

# LA SÍNTESIS DE NATURALEZA Y LIBERTAD COMO OBJETO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN KANT

## INTRODUCCIÓN

El formalismo ético de Kant no es un formalismo lógico, sino trascendental<sup>1</sup>. La ley moral es formal, porque prescribe a la voluntad la mera universalidad de las máximas, independientemente de todo objeto o efecto a conseguir por la acción. Pero la ley moral no prescinde del objeto en todos los sentidos, sino que, una vez establecida como ley formal, pretende fundar la realidad de

1 Entendemos los conceptos de formalismo lógico y formalismo trascendental en el sentido de la distinción kantiana entre lógica general y lógica trascendental. La primera hace abstracción de toda relación a objetos; la segunda, en cambio, se refiere *a priori* a objetos (cf. *K.r.V.*, A55/B79-A58/B83).

Como es habitual, citamos la *Crítica de la razón pura (K.r.V.)* por su primera y segunda edición originales (A y B, respectivamente). Las citas de las demás obras de Kant corresponden a la edición de las *Obras completas* de la Academia Prusiana de las Ciencias: *Kants gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1910 ss. Las citas siguen esta estructura: título de la obra, volumen de la edición de la Academia y página de éste. En algún caso citamos también la ed. de W. Weischedel: *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, 1998.

Indico a continuación las siglas y abreviaturas que aparecerán a lo largo de este trabajo, así como las versiones castellanas utilizadas para la traducción del texto alemán. *K.r.V.*: *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988); *Grundlegung*: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1973; también la trad. de J. Mardomingo, ed. bilingüe, Barcelona, Ariel, 1996); *K.p.V.*: *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sigueme, 1995; también la trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2000); *K.U.*: *Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977); los textos de la Introducción definitiva de esta obra los citaremos como *Einleitung*. Por último, *Die Rel: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

objetos. Los objetos de la razón práctica no son objetos dados a la voluntad antes de la ley moral, sino que son hechos posibles por esta; en este sentido, también en la filosofía práctica, y sobre todo en ella, se cumple la revolución copernicana de la filosofía trascendental<sup>2</sup>.

La ley moral tiene en la *Crítica de la razón práctica* dos funciones o, al menos, registra dos momentos: en primer lugar, es el fundamento de determinación de la voluntad; en segundo lugar, en la medida en que puede determinar inmediatamente a la voluntad, puede ser el fundamento de la realidad de objetos. La relación de la razón práctica con los objetos no es teórica, sino práctica; es decir, «no se ocupa de objetos para *conocerlos*, sino de su propia facultad para *hacerlos reales*»<sup>3</sup>. Y sólo en la medida en que sea pura, puede la razón ser práctica, esto es fundar la existencia de un orden de cosas, que es específicamente diverso del orden teórico.

La tesis de este artículo es que el objeto de la razón pura práctica es una síntesis de lo moral y lo sensible. No hablamos de unidad, pues en Kant lo sensible y lo moral son irreductibles entre sí, sino de síntesis, entendiendo ésta en el sentido de reunificación de dos elementos, originariamente heterogéneos<sup>4</sup>.

La separación entre el dominio de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio de la libertad y la moralidad, como lo suprasensible, constituye la clave de la fundamentación kantiana de la ética. Pero no es menos cierto que, una vez que ha conseguido fundar la posibilidad de la moral, la otra gran preocupación de Kant apunta hacia la síntesis de naturaleza y libertad, lo sensible y lo moral<sup>5</sup>.

Hay una especie de ley que atraviesa la filosofía crítica de Kant: el primer movimiento de la filosofía crítica, tanto en su parte teórica, como en su parte práctica, es la investigación del *a priori*<sup>6</sup>; pero una vez establecido y aislado de lo empírico, el segundo movimiento consiste en sintetizar lo *a priori* con lo empírico.

2 Sobre ello vid. Silber, J., «The copernican revolution in Ethics», *Kant Studien*, LI (1959-60) pp. 85-101.

3 *K.p.V.*, V, 89.

4 Sobre la noción de síntesis, cf. *K.r.V.*, A77/B103, B130.

5 G. Vilar escribe que «la síntesis entre la naturaleza y la moralidad ... es el gran problema de la filosofía moral kantiana y será el blanco de todas las críticas a la misma desde Schiller (en su famoso epigrama) en adelante (G. Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 126.

6 Dada la enorme cantidad de veces que aparecerá este término, nos permitiremos no transcribirlo en cursiva.

La otra idea central de este trabajo es que la síntesis de lo sensible y lo moral tiene distintas manifestaciones y adquiere sentidos diversos en la filosofía práctica de Kant <sup>7</sup>. Sólo en la *Crítica de la razón práctica* encontramos tres exponentes, que, según su orden de aparición en esta obra, son los siguientes: a) la síntesis, como reorganización moral de lo sensible o lo empírico, en el concepto del bien supremo del capítulo primero de la Analítica; b) la síntesis, como subsunción de lo sensible bajo la idea del bien, en el capítulo segundo de la Analítica, especialmente en la doctrina de la típica del Juicio puro práctico; y c) la síntesis, como unidad sintética de la moralidad y la felicidad, en el concepto del bien supremo de la Dialéctica. Nuestro trabajo se va a estructurar en torno a estas tres síntesis.

Por otro lado, este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la conexión de la *Crítica del Juicio* de Kant con su filosofía práctica. Creemos que del pensamiento kantiano de la síntesis de naturaleza y libertad, de su concepción de ésta como el objeto de la razón pura práctica y de los problemas que plantea, depende sistemáticamente la tercera *Crítica*; y seguramente también, su filosofía política, la filosofía de la historia y hasta sus ideas sobre la educación.

## 1. LA SÍNTESES EN EL CAPÍTULO PRIMERO DE LA ANALÍTICA

En la *Crítica de la razón práctica* hallamos la primera manifestación de la síntesis de naturaleza y moralidad en la sección del capítulo I de la Analítica titulada «De la deducción de los principios de la razón pura práctica». Es curioso que, igual que en la Analítica de la *Crítica* teórica, en la Analítica de la *Crítica* práctica la relación de lo a priori con lo empírico se expresa en la forma de los problemas de la deducción y de la doctrina del Juicio. Pero ahora no nos vamos a centrar en el problema de la deducción, que ya hemos tratado en otro lugar <sup>8</sup>, sino en el concepto en el que se expresa la síntesis de lo moral y lo sensible en esta sección de la Analítica: el bien supremo.

<sup>7</sup> Esta idea nos ha sido sugerida por el libro de Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, esp. pp. 34-104, aunque este autor habla más bien de distintas manifestaciones del concepto del bien supremo. Nosotros pensamos que la síntesis de naturaleza y moralidad, aunque se manifiesta de modo especial en el concepto kantiano del bien supremo, es más amplia que éste, pues hay también otra manifestación de la síntesis al nivel del bien moral del capítulo segundo de la Analítica, especialmente en la doctrina de la «típica del Juicio puro práctico», como veremos. Por eso, preferimos hablar de la síntesis de naturaleza y libertad, como objeto de la razón práctica en Kant.

<sup>8</sup> A. M.<sup>a</sup> Andaluz Romanillos, «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVIII (2001) 79-114.

### 1.1. LA REORGANIZACIÓN MORAL DE LO SENSIBLE

En el proceso en el que tiene lugar el establecimiento de la ley moral, en los ocho primeros párrafos de la Analítica, Kant excluye de la consideración moral todo elemento empírico; pero en la sección de la Deducción lo empírico se une con lo moral en el concepto del «supremo bien» (*höchste Gut*)<sup>9</sup>. Éste es descrito como una síntesis de lo sensible y lo moral.

Según esta sección de la Analítica, la ley moral no es sólo fundamento subjetivo de determinación de la voluntad; de la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, debe surgir además un orden nuevo o una nueva naturaleza, en el que la naturaleza sensible se articule según exigencias morales. Lo moral es pensado como forma a conferir a lo sensible. La naturaleza sensible, siguiendo sus propias leyes mecánicas, debe ser reorganizada de un modo moral: «Esta ley (la ley moral) debe (*soll*) proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que concierne a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*<sup>10</sup>, sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquella»<sup>11</sup>.

Dado que en este lugar se entiende «naturaleza» en el sentido general de «la existencia de las cosas bajo leyes» y que «naturaleza sensible» y «naturaleza suprasensible» son referidas a los seres racionales, según se hallen bajo las leyes empíricas de las inclinaciones o bajo las leyes morales, respectivamente<sup>12</sup>, el concepto del bien supremo o la síntesis de lo sensible y lo moral, implicada en él, debe significar la configuración o la reorganización de la existencia de los hombres, en el mundo sensible, de acuerdo con leyes morales.

El supremo bien sería la encarnación u objetivación de lo moral en lo sensible, o dicho más literalmente, la reestructuración de lo sensible, según el modelo moral, pues Kant se refiere al mismo con expresiones como «copia» (*Gegenbild*) o «contrafigura»<sup>13</sup> y «naturaleza copiada (*natura ectypa*)». En estos pasajes

9 *K.p.V.*, V, 43.

