjetiva) a lo universal, estoy en condiciones de reconocer si es moral o no. Contempla tus acciones desde una perspectiva universal y te darás cuenta si son acciones moralmente buenas o no. Se trata de un modo complejo, refinado e ingenioso de manifestar aquel mismo principio que, con una extrema sencillez, proclama el Evangelio: «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti.»

3.8. *El rigorismo y el himno kantiano al deber*

Teniendo presente lo dicho hasta ahora, es evidente que según Kant no basta con que una acción se haga de acuerdo con la ley, en conformidad con la ley. En este caso, la acción podría ser meramente legal (hecha en conformidad con la ley) pero no moral. Para ser moral, la voluntad que se halla en la base de la acción deber estar inmediatamente determinada por la sola ley y no «a través de la mediación del sentimiento, cualquiera que sea su especie». Toda intervención de móviles voluntarios distintos a la simple ley moral son causa de hipocresía. Si hago caridad a un pobre por puro deber, realizo una acción moral; si la hago por compasión (que es un sentimiento extraño al deber) o para mostrarme generoso (por mera vanidad), hago una acción simplemente legal o, incluso, hipócrita.

Como es obvio, el hombre en cuanto ser sensible no puede prescindir de los sentimientos y las emociones; pero cuando éstos irrumpen en la acción moral la contaminan. Incluso cuando nos empujan en el sentido indicado por el deber se muestran peligrosos, porque existe el riesgo de que hagan que la acción descienda desde el plano moral hasta el puramente legal, en el sentido antes mencionado.

Kant concede en su ética el derecho de ciudadanía a un solo sentimiento: el del respeto. Se trata, sin embargo, de un sentimiento suscitado por la propia ley moral, y por tanto es un sentimiento diferente a los demás. La ley moral, enfrentándose a las inclinaciones y a las pasiones, se impone a ellas, abate su soberbia y las humilla: esto suscita en la sensibilidad humana el respeto ante tanta potencia de la ley moral. Se trata de un sentimiento *sui generis*, de un sentimiento que nace sobre un fundamento intelectual y racional, en la medida en que ha sido suscitado por la razón misma, «y este sentimiento —señala Kant— es el único que podemos conocer por completo a priori, y del cual podemos conocer la necesidad».

Evidentemente, el respeto se refiere siempre y de manera exclusiva a personas y nunca a cosas. Las cosas inanimadas y los animales pueden suscitar amor, temor, terror, etc., pero nunca respeto. Lo mismo se aplica al hombre entendido como cosa, es decir, en su aspecto fenoménico: podemos amar, odiar o incluso admirar a una gran inteligencia o a un poderoso, pero el respeto es otra cosa, y nace únicamente frente al hombre que encarna la ley moral. En consecuencia, Kant escribe: «Dice Fontanelle: “Ante un poderoso me inclino, pero mi espíritu no se inclina.” Yo añado: ante una persona de condición humilde, en la que aprecio rectitud de carácter en una medida que yo soy consciente de no poseer, mi espíritu se inclina, lo quiera yo o no, y aunque levante mucho mi cabeza para no permitirle que olvide mi rango. ¿Por qué sucede esto? El ejemplo de esa persona me señala una ley que humilla a mi soberbia, si la comparo a ella con mi conducta; y el hecho mismo pone de manifiesto ante mí que se puede obedecer a esta ley, y que por lo tanto se la puede cumplir. Quizás yo me sienta dotado de un grado similar de honradez: sin embargo, sigue existiendo el respeto, porque al ser incompletos en el hombre todos los bienes, la ley —que aquel ejemplo pone en evidencia— continúa siempre humillando mi orgullo; y el hombre que veo ante mí —y cuyas debilidades (que él siempre puede tener) no me son conocidas como me son conocidas las mías, ya que se me presenta con una luz pura— me ofrece una medida

de ello. El respeto es un tributo que no podemos rehusar al mérito [moral], lo queramos o no: podremos reprimir sus manifestaciones externas, pero no podemos evitar el sentirlo en su integridad.» En este sentido, el respeto puede ayudar –como móvil– a obedecer la ley moral.

Todo esto sirve para explicar mejor los rasgos de la ley moral en cuanto deber. La ley moral, en la medida en que excluye el influjo de todas las inclinaciones sobre la voluntad, pone de manifiesto una coerción práctica de las inclinaciones, un sometimiento de éstas (y por eso, respeto), y se configura como obligatoriedad. En un ser perfecto la ley moral es ley de santidad, mientras que en un ser finito es deber. En tales circunstancias, se comprende que Kant, poniendo el deber por encima de todo, componga un auténtico himno en su honor, que constituye una de las páginas más elevadas y más conmovedoras del filósofo:

Deber, nombre grande y sublime, que no contiene nada que halague el placer, sino que exige sumisión; para mover la voluntad, no amenazas con nada que suscite repugnancia o espanto en el ánimo, sino que presentas únicamente una ley, que por sí misma logra acceder al ánimo, y a la fuerza consigue veneración (aunque no siempre obediencia); una ley ante la cual enmudecen todas las inclinaciones, aunque a hurtadillas trabajen en contra suya: ¿cuál es el origen digno de ti, dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje, que rechaza con altanería todo parentesco con las inclinaciones; aquella raíz de la que procede la irrenunciable condición de aquel valor, que es el único que los hombres pueden darse por sí mismos? No pueden ser nada inferior a aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible): a aquello que lo liga a un orden de cosas que sólo puede pensar el intelecto, y que al mismo tiempo tiene por debajo suyo todo el mundo sensible y junto con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo, y el conjunto de todos los fines (el único adecuado a una ley práctica incondicionada, como es el caso de la ley moral). No es más que la personalidad –la libertad y la independencia con respecto al mecanismo de la naturaleza en su integridad– considerada al mismo tiempo como la facultad de un ser sujeto a leyes puras prácticas, propias de él, que le son dadas por su misma razón: la persona, en la medida en que pertenece al mundo sensible, está sujeta a su propia personalidad en cuanto que al mismo tiempo pertenece al mundo inteligible. Y no hay que sorprenderse de que el hombre, en la medida en que pertenece a ambos mundos y refiriéndose a su segundo y supremo destino, considere con veneración su propio ser y con el más profundo respeto las leyes de ese destino.

3.9. *Los postulados de la razón práctica y la primacía de la razón práctica con respecto a la razón pura*

Aquel mundo inteligible y nouménico que huía ante la razón pura, y que sólo se le presentaba como exigencia ideal (las ideas de la razón), se vuelve así accesible por la vía de la práctica. La libertad (objeto de la tercera antinomia de la idea cosmológica), la inmortalidad (del alma) y Dios, en la *Crítica de la Razón práctica* dejan de ser simples ideas (exigencias estructurales de la razón) para convertirse en postulados.

Los postulados «no son dogmas teóricos, sino supuestos, con una perspectiva necesariamente práctica; por tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con los principios prácticos), y autorizan conceptos de los que en otro caso no se podría llegar siquiera a afirmar su posibilidad».

La fuerza de los postulados reside en el hecho de que nos vemos obligados a admitirlos para poder explicar la ley moral y su ejercicio. Si no

los aceptásemos, no podríamos dar razón de la ley moral. Y como ésta es un hecho innegable, también resulta innegable la realidad de aquéllos, y por esto dice Kant que los postulados «conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa».

Éstos son, en síntesis, los tres postulados.

1) Ya hemos comprobado que la libertad es la condición del imperativo y cómo se deduce de éste. Kant habla también (cf. antes, p. 765) del imperativo categórico en cuanto proposición sintética a priori que implica estructuralmente la libertad, algo que sirve para llevar más allá el mundo de los fenómenos. Agrega, además, que la categoría de causa –concepto puro– es aplicable de por sí tanto al mundo fenoménico (causa entendida a la manera mecanicista) como al nouménico (causa libre). La aplicación de la causalidad al noumeno es imposible teóricamente, pero es posible aplicarla en el campo moral a la voluntad pura y, por lo tanto, es posible concebir la voluntad pura como causa libre. De este modo, el hombre se descubre como perteneciente a dos mundos: por un lado, como fenómeno, se reconoce en cuanto determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por el otro, en cambio, se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral. Nada impide que una misma acción, en la medida en que pertenece a la esfera sensible, resulte condicionada de forma mecanicista y determinada por necesidad en su desarrollo, y que sin embargo –al deberse a un agente que pertenece al mundo inteligible– pueda también ella pertenecer «al mundo inteligible, tener como fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada y, por lo tanto, ser pensada como libre».

Nada impide, en otras palabras, que una misma acción pueda ser producida por una causa libre, nouménica, y que se despliegue de acuerdo con las leyes de la necesidad en una dimensión fenoménica.

2) La existencia de Dios se plantea como postulado en los siguientes términos. La virtud, que es el ejercicio y la actualización del deber, es un bien supremo. Sin embargo, no es el bien en su totalidad e integridad. Éste sólo lo es la virtud a la que también se añade aquella felicidad que le corresponde por su misma naturaleza de virtud. La virtud, junto con la felicidad que le corresponde, constituye el bien sumo. Pero la búsqueda de la felicidad jamás engendra la virtud (porque, como hemos visto antes, hace que la virtud caiga en el eudemonismo); tampoco la búsqueda de la virtud, no obstante, da origen por sí misma a la felicidad. Por lo menos, esto no es lo que ocurre en este mundo, que no está regido por leyes morales, sino por leyes mecánicas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud convierte a las personas en dignas de felicidad, y resulta absurdo ser dignos de felicidad y no ser felices. Este absurdo se supera postulando un mundo inteligible y un Dios, omnisciente y omnipotente, que adecue la felicidad a los méritos y al grado de virtud.

En otras palabras: la ley moral me manda que sea virtuoso; esto me vuelve digno de felicidad; por lo tanto, es lícito postular la existencia de un Dios que otorgue en otro mundo aquella felicidad que le corresponde al mérito y que no se consigue en este mundo. Sin tal postulado se daría una situación absurda, contraria a la razón.

3) La inmortalidad del alma se postula de la manera siguiente. El sumo bien exige la «perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral». Esto es,