10 Hemos estudiado la adjunción de la ley moral a un orden suprasensible de cosas en nuestro artículo «Lo inteligible y su incomprendibilidad desde lo sensible en Kant», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII (2000) 95-137.

11 *K.p.V.*, V, 43.

12 «Naturaleza en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de seres racionales en general, es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, por consiguiente *heteronomía* para la razón. La naturaleza sensible de esos mismos seres es, en cambio, su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y, por consiguiente, pertenecen a la autonomía de la razón pura» (*ibid.*, 43).

13 Así traduce Aramayo el término *Gegenbild*. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. De Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, p. 117.

el supremo bien no es la naturaleza suprasensible separada de la naturaleza sensible, sino la síntesis de ambas, algo así como una «tercera naturaleza»<sup>14</sup> o también una «naturaleza moral»<sup>15</sup>: «(La ley moral) es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia (*Gegenbild*) debe (*soll*) existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, al mismo tiempo, de las leyes de éste. Aquella podría denominarse *naturaleza modelo* (*natura archetypa*), que nosotros sólo conocemos en la razón, y ésta, empero, ya que contiene el efecto (*Wirkung*) posible de la idea de la primera, como fundamento de determinación de la voluntad, naturaleza copiada (*natura ectypa*)»<sup>16</sup>.

El bien supremo consiste, según este otro texto, en la remodelación o reorganización de la existencia empírica de los hombres según la idea de «un todo de seres racionales»: «la ley moral nos transporta, según la idea, a una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien (*höchste Gut*) y determina nuestra voluntad a conferir al mundo sensible la forma de un todo (*Ganzen*) de seres racionales»<sup>17</sup>.

14 Hemos empleado esta expresión en nuestro artículo «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», o. c.

15 Y. Yovel hace uso de esta expresión y la interpreta en el sentido de un ideal histórico. Kant transforma el concepto leibniciano del mejor de los mundos en un ideal histórico, en el que esa naturaleza moral debe servir de idea reguladora para guiar y totalizar el esfuerzo moral de la humanidad entera. Recuerda que la idea de moralizar la naturaleza procede del Kant precrítico; está presente, por ejemplo, en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*; y puede considerarse como un tema mayor, ligado a sus intereses filosóficos, a través de sus diferentes períodos. Yovel sostiene que el soberano bien como naturaleza moral no es un mundo separado del nuestro y trascendente al mismo. El mundo actual y el soberano bien no significan dos mundos separados, sino dos estados, presente y futuro, dado e ideal, de un mismo mundo. El soberano bien es el nombre de un mundo, en el cual las leyes morales gobiernan, a la vez, las actitudes y disposiciones subjetivas de los individuos y el medio objetivo (empírico), en el que viven: las instituciones sociales, políticas, educativas, científicas, estéticas, económicas y, seguramente, hasta las tecnológicas. Su tesis es que la naturaleza empírica que debe encarnar la idea moral es, antes que nada, el mundo de las relaciones interpersonales y las instituciones sociales; es en el dominio de la cultura en el que se efectúa y se preserva la interacción entre el mundo fenoménico y la voluntad moral que lo reforma (cf. Y. Yovel, o. c., pp. 61-65). Sin duda, toda esta interpretación va más allá de la letra del texto de Kant; pero, a mi juicio, el texto kantiano permite la interpretación que hace Yovel y además está en perfecta consonancia con ulteriores desarrollos de la filosofía práctica. En una línea interpretativa semejante a la de este libro de Yovel hay que situar el ya citado artículo de G. Vilar, «El concepto del bien supremo en Kant». Philonenko, por su parte, habla de la temporalización de la libertad en Kant (cf. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, t. II. *Morale et politique*, Paris, J. Vrin, 1972, pp. 154 ss.).

16 *K.p.V.*, V, 43.

17 *Ibid.*, 43.

A mi juicio, este «todo de seres racionales», es una aplicación al concepto del bien supremo del principio de la totalización de la razón<sup>18</sup>. Como veremos más adelante, es de éste principio, que es común a los usos teórico y práctico de la razón, de donde surge el concepto del bien supremo de la Dialéctica.

Es importante poner de relieve el paralelismo del concepto del bien supremo del capítulo primero de la Analítica con otros lugares de la obra kantiana.

La tercera naturaleza de la Analítica práctica guarda un paralelismo muy destacable con el planteamiento inicial de la *Crítica del Juicio*, según la versión de la Introducción definitiva. En la sección II se formula el deber de realizar en el mundo sensible los fines de la libertad: «debe (*soll*) el concepto de la libertad hacer efectivo (*wirklich machen*) en el mundo de los sentidos el fin (*Zweck*) encomendado por sus leyes»<sup>19</sup>. En la sección IX aparece la misma idea, cambiando sólo fines por «efecto» (*Wirkung*) de la libertad, que «debe ocurrir en el mundo»<sup>20</sup>. Dicho «efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final (*Endzweck*) que (él o su fenómeno en el mundo de los sentidos) debe existir»<sup>21</sup>. El fin final es, según varios pasajes<sup>22</sup> de la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, «el hombre (todo ser racional del mundo) bajo leyes morales»<sup>23</sup>, o también «la existencia de seres racionales bajo leyes morales»<sup>24</sup>. La existencia de seres racionales bajo leyes morales se identifica un poco más arriba como «el supremo bien»<sup>25</sup>.

Además, hay un paralelismo con el concepto del reino de los fines de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En primer lugar, parece que es el principio de la totalización de la razón, al que nos referíamos antes, el que funciona, de hecho, en este concepto. Pues el concepto del «reino de los fines» es la idea de un sistema o «enlace sistemático» de todos los seres racionales, bajo la ley común de que «cada uno de ellos debe tratar-

18 De acuerdo con su interpretación de la naturaleza moral como un ideal histórico, Yovel escribe que la creación de un mundo moral trasciende los límites de los actos morales individuales y no puede alcanzarse más que por el esfuerzo cooperativo y acumulativo del género humano y su historia (cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, o. c., p. 63).

19 *K.U.*, «Einleitung», V, 176.

20 *Ibid.*, 196.

21 *Ibid.*, 196.

22 Decimos varios, y no todos, porque en otros pasajes, incluso en el mismo párrafo, el fin final, y también el bien supremo, igual que sucede en la *K.p.V.*, es descrito como la unidad sintética de moralidad y felicidad.

23 *K.U.*, V, § 87, 449.

24 *Ibid.*, 450.

25 *Ibid.*, § 86, 444.

se a sí mismo y tratar a los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*»<sup>26</sup>. En segundo lugar, si se tiene en cuenta que este principio de los fines no es sino otra formulación de la ley moral o imperativo categórico<sup>27</sup>, entonces, «reino de los fines» significa la existencia de los seres racionales bajo leyes morales; por tanto, lo mismo que esa tercera naturaleza del capítulo primero de la Analítica práctica. Además, el mismo Kant hace uso del término «naturaleza» para referirse al reino de los fines: «Un reino de los fines sólo es posible ... por analogía con un reino de la naturaleza»<sup>28</sup>; y también, «la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza»<sup>29</sup>, donde naturaleza alude a la existencia de los seres racionales según leyes universales, es decir, según el principio moral de la universalización<sup>30</sup>.

De acuerdo con estos lugares paralelos, podemos concluir que la síntesis de lo moral y lo sensible, tal como se presenta en el capítulo primero de la Analítica, es decir como una tercera naturaleza, una naturaleza sensible moralizada o reorganización moral de lo sensible, se expresa en Kant de distintas maneras: conformación de lo sensible a lo suprasensible, realización de lo moral en lo sensible, un todo de seres racionales, existencia de los seres racionales bajo leyes morales, reino de los fines.

Por otro lado, en esta perspectiva de la síntesis la ley moral adquiere dimensiones nuevas. Hasta ahora, en la parte de la Analítica que precede a su sección de la Deducción, Kant ha establecido la ley moral como un fundamento de determinación *formal* de la voluntad. Formal se opone a material y materia significa, en el contexto de la filosofía práctica, todo efecto u objeto a conseguir por la acción<sup>31</sup>. La ley moral determina a priori a la voluntad «sólo» «en consideración de la forma de sus máximas»<sup>32</sup>; o como escribe también en el segundo capítulo de la Analítica, «prescribe a las máximas la mera forma» de una legislación universal, «sin tener en cuenta el objeto»<sup>33</sup>.

Pero en los pasajes de la sección de la Deducción, la ley moral, sin dejar de ser formal, gana dimensiones como las siguientes.

26 *Grundlegung*, IV, 433.

27 Cf. *Grundlegung*, IV, 431.

28 *Grundlegung*, IV, 438.

29 *Grundlegung*, IV, 436 (n).

30 Cf. A. M.<sup>a</sup> Andaluz Romanillos, «Los fines de la razón en la filosofía moral de Kant», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVI (1999) 167.

31 Cf. los párrafos 2-4 de la *K.p.V.* «Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto, cuya realidad es apetecida» (*ibid.*, 21).

32 *Ibid.*, 31.

33 *Ibid.*, 63.

a) Una dimensión trascendental, en el sentido de que, siendo a priori, se refiere a un objeto, de cuya realidad puede ser ella el fundamento<sup>34</sup>. Esta dimensión podríamos llamarla también objetiva u objetivadora. La ley moral, sin dejar de ser interna, pues sigue ubicándose en el terreno de los fundamentos subjetivos de la determinación de la voluntad, apunta, sin embargo, a una objetivación de sí misma; Kant la presenta insistentemente como ley de «un orden natural ... posible por la libertad»<sup>35</sup>.

b) Una dimensión material<sup>36</sup>, pues la producción de este objeto se presenta como deber; por tanto, la ley moral no puede reducirse al imperativo categórico formal.

c) Una dimensión comunitaria; pues, sin dejar de ser personal, la moralidad trasciende las voluntades morales aisladas, para integrarlas en el horizonte totalizador de «un todo de seres racionales».

## 1.2. LA IMPOSIBILIDAD TEÓRICA DE LA SÍNTESIS

En Kant lo sensible o empírico y lo moral no se identifican; uno y otro poseen legalidades diferentes e independientes entre sí. A esta heterogeneidad responden algunos aspectos asociados a la problemática del supremo bien.

En primer lugar, el supremo bien no es real sino que debe llegar a ser real por nuestras acciones; la síntesis no está dada, sino que su producción es tarea de la voluntad moral.

En segundo lugar, la realidad de la síntesis tropieza con el siguiente problema sistemático: de la ley moral, como fundamento de determinación de la volun-

34 Comparando la ley moral con los principios a priori del entendimiento, Kant escribe que a ella «no concierne el conocimiento de la constitución de los objetos ... sino un conocimiento tal, que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos» (*ibid.*, 46).

35 *Ibid.*, 44.

36 Tanto Y. Yovel como G. Vilar hablan de un imperativo material en la ética kantiana, el cual se refiere al deber de producir o fomentar el bien supremo. La naturaleza moralizada, expresión en la que coinciden ambos autores, es una de las manifestaciones o definiciones del concepto kantiano del bien supremo; por tanto, dicha naturaleza moralizada se articula en el marco del imperativo material o, como dice G. Vilar, en «la otra ética kantiana» (G. Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant», o. c., 127). Yovel sostiene que el sistema práctico de Kant debe ser dividido en dos fases, la formal y la material, culminando ésta segunda en la historia moral; según este autor, el concepto de soberano bien, en todas sus variantes, define dicha segunda etapa, que va más allá de las fronteras de la moralidad formal del imperativo categórico y que designa un dominio de realización material más rico (cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, o. c., pp. 34-36).



tad, debe surgir una nueva naturaleza, en el que el orden empírico sea configurado de acuerdo con exigencias morales; pero, según la filosofía teórica de Kant, la única legalidad de lo empírico comprensible para nosotros es la legalidad mecánica; por tanto, el mecanismo científico hace que la realidad de una reorganización moral de lo sensible sea contingente, en el sentido de no comprensible, para nosotros.

Los textos de Kant sugieren que la contingencia se da a dos niveles; por un lado, a nivel de la intención y, por otro lado, a nivel de los efectos fenoménicos de la moralidad <sup>37</sup>.

El primero apunta hacia la incomprendibilidad teórica de causas eficientes libres en el mundo sensible: «en la naturaleza real, en cuanto ella es objeto de experiencia, la libre voluntad no está determinada por sí misma a máximas tales que, por sí mismas, pudiesen fundar una naturaleza, según leyes universales, o convinieran de suyo con una naturaleza que fuese ordenada según éstas; más bien son las inclinaciones particulares que, si bien constituyen un todo natural según leyes patológicas (físicas), no empero una naturaleza que sólo por nuestra voluntad sería posible según leyes puras prácticas» <sup>38</sup>. Y en la «Aclaración crítica a la Analítica de la razón pura práctica», refiriéndose justamente a la imposibilidad de una deducción de la ley moral, escribe que «la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida (*eingesehen*) de ningún modo» <sup>39</sup>.

El segundo se refiere a la incomprendibilidad teórica de que causas libres surtan sus efectos en el mundo fenoménico <sup>40</sup>. Pues el bien supremo o el objeto de la razón práctica, tal como se manifiesta en el capítulo primero de la Analítica, no se queda en el plano de la intención, sino que de la intención (la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad) debe surgir un mundo. Pero, ¿es teóricamente posible, según las premisas de la primera *Crítica*, que causas libres surtan efectos fenoménicos? O, dicho a la inversa, ¿son teóricamente posibles efectos de la libertad en el mundo sensible? A mi juicio, éste es el problema que se esconde en los siguientes textos, cuya problemática podemos expresar en la proposición condicional «si la causalidad de la voluntad fuera suficiente»: «la ley moral nos transporta, según la idea, a una naturaleza

37 En este sentido, creo que lleva razón Yovel cuando afirma que el bien supremo es el nombre de un mundo, en el que las leyes morales gobiernan, a la vez, las actitudes y las disposiciones subjetivas de los individuos y el medio objetivo (empírico), en el que viven y obran (cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire, o. c.*, pp., 62, 64).

38 *K.p.V.*, V, 44.

39 *Ibid.*, 94.

40 Tomo esta expresión de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, t. 3.º, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1937, p. 368.

en la que la razón pura, *si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella*, produciría (*hervorbringen würde*) el supremo bien»<sup>41</sup>. Y un poco más adelante: «*Si la causalidad de la voluntad es o no suficiente* para la realidad de los objetos, se deja el juzgarlo a los principios teóricos de la razón, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición, por tanto, no constituye momento alguno en el problema práctico»<sup>42</sup>.

El mecanismo científico, según el cual todo fenómeno es determinado en su causalidad por una causa que, a su vez, es otro fenómeno, impide establecer la posibilidad teórica de los efectos de la libertad en el mundo sensible, o como dice Kant, de los «objetos del querer»<sup>43</sup>.

A pesar de todo, la Analítica concluye que ese orden natural, posible por nuestra voluntad, es real como fin y tarea de ésta: «nosotros, por la razón, tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si por nuestra voluntad, tuviese que surgir al mismo tiempo un orden natural. Así pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales»<sup>44</sup>.

Pero la Analítica deja sin resolver el problema de la imposibilidad teórica de semejante «orden natural». Y además no parece importarle. A la filosofía práctica compete sólo explicar cómo la razón puede ser el fundamento inmediato de determinación de la voluntad y, en esa medida, el fundamento de un orden natural posible<sup>45</sup>.

En este punto hay que advertir una notable diferencia respecto de la Dialéctica. En la Dialéctica, como veremos, sí va a importar resolver la cuestión de la posibilidad teórica del bien supremo; y ello, no por simple coherencia, sino porque es exigido por el deber mismo de realizar o fomentar el supremo bien, o mejor dicho, es exigido para la ejecución del mismo. Pero antes de pasar a la Dialéctica, vamos a estudiar otra de las manifestaciones de la síntesis de lo sensible y lo moral en la Analítica: la que expresa Kant en su capítulo segundo, especialmente en la doctrina de la típica del Juicio práctico.

41 *K.p.V.*, V, 43. La cursiva es mía.

42 *Ibid.*, 45. La cursiva es mía.

43 En el texto de la Analítica toda esta problemática aparece en la forma de la imposibilidad de una deducción de la ley moral.

44 *Ibid.*, 44.

45 Cf. *ibid.*, 45.

## 2. LA SÍNTESES EN EL CAPÍTULO SEGUNDO DE LA ANALÍTICA

El capítulo II de la Analítica versa expresamente sobre el «concepto de un objeto de la razón pura práctica». Aunque Kant no lo haya señalado, en la argumentación de este capítulo son discernibles dos momentos: el primero consiste en la fundamentación *a priori* del concepto de bien, que es el objeto de la razón pura práctica; y el segundo consiste en la objetivación del concepto del bien moral en el mundo fenoménico. Dicha objetivación constituye, a nuestro modo de ver, otra manifestación de la síntesis de lo moral y lo sensible, que en este segundo capítulo de la Analítica se expresa sobre todo en la forma de la doctrina de la típica del Juicio práctico.

### 2.1. LA REVOLUCIÓN COPERNICANA EN EL CONCEPTO DE BIEN

En el concepto de un objeto de la razón práctica opera Kant una revolución copernicana. Objetos de la razón práctica no son objetos dados a la voluntad antes de la ley moral. Los objetos de la razón práctica son efectos de la libertad: «Por concepto de un objeto (*Gegenstandes*) de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto (*Objekts*) como de un efecto (*Wirkung*) posible por la libertad»<sup>46</sup>.

El término «efecto» de este texto es inseparable de la noción kantiana de la libertad como una causalidad: la causalidad de la razón, o causalidad, según la ley moral. Hay que notar también que esta noción de objeto no es formalmente distinta de la noción de materia de la facultad de desear, formulada en el párrafo dos de la Analítica: «Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto (*Gegenstand*) cuya realidad es apetecida»<sup>47</sup>. Sólo que en el caso del objeto de la razón pura práctica, el objeto no es dado antes de la ley moral sino después de ella y por ella; y por eso se puede hablar aquí de revolución copernicana.

El paso siguiente consiste en identificar el bien y el mal como los únicos objetos de la razón práctica: «Los únicos objetos (*Objekte*) de una razón práctica son ... los del bien (*Guten*) y del mal (*Bösen*)»<sup>48</sup>. La posición kantiana sobre el bien en el capítulo segundo de la Analítica práctica es paralela a la ya expresada en el capítulo primero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En uno y otro lugar Kant parte del supuesto de que el concepto del

46 *Ibid.*, 57.

47 *Ibid.*, 21.

48 *Ibid.*, 58.

bien moral tiene que ser el concepto de algo bueno en sí mismo y que bueno en sí mismo es sólo la voluntad bajo la ley moral<sup>49</sup>.

En lo que se diferencian es en la secuencia de la argumentación. La *Grundlegung* va, de la voluntad buena, como el único bien incondicionado, al concepto de deber que es condición de una voluntad buena; y de éste, a la ley moral, con la que queda completado el análisis del concepto de deber y de una voluntad buena<sup>50</sup>. La Analítica práctica, en cambio, comienza directamente por la ley moral, a la que dedica su primer capítulo; y en el segundo capítulo basta con aplicar al concepto de bien el cambio de método, puesto ya en marcha en el primero, que consiste en empezar por la ley moral y determinar el concepto de bien sólo después de ésta y por ésta: «He aquí el lugar adecuado para explicar la paradoja del método en una crítica de la razón práctica, a saber: *que el concepto de lo bueno y malo (Guten und Bösen) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma*»<sup>51</sup>. En cambio, el empirismo de la razón práctica «pone los conceptos prácticos del bien y del mal sólo en consecuencias de la experiencia (en la llamada felicidad)»<sup>52</sup>.

Estamos, pues, ante otro caso de revolución copernicana en la filosofía crítica: no son objetos dados a la voluntad como buenos los que determinan la ley moral, sino a la inversa, es la ley moral la que determina el concepto de bien, «en cuanto éste merece tal nombre»<sup>53</sup>.

Esa frase entrecomillada pone además de relieve cuál es la función de la revolución copernicana en el concepto del bien. Si en la *Crítica de la razón pura* la función de la revolución copernicana era garantizar un conocimiento a priori de objetos<sup>54</sup>, en la *Crítica de la razón práctica* su función es garantizar

49 Según el cap. I de la *Grundlegung*, «ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad» (*Grundlegung*, IV, 393). Y según el cap. II de la Analítica, «si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo (*gut oder böse*) o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y, por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o mala» (*K.p.V.*, V, 60).

50 Hemos estudiado esta secuencia en nuestro artículo «Los fines de la razón en la filosofía moral de Kant», o. c., pp. 139-143.

51 *K.p.V.*, V, 62-63.

52 *Ibid.*, 70.

53 «... no es el concepto de bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto de bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre» (*ibid.*, 64).

54 Cf. *K.p.V.*, B XVII.

la posibilidad de un bien en sí mismo, es decir, con valor incondicionado <sup>55</sup>: «En este juicio de lo en sí bueno y malo (*an sich Guten und Bösen*), a diferencia de aquello que sólo con referencia al *Wohl* o *Übel* puede ser llamado así, se trata de los siguientes puntos. O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de la determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear (así pues, sólo mediante la forma legal de la máxima), y entonces es ese principio ley práctica a priori y se admite la razón pura como práctica por sí. La ley entonces determina *inmediatamente* la voluntad, la acción conforme a la ley es buena *en sí misma* (*an sich selbst gut*), una voluntad cuya máxima es siempre conforme a esa ley es *absolutamente en todos los respectos buena y condición suprema de todo bien* <sup>56</sup>.

Por su carácter de bien incondicionado y condición de todos los bienes, en la *Grundlegung* Kant llama a la buena voluntad «el bien supremo» <sup>57</sup>, coincidiendo, pues, con el capítulo segundo de la Analítica. El paralelismo entre ambos lugares se pone también de manifiesto en la distinción y heterogeneidad entre dos clases de fines: la felicidad, o el bien, en el sentido de *Wohl*, que es el fin de nuestra naturaleza como seres sensibles; y lo que es en sí bueno, el bien en el sentido de *Gute*, que es el fin de nuestra naturaleza, en tanto que seres dotados de razón <sup>58</sup>. En la Dialéctica práctica, la síntesis de naturaleza y moralidad se manifestará justamente como unidad de esos dos fines heterogéneos en un nuevo concepto del bien supremo. Pero, antes, vamos a completar nuestro examen del objeto de la razón pura práctica en la Analítica.

55 Aunque también podría decirse que su función es fundamentar a priori el concepto de bien.

56 El texto continúa así: «O por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad, que presupone un objeto del placer o dolor, por consiguiente algo que *regocija* o *duele*, y la máxima de la razón de buscar el placer y evitar el dolor determina las acciones, en cuanto son buenas relativamente a nuestra inclinación, por consiguiente, sólo mediatamente (con respecto a algún otro fin, como medio para el mismo), y dichas máximas no pueden entonces nunca llamarse leyes, aunque, sin embargo, preceptos racionales prácticos. El fin mismo, el placer, que nosotros buscamos, no es en el último caso un *bien* (*ein Gutes*), sino un *Wohl*, no un concepto de la razón, sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; sólo el empleo de ese medio para ese fin, es decir, la acción (porque para ella se exige reflexión racional) se llama, sin embargo, buena (*gut*); pero no absolutamente, sino sólo en relación con nuestra sensibilidad, en consideración de su sentimiento de placer o dolor; pero la voluntad cuya máxima es así afectada, no es una voluntad pura que se dirija sólo a aquello en lo cual la razón pura puede ser práctica por sí misma» (*K.p.V.*, V, 62).

57 *Grundlegung*, IV, 396.

58 Cf. *Grundlegung*, IV, 395-396, y *K.p.V.*, V, 61-62.

## 2.2. LA OBJETIVACIÓN DEL BIEN MORAL Y LA SÍNTESIS PRÁCTICA

El problema del objeto en el capítulo segundo de la Analítica no está exento de una cierta ambigüedad. En un primer momento Kant ha definido el concepto de un objeto de la razón pura práctica como el de un efecto de la libertad y ha identificado el bien y el mal como los objetos (efectos, según la precedente definición de objeto) de la razón práctica.

Pero, en otro momento, en el mismo capítulo II, Kant desplaza los conceptos del bien y del mal, del lado de los efectos, al lado de la causalidad, es decir, de la libertad.

Ahora el bien y el mal son modos de la categoría de la causalidad, en este caso, de la causalidad por libertad: «puesto que los conceptos del bien y del mal, como consecuencias (*Folgen*)<sup>59</sup> de la determinación a priori de la voluntad, presuponen también un principio puro práctico, por consiguiente una causalidad de la razón pura, resulta que no se refieren originariamente (v. gr., como determinaciones de la unidad sintética de lo diverso de intuiciones dadas en una conciencia) a objetos (*Objekte*), como los puros conceptos del entendimiento o categorías de la razón usada teóricamente, pues ellas consideran más bien estos objetos como ya dados anteriormente, sino que son en conjunto modos de una única categoría, a saber, la de causalidad, en cuanto el fundamento de determinación de la misma consiste en la representación racional de una ley de la razón que, como ley de la libertad, se da la razón a sí misma, mostrándose así a priori como práctica»<sup>60</sup>.

Parece, entonces, que los conceptos del bien y el mal son desplazados, del lado de los efectos de la libertad, al lado de la causalidad; los conceptos del bien y el mal son «categorías de la libertad»<sup>61</sup>. ¿A qué se debe este cambio?

A mi modo de ver, ambas caracterizaciones (como efectos de la libertad y como categorías de la causalidad por libertad) podrían ser correctas. El concepto del bien es el concepto de un efecto de la libertad, en el sentido de que no es determinado por objetos dados a la voluntad antes de la ley moral, sino sólo después de ésta y por ésta. Aunque quizás habría que hablar, mejor que de efecto (*Wirkung*), de consecuencia (*Folge*), como hace Kant en el último pasaje citado. Pero, por otro lado, al haber identificado el bien con la determinación de la voluntad por la ley moral, es igualmente correcto poner el concepto de bien del lado de la causalidad, pues voluntad determinada por la ley moral y causalidad por libertad son la misma cosa. La libertad es ya desde la *K.r.V.* una de las dos

59 Nótese que ahora el término no es *Wirkung*, sino *Folgen*.

60 *K.p.V.*, V, 65.

61 *Ibid.*, 65.

clases de causalidad de lo que sucede<sup>62</sup>. Según el capítulo tercero de la *Grundlegung* y los parágrafos cuatro y cinco de la *K.p.V.*, la libertad es la causalidad según la ley moral o causalidad de la razón.

Pero me inclino a pensar que el cambio obedece además a otra razón. Como hemos señalado más arriba, en el capítulo II de la Analítica son discernibles dos momentos. El primero consiste en la fundamentación a priori del concepto de bien. El segundo consiste en la aplicación de este concepto u objetivación del mismo en el plano fenoménico (las voluntades finitas o dependientes de la sensibilidad y las acciones «como acontecimientos en el mundo de los sentidos»<sup>63</sup>). Creo que es por este segundo momento por lo que los conceptos del bien y el mal son caracterizados ahora como modos de la categoría de la causalidad o como categorías de la libertad. Se cumpliría así lo que en la Introducción a este trabajo señalamos como una especie de ley de la filosofía crítica: el primer movimiento es siempre la investigación del *a priori*, en este caso, la fundamentación *a priori* del concepto de bien; el segundo movimiento consiste en la articulación del *a priori* con lo fenoménico, es decir, en la síntesis.

Este segundo movimiento es el que puede identificarse, a mi juicio, tanto en el final de la sección primera del capítulo segundo de la Analítica, como en su sección titulada «De la típica del Juicio puro práctico».

Según el final de la sección primera, los conceptos del bien y el mal son categorías. Y, en cuanto tales, pasan a desempeñar una función formal y sintética, análoga a las categorías del entendimiento; si bien no se trata de una síntesis teórica, es decir, con vistas al conocimiento de objetos, sino de una síntesis práctica, esto es, que concierne a la determinación de la voluntad.

La función asignada a las categorías de la libertad consiste «en someter lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral o de una voluntad pura a priori»: «como las acciones, si bien *por una parte* están bajo una ley que no es ninguna ley natural sino una ley de la libertad y pertenecen, por consiguiente, a la conducta de seres inteligibles, *por otra parte*, empero, sin embargo, también como acontecimientos del mundo de los sentidos pertenecen a los fenómenos, resulta que las determinaciones de una razón práctica podrán sólo tener lugar en relación con este último<sup>64</sup>, por consiguiente, si bien según las categorías del

62 Cf. *K.r.V.*, A532/B560.

63 *K.p.V.*, V, 65.

64 En la ed. castellana de E. Miñana y M. García Morente el texto dice «en relación con esta razón», en vez de «en relación con este último», aunque en nota sustituyen la primera expresión por esta segunda (cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, o. c., p. 87). En la edición de la Academia, y también en la ed. de Weischedel, el texto alemán es «in Beziehung auf die letztere»

entendimiento<sup>65</sup>, no empero, con la intención de un uso teórico del mismo para traer lo múltiple de la *intuición* (sensible) bajo una conciencia *a priori*, sino sólo para someter lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral o de una voluntad pura *a priori*»<sup>66</sup>.

Estamos, pues, ante lo que podemos llamar una síntesis *práctica*, es decir, una síntesis al nivel de la experiencia moral misma. De lo que se trata aquí no es del uso de las categorías para el conocimiento teórico de objetos, sino de la «determinación» del «*libre albedrío*» (*freien Willkür*)<sup>67</sup> por el concepto del bien, el cual pone a la base de su aplicación la «forma de una voluntad (*Willens*) pura»<sup>68</sup>. La realidad así producida es «la intención de la voluntad» (*die Willensgesinnung*)<sup>69</sup>.

Por lo demás, el concepto de esta síntesis aparecía también en la *Grundlegung*, en el contexto de la justificación del deber categórico como una proposición sintética *a priori*: «sobre mi voluntad (*Willen*) afectada por apetitos sensibles sobreviene además la idea de esa misma voluntad (*Willens*), pero perteneciente al mundo inteligible, pura, por sí práctica, que contiene la condición suprema de la primera, según la razón; poco más o menos, como a las intuiciones del mundo sensible se añaden conceptos del entendimiento, los cuales por sí mismos no significan más que la forma de la ley en general, y así hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori*, sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza»<sup>70</sup>. También en la *Analítica práctica* compara Kant las categorías del entendimiento teórico con las categorías de la libertad<sup>71</sup>. Así pues, cabe afirmar que Kant admite la posibilidad de la síntesis al nivel de la *experiencia práctica o moral*. Otra cosa es que a nivel teórico siga siendo incomprensible y, en este sentido, contingente.

La sección «De la típica del Juicio práctico» completa la línea esbozada al final de la sección primera (o al menos está en continuidad con ella). El problema del objeto de la razón pura práctica se presenta aquí como el problema de la objetivación del concepto de bien o concreción de éste en el plano fenoméni-

(cf. *Ak.*, V, 65, y *Weischedel*, IV, 183); R. Rodríguez Aramayo lo traduce así: «en relación con los fenómenos» (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ed. de Roberto R. Aramayo, o. c., p. 150).

65 La presencia de este término sugiere que estamos ante un anticipo de la doctrina de la típica del Juicio, donde, como veremos, el entendimiento hace de facultad mediadora entre lo moral y la naturaleza sensible o fenoménica.

66 *K.p.V.*, V, 65.

67 *Ibid.*, 65.

68 *Ibid.*, 66.

69 *Ibid.*, 66.

70 *Grundlegung*, IV, 454.

71 Cf. *K.p.V.*, V, 65-66.



co. Esta sección sugiere, en consonancia con el final de la sección anterior, que el objeto práctico no es propiamente el bien; el bien es un concepto; el objeto práctico, en sentido estricto, es la objetivación del concepto de bien en el plano fenoménico.

He aquí dos razones que avalan esa interpretación.

En primer lugar, al comienzo mismo de la típica, hay un texto en el que Kant hace una distinción entre, por un lado, los conceptos del bien y el mal y, por el otro, objetos. En cambio, al comienzo del capítulo segundo, identificaba, sin más, el bien y el mal con los objetos de la razón pura práctica. Compárese, en efecto, los dos textos correspondientes. El primero es el siguiente: «Los únicos objetos (*Objekte*) de una razón práctica son ... los del *bien* y del *mal*»<sup>72</sup>. El segundo es este otro: «Los conceptos del bien y del mal determinan primero un objeto (*Objekt*) a la voluntad. Pero ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón, que, si es razón pura, determina la voluntad *a priori* en consideración de su objeto (*Gegenstandes*)»<sup>73</sup>.

En segundo lugar, y esto es lo fundamental, en esta sección pasa a primer plano el problema de la aplicación del concepto del bien, que es suprasensible, a las acciones en el mundo fenoménico o subsunción de éstas bajo el primero. Éste es el aspecto que vamos a desarrollar.

Igual que sucedía en la *K.p.V.*, la facultad implicada en la subsunción es la facultad de juzgar (o el Juicio): «si una acción posible para nosotros en la sensibilidad, es caso que cae o no bajo la regla, esto pertenece decidirlo al Juicio (*Urteilkraft*) práctico, por medio del cual, lo que se ha dicho en la regla universalmente (*in abstracto*) es aplicado *in concreto* a una acción»<sup>74</sup>.

En este punto Kant asume el planteamiento formulado en la Doctrina del Juicio de la primera *Crítica*, según la cual, para que los fenómenos puedan ser subsumidos bajo los conceptos puros del entendimiento, es necesario que los primeros sean de algún modo homogéneos con los segundos, pues subsumir un objeto bajo un concepto significa que «un objeto está contenido en un concepto»<sup>75</sup>.

Pero el Juicio práctico se enfrenta aquí con la misma dificultad con la que tropezaba el Juicio teórico<sup>76</sup>: la heterogeneidad entre los elementos de los cua-

72 *Ibid.*, 58.

73 *Ibid.*, 67.

74 *Ibid.*, 67.

75 *K.r.V.*, A137/B176.

76 En la doctrina del Juicio de la primera *Crítica* se trataba de la subsunción de las intuiciones empíricas o los fenómenos bajo las categorías del entendimiento o aplicación de éstas a las primeras. La dificultad que había que resolver era la heterogeneidad entre ambos componentes de la pretendida síntesis: «Comparados con las intuiciones empíricas (e incluso con todas las sensi-

les se pretende ahora su síntesis; en el caso del Juicio práctico, la heterogeneidad entre la legalidad de las acciones, como acontecimientos en el mundo de los sentidos, y la legalidad que está a la base del concepto del bien moral: «una regla práctica de la razón pura *primeramente*, como *práctica*, se refiere a la existencia de un objeto, y *segundo*, como *regla práctica* de la razón pura, lleva consigo necesidad, en consideración de la existencia del objeto, siendo, por tanto, ley práctica, y no por cierto ley de la naturaleza, por medio de fundamentos de determinación empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual debe ser la voluntad determinable independientemente de todo lo empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de la forma de ésta), mientras que todos los casos que ocurren para acciones posibles no pueden ser más que empíricos, es decir, pertenecientes a la experiencia y a la naturaleza»<sup>77</sup>.

El concepto del bien está bajo la ley moral. Esta ley no prescribe a la voluntad más que la mera forma legisladora de sus máximas. Pero, según el párrafo cinco de la Analítica práctica, la representación de esta forma es «distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos de la naturaleza según la ley de la causalidad, porque en estos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos»<sup>78</sup>. La ley moral no pertenece a los fenómenos; es independiente de la ley natural de los fenómenos y, por tanto, es una ley de la libertad<sup>79</sup>. En tanto que determinado por esta ley, el bien moral es «suprasensible»<sup>80</sup>. Las acciones, en cambio, como acontecimientos en el mundo de los sentidos, están sometidas a la causalidad mecánica, según la cual el fundamento determinante (la causa) de un fenómeno es siempre otro fenómeno.

Pero si, como se dice en la Analítica teórica, la subsunción de un objeto bajo un concepto exige que el primero sea de algún modo homogéneo con el segundo, entonces parece que no es teóricamente posible la objetivación del bien moral en el mundo sensible; o más literalmente, la presentación (*Darstellung*) en concreto del bien moral: «Parece absurdo —escribe Kant— querer encontrar en el mundo sensible un caso que, debiendo estar siempre, como caso en el mundo sensible, sólo bajo la ley de la naturaleza, permita, sin embargo, aplicarle una ley de la libertad, y al cual pueda ser aplicada la idea supra-

bles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguiendo, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuita por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno» (cf. *K.r.V.*, A137-138/B176-177).

77 *K.p.V.*, V, 67-68.

78 *Ibid.*, 28-29.

79 Cf. *ibid.*, 28-29.

80 *Ibid.*, 68.

sensible del bien moral, que debe (*soll*) ser expuesta (*dargestellt*) en él in concreto»<sup>81</sup>. Así pues, se plantea una vez más el problema de la imposibilidad teórica de los efectos de la libertad, como fenómenos en el mundo de los sentidos; dichos efectos son teóricamente incomprensibles. Y como veremos, también una vez más, Kant dejará sin resolver la posibilidad de la síntesis al nivel teórico y admitirá, en cambio, dicha síntesis, al nivel práctico o de experiencia moral.

En la *Crítica de la razón pura* la exigida congruencia entre las intuiciones empíricas y los conceptos puros del entendimiento se resolvió mediante el esquematismo de la imaginación trascendental. La condición formal bajo la cual intuimos algo es el tiempo; gracias a esta forma a priori del sentido interno las intuiciones empíricas comportan una estructura que las hace congruentes con las categorías; los esquemas son «determinaciones del tiempo»<sup>82</sup>, que indican al Juicio las «condiciones bajo las cuales pueden darse objetos concordantes» con los objetos del entendimiento<sup>83</sup>; las intuiciones empíricas son «dadas a priori (como esquemas)»<sup>84</sup> a las categorías del entendimiento. El procedimiento de la imaginación consiste en «exponer (*darzustellen*) a priori a los sentidos el concepto puro del entendimiento»<sup>85</sup>.

El problema es que el bien moral «es algo suprasensible» (pues está determinado por la ley moral, que es una ley de la libertad); «para él, por lo tanto, no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente»<sup>86</sup>. De manera que la solución del esquematismo no sirve para el Juicio práctico: «bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente) y, por lo tanto, también bajo el concepto de bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente, ningún esquema para su aplicación *in concreto*»<sup>87</sup>.

En el caso del Juicio práctico, la mediación entre lo empírico y lo moral no es la imaginación con sus esquemas, sino el *entendimiento* con lo que Kant llama «el tipo de la ley moral», esto es, la mera forma de la ley: «la ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (*Verstand*) (no la imaginación —*Einbildungskraft*—), el cual puede poner para el Juicio, debajo de una idea de la razón, no un *esquema* de la sensibilidad, sino una ley, pero sin embargo, una ley tal que puede ser expuesta (*dargestellt*) *in concreto* en objetos de los senti-

81 *Ibid.*, 68.

82 *K.r.V.*, B 185.

83 *Ibid.*, A136/B175.

84 *K.p.V.*, V, 68.

85 *Ibid.*, 69.

86 *Ibid.*, 68.

87 *Ibid.*, 69.

dos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el tipo (*Typus*) de la ley moral»<sup>88</sup>.

El que Kant traiga aquí al entendimiento como facultad mediadora entre lo empírico y lo moral se explica porque, según la *K.r.V.*, «el entendimiento es la fuente de las leyes de la naturaleza»<sup>89</sup>, «en cuanto *natura formaliter spectata*»<sup>90</sup>, es decir, según la forma. Por eso, por mediación del entendimiento, la forma de la ley «puede ser expuesta *in concreto*» en las acciones como objetos de los sentidos, pues la forma de la ley es común a las leyes de la naturaleza y a la ley moral: «las leyes, como tales y en cuanto leyes, son idénticas, tomen de donde quieran sus motivos de determinación»<sup>91</sup>.

Dicha forma común (por tanto, lo que sirve de tipo) es la universalidad<sup>92</sup>. La típica del Juicio consiste en hacer de ella el criterio según el cual juzgar la moralidad de las acciones: «La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas ... Si la máxima de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es imposible moralmente»<sup>93</sup>.

De este modo, aunque el bien moral sea algo suprasensible, es posible su aplicación a acciones fenoménicas; basta con hacer de la forma de una ley de la naturaleza el tipo de una ley moral; y como la forma de una ley de la naturaleza descansa en el entendimiento, todo el mundo puede juzgar moralmente, es decir, aplicar el concepto suprasensible del bien moral a las acciones fenoménicas: «Así juzga hasta el entendimiento más vulgar; pues la *ley de la naturaleza* se halla siempre a la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. Él tiene, pues, esa ley siempre a mano, sólo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad hace de aquella *ley de la naturaleza* sólo el tipo de una *ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de

88 *Ibid.*, 69.

89 *K.r.V.*, A127.

90 *Ibid.*, B165. Creo que hay una alusión implícita a esta condición del entendimiento en estas palabras de la Analítica práctica: «como esta razón (la razón pura práctica) está autorizada y obligada a usar la naturaleza (según las formas puras del entendimiento de la misma) como tipo del Juicio...» (*K.p.V.*, V, 70).

91 *K.p.V.*, V, 70.

92 Cf. *ibid.*, 70-71.

93 *Ibid.*, 69-70.

lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación»<sup>94</sup>.

### 2.3. POSIBILIDAD MORAL Y POSIBILIDAD FÍSICA

La típica del Juicio es la respuesta de la Analítica práctica a las dificultades con las que tropezaba el Juicio práctico, «que descansan en que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza»<sup>95</sup>. La doctrina de la típica hace posible el Juicio práctico, es decir, la aplicación del concepto suprasensible del bien moral a las acciones fenoménicas.

Ahora bien, ¿qué se resuelve con ello y qué se deja sin resolver? Una lectura atenta de los textos revela que la solución de la típica se limita al ámbito estricto de la intención; resuelve el problema de la síntesis al nivel de la experiencia moral. Pero deja sin resolver la posibilidad teórica de las consecuencias o los afectos fenoménicos de la intención. El problema de cómo sea teóricamente posible que una causalidad libre surta sus efectos en el mundo sensible o cómo sean teóricamente posibles efectos de la libertad, como fenómenos en el mundo de los sentidos, sigue siendo un problema pendiente<sup>96</sup>.

Creo que éste es el diagnóstico que puede extraerse de los textos mismos.

En primer lugar, aunque Kant planteó las dificultades del Juicio en relación con las «acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza»<sup>97</sup>, lo cierto es que al

<sup>94</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>96</sup> Aquí sigue estorbando, por así decir, la legalidad de la naturaleza; pero, no desde el punto de vista de la forma, es decir, la universalidad, sino desde el punto de vista de la clase de legalidad, el mecanismo natural. En este sentido lleva razón Y. Yovel al advertir que la similitud formal entre los dominios de la naturaleza y la libertad, puesta de relieve por la típica, es decir, la mera forma de la ley, como mediación entre lo empírico y lo moral, es totalmente insuficiente: una ley de la naturaleza puede oponerse en su contenido concreto, incluso aunque cada una de ellas sea universal y necesaria en su dominio. La típica —dice, citando *Experience and Its Systematisation* de N. Rotensreich— ofrece sólo una correspondencia minimal, una estructura formal común, pero no garantiza la proximidad material de naturaleza sensible y moralidad (cf. Y. Yovel, «Kant et la philosophie de l'histoire», o. c., p. 78; p. 101, n. 1). En mi opinión, el esquematismo de la típica sólo garantiza la posibilidad de la síntesis al nivel de la intención o de la experiencia moral; Kant mismo distingue, como veremos, entre posibilidad moral y posibilidad física del objeto de la razón pura práctica.

<sup>97</sup> *K.p.V.*, 68. Recuérdese que la dificultad radicaba en la aplicación del concepto suprasensible del bien moral, o lo que es lo mismo, la aplicación de la ley de la cual deriva éste, la ley moral, que es una ley de la libertad, a las acciones fenoménicas.

formular la solución a dichas dificultades, opera un desplazamiento del plano fenoménico de las acciones al plano de la intención o determinación de la voluntad; es decir, Kant desvía su solución hacia el plano de la intención y remite (o aplaza, si se tiene en cuenta desarrollos ulteriores de la filosofía crítica, especialmente la *Crítica del Juicio*; pero también la misma Dialéctica de la *K.p.V.*, como veremos) el otro problema al ámbito del conocimiento teórico de la naturaleza.

La mencionada desviación puede apreciarse, a mi modo de ver, en el texto de la típica, en el que Kant empieza a formular la solución a las dificultades del Juicio práctico: «Pero aquí vuelve a abrirse de nuevo una perspectiva favorable para el Juicio puro práctico. En la subsunción de una acción, posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*, no se trata de la posibilidad de la acción como un suceso en el mundo de los sentidos; pues esa posibilidad pertenece, para el juicio del uso teórico, a la razón, según la ley de la causalidad, concepto racional puro para el cual ella tiene un *esquema* en la intuición sensible. La causalidad física, o la condición bajo la cual ésta tiene lugar, pertenece a los conceptos de la naturaleza, cuyo esquema lo bosqueja la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso, según las leyes, sino del esquema (si esta palabra es aquí adecuada) de una ley misma; porque la *determinación de la voluntad* (no la acción en relación con su éxito) sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de la causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural»<sup>98</sup>.

Realmente no deja de ser inquietante que en el capítulo segundo de la Analítica se plantee el problema de la objetivación de lo moral en lo sensible o lo fenoménico (las acciones como acontecimientos en el mundo de los sentidos) y no se avance más allá de la intención. Esto mismo sucedía también en la sección de la Deducción del capítulo primero.

Si nos atenemos a los textos de uno y otro lugar, la restricción del alcance de los conceptos morales al ámbito de la intención se justifica desde el punto de vista de la distinción entre conocimiento teórico y conocimiento práctico y desde el punto de vista de lo que, según Kant, compete propiamente a uno y a otro. Tanto en la sección de la Deducción, como en el capítulo segundo, Kant deja constancia de la relación de la razón práctica y de la ley moral a objetos. Pero luego desdobra el problema del objeto en dos aspectos, de los cuales sólo uno de ellos es competencia de una crítica de la razón práctica.

En la sección de la Deducción los dos aspectos del objeto son: a) cómo la razón pura puede ser el fundamento de objetos; aquí el problema es cómo

<sup>98</sup> *Ibid.*, 68-69.

la razón pura puede determinar inmediatamente a la voluntad; y b) cómo son posibles los objetos mismos; en este caso, el problema es el de su realidad en la experiencia. De estos dos problemas, sólo el primero compete a una crítica de la razón práctica; el segundo, en cambio, no compete a ésta, sino al conocimiento teórico de la naturaleza <sup>99</sup>.

Pues bien, esos dos aspectos del objeto práctico, su fundamento, por un lado, y su realidad en la experiencia, por el otro, se corresponden con otra distinción que hace Kant al comienzo del capítulo II de la Analítica: la posibilidad moral de la acción «enderezada a la existencia de un objeto», por una parte, y la realidad de éste o su posibilidad física, por la otra. Lo primero depende sólo de la intención, del «querer»; y consiste en que la acción sea determinada por la ley *a priori*. Lo segundo, en cambio, depende también de «nuestra facultad física». Pero sobre esto último «tiene que juzgar la experiencia», es decir, que no incumbe al conocimiento práctico sino al conocimiento de la naturaleza <sup>100</sup>.

99 «El segundo problema, como perteneciente a la crítica de la razón práctica, no exige explicación alguna de cómo los objetos de la facultad de desear son posibles, pues esto, como problema del conocimiento teórico de la naturaleza, queda abandonado a la crítica de la razón especulativa, sino sólo de cómo puede determinar la razón la máxima de la voluntad, si ello acontece sólo mediante representaciones empíricas como fundamentos de determinación, o si también la razón pura es práctica y ley de un orden natural posible, no empíricamente cognoscible» (*ibid.*, 45). Nos hemos ocupado de estos textos y otros afines al mismo en nuestro artículo «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», o. c., pp. 97-100. Con el texto citado hace juego otro del capítulo segundo, situado hacia el final de la sección que precede a la de la típica. He aquí un extracto del mismo: las categorías de la libertad (es decir, los conceptos del bien y del mal), a diferencia de las categorías de la naturaleza, «van a la determinación de un *libre albedrío*». En los preceptos de la razón pura práctica «se trata sólo de la *determinación de la voluntad* y no de las condiciones de la naturaleza (de la facultad práctica) para la *ejecución de su propósito*». Los conceptos prácticos no necesitan de «intuiciones para adquirir significación, y ello por este notable motivo, que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren (la intención de la voluntad), la cual no es cosa de conceptos teóricos» (*ibid.*, 66).

100 Transcribo en esta nota el texto completo: «Por concepto de un objeto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal, significa, pues, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado, y el juicio de si algo es o no un objeto de la razón *pura* práctica, es sólo la distinción de la posibilidad de querer (*wollen*) la acción por la cual, si *tuviéramos la facultad (Vermögen) para ello* (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia), un cierto objeto sería realizado (*wiklich*). Si el objeto es admitido como fundamento de determinación de nuestra facultad de desear, la *posibilidad física* de ese objeto por medio del uso libre de nuestras fuerzas tiene que preceder al juicio de si es un objeto de la razón práctica o no. Por el contrario, si la ley *a priori* puede ser considerada como el fundamento de determinación de la acción, y por tanto, esta acción puede ser considerada como determinada por la razón pura práctica, entonces el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica, es totalmente independiente de la comparación con *nuestra facultad (Vermögen) física*, y la cues-

En la sección de la Deducción del capítulo primero aparecía el mismo condicionante respecto de la realidad de los objetos del querer: «Si la causalidad de la voluntad es o no suficiente para la realidad (*Wirklichkeit*) de los objetos»<sup>101</sup>.

¿Cómo debe interpretarse el mencionado condicionante («si la causalidad de la voluntad fuera suficiente «para la realidad de los objetos»)? En mi opinión, del siguiente modo. Aquí la causalidad de la voluntad es la causalidad *libre*<sup>102</sup>. Y lo que queda sin resolver es la realidad del efecto u objeto de dicha causalidad libre<sup>103</sup>. Por tanto, el condicionante «si la causalidad de la voluntad» fuera suficiente «para la realidad de los objetos», debe querer decir: si fuera teóricamente posible que una causa libre surtiera sus efectos en el mundo fenoménico<sup>104</sup>. Pero

tión es tan sólo la de si nosotros tenemos derecho (*dürfen*) a querer (*wollen*) una acción enderezada a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por consiguiente, tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción; pues entonces no es el objeto, sino la ley de la voluntad el fundamento de determinación de la acción» (*ibid.*, 57-58). Las cursivas de las expresiones «si tuviéramos la facultad para ello» y «nuestra facultad física» son mías.

Hemos citado este largo texto para documentar la distinción entre la posibilidad moral y la posibilidad física del objeto de la razón pura práctica; pero el texto puede interpretarse también en el sentido de la revolución copernicana que opera Kant en el concepto de un objeto de la razón pura práctica: lo que decide si algo es o no un objeto de la razón pura práctica no es la posibilidad física del objeto, sino la posibilidad moral del mismo, la cual se juega en la intención; o como dice Kant aquí, en el «querer», es decir, en el terreno de los fundamentos de determinación de la voluntad. Esto es otra forma de expresar la idea central de la revolución copernicana, expuesta por nosotros más atrás: el objeto de la razón pura práctica no es un objeto dado a la voluntad antes de la ley moral, sino que es consecuencia de ésta; no son objetos dados a la voluntad los que determinan la ley moral, sino ésta la que hace posible el objeto de la razón pura práctica.

101 «Si la causalidad de la voluntad es o no suficiente para la realidad de los objetos, se deja el juzgarlo a los principios teóricos de la razón, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición, por tanto, no constituye momento alguno en el problema práctico. Solo se trata de la determinación de la voluntad y del fundamento de determinación de la máxima de la voluntad, como voluntad libre, más no del éxito. Pues con tal que la *voluntad* sea conforme a la ley para la razón práctica, puede ser lo que quiera de la *facultad* (*Vermögen*) de la voluntad en la ejecución; de las máximas de la legislación de una naturaleza posible puede ésta surgir realmente o no, de ello no se preocupa la crítica, que investiga si y cómo la razón pura puede ser práctica, es decir, inmediatamente determinante de la voluntad» (*ibid.*, 45-46).

102 Nótese que en el último texto citado Kant escribe «voluntad libre». Por otro lado, según la interpretación que vamos a exponer, la frase que sigue a «voluntad libre» («mas no del éxito») debería decir: «mas no del éxito de ésta».

103 Es importante recordar la noción de objeto del comienzo del capítulo segundo: «por concepto de un objeto de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad» (*ibid.*, 57).

104 En este momento creo que esta interpretación es más adecuada que la expuesta por mí misma en el artículo «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», o. c., p. 100. Aunque la presente interpretación no excluye la primera.



en este punto topamos, como ya sabemos, con el mecanismo científico, que es el hilo conductor de la ciencia de la naturaleza, según la primera *Crítica*.

La Analítica práctica deja pendiente el problema, declarando que su solución no es competencia suya. Pero el que no sea competencia de la filosofía práctica, no significa que no tenga que ser abordado por la filosofía crítica. Kant debió pensar así; pues, de lo contrario, no tendría sentido la exigencia de la tercera *Crítica* de una conformidad a fin de la naturaleza.

En todo caso, es desde el problema que la Analítica deja pendiente, sobre todo según su formulación en la sección de la Deducción, desde donde cobra sentido el intento de la *Crítica del Juicio* de ampliar la legalidad mecánica de la naturaleza con el concepto de una causalidad final de la misma.

Comentando el papel asignado por Kant a la *Crítica del Juicio*, Vleeschauer escribe que, desde el punto de vista de esta tercera *Crítica*, la ciencia, si bien no permite una causalidad libre, al menos tiene que reconocer que la idea de una causa libre no es contradictoria y que, por lo tanto, no es lógicamente imposible que una causalidad libre pueda surtir (*sortir*) sus efectos en el orden fenoménico <sup>105</sup>.

### 3. LA SÍNTESES EN LA DIALÉCTICA

En la *Dialéctica de la razón pura práctica* encontramos una expresión diferente de la síntesis de lo moral y lo sensible. Dicha síntesis se manifiesta ahora como la reunificación de la moralidad con el principio sensible de la felicidad <sup>106</sup>. La felicidad se reunifica con la moralidad en el concepto del supremo bien. Igual que estamos ante una nueva manifestación de la síntesis de lo moral y lo sensible, nos hallamos ante una nueva noción del bien supremo <sup>107</sup>.

Por otro lado, este nuevo concepto del bien supremo se desenvuelve en un doble nivel: un nivel descriptivo y un nivel imperativo; y en este segundo, coincide con el bien supremo de la Analítica.

105 J. Vleeschauer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, o. c., p. 368.

106 En la Analítica la felicidad aparecía como un principio sensible y en la Dialéctica sigue siendo un principio sensible (cf., por ejemplo, *K.p.V.*, V, 120).

107 Sobre las distintas definiciones del supremo bien en Kant, vid. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, o. c., pp. 46 ss.; también G. Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant», o. c., pp. 124-128.

### 3.1. EL SUPREMO BIEN COMO SÍNTESIS DE MORALIDAD Y FELICIDAD

En la Dialéctica práctica la reunificación de la moralidad con la felicidad, o lo que es lo mismo, el paso del bien moral (de la Analítica), al bien supremo (de la Dialéctica) obedece a más de un motivo.

En primer lugar, al principio de la totalización de la razón, que es común a los usos teórico y práctico de la misma <sup>108</sup>: «La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico ... exige la absoluta totalidad (*Totalität*) de las condiciones para un condicionado dado» <sup>109</sup>.

El concepto del supremo bien en la Dialéctica es algo más que el concepto de un incondicionado; el incondicionado práctico se había ganado ya en la Analítica; el Supremo bien de la Dialéctica designa la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica; y dicha totalidad incondicionada se compone del incondicionado práctico, que es el bien moral, y del condicionado práctico (condicionado, porque, según la Analítica, descansa en las necesidades e inclinaciones sensibles), que es el principio sensible de la felicidad <sup>110</sup>. Lo que define el término «supremo» del concepto del supremo bien de la Dialéctica no es su carácter de incondicionado, que ya lo era el bien moral de la Analítica <sup>111</sup>, sino su carácter de «todo» (*Ganze*) <sup>112</sup> o «completo» (*Ganze*) <sup>113</sup>. Lo supremo, en este sentido, es la unión de la moralidad, como lo incondicionado, con la felicidad proporcionada a esa moralidad <sup>114</sup>.

108 Recordemos que el principio de la totalización hacía también acto de presencia en la formulación del bien supremo de la sección de la Deducción del cap. I de la Analítica práctica.

109 *K.p.V.*, V, 107.

110 «(La razón) busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada (*unbedingte Totalität*) del objeto de la razón pura práctica, bajo el nombre del supremo bien (*höchsten Guts*)» (*ibid.*, 108).

111 Que consiste en que la voluntad sea inmediatamente determinada por la ley. Del bien moral, así entendido, se dice, en efecto, en la Analítica que es «condición suprema de todo bien» (*ibid.*, 62); y en la *Grundlegung* que es «el bien supremo (*höchste*) e incondicionado» (*Grundlegung*, IV, 401).

112 «Lo supremo (*das Höchste*) puede significar lo más elevado (*das Oberste*) (*supremum*) o también lo acabado (*das Vollendete*) (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que es ella misma incondicionada (*unbedingt*), es decir, que no está sometida a ninguna otra (*originarium*); lo segundo es aquel todo (*Ganze*) que no es una parte de un todo mayor de la misma clase (*perfectissimum*)» (*K.p.V.*, V, 110).

113 *Vid.* el texto de la nota que sigue a ésta.

114 «... en cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en pro-

Al principio de la totalización se suma un segundo motivo, quizá el más importante, que es la consideración de la condición finita del agente moral; o, si se prefiere, la consideración del objeto de la razón práctica, como objeto del agente moral finito: «Que la virtud (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de nuestra busca de la felicidad; que ella sea, por tanto, el bien más *elevado (oberste)*, ha sido mostrado en la analítica. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado (*das ganze und vollendete Gut*) como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad*»<sup>115</sup>.

En efecto, Kant había sostenido, tanto en la *Grundlegung*, como en la Analítica de la segunda *Crítica*, que la felicidad es un fin necesario del ser racional finito. En la *Grundlegung* escribe que la felicidad no es uno de esos fines «posibles», que los hombres «pueden tener», sino un fin «real» (*wirklich*), que podemos suponer de seguro y a priori en todo hombre, porque pertenece a su esencia (*Wesen*)»<sup>116</sup>. Y, según la Analítica práctica, «ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito»<sup>117</sup>. Con esos textos hace juego este otro de la Dialéctica: «tener necesidad de la felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo el poder»<sup>118</sup>. Así pues, excluida en el plano de la fundamentación de la moralidad, la felicidad es recuperada en el plano de los fines del agente moral finito.

En realidad, la exclusión de la felicidad en el sentido indicado nunca significó para Kant su eliminación; por ejemplo, en la «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», después de escribir que «la distinción entre la *doctrina de la felicidad* y la *doctrina de la moralidad* ... es, en la analítica de la razón pura práctica, la primera y más importante ocupación a que está obligada»<sup>119</sup>, introduce esta matización: «Pero esta *distinción* del principio de la felicidad del de la moralidad, no es por eso inmediatamente *oposición* de ambos, y la razón pura práctica no quiere que se deba *renunciar* a las pretensiones a la felicidad, sino sólo que, en tratándose del deber, *no se las tenga en*

porción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el supremo bien de un mundo posible, significa esto el completo (*Ganze*), el acabado bien» (*ibid.*, 110-111).

115 *Ibid.*, 110.

116 *Grundlegung*, IV, 415, 416.

117 *K.r.V.*, V, 25.

118 *Ibid.*, 110.

119 *Ibid.*, 92.

*cuenta*»<sup>120</sup>. A ello podemos añadir que, si en el plano de la fundamentación del deber, la exclusión de la felicidad es total; en el plano de la realización del mismo, la felicidad no es excluida totalmente, sino que «hasta puede, en cierto aspecto, ser deber el cuidar de su felicidad, en parte porque ella (ya que a ella pertenece habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, en parte porque la carencia de la misma (por ejemplo, la pobreza) encierra tentaciones de infringir el deber»<sup>121</sup>.

En algunos pasajes de la Analítica y, sobre todo, en el Prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, aparece además otro motivo, que siguiendo a Y. Yovel, podemos denominar «la necesidad del fin»<sup>122</sup>. Según la Analítica, «es innegable que todo querer (*Wollen*) ha de tener un objeto, por consiguiente, una materia»<sup>123</sup>. Pero es en *La religión* donde Kant se expresa más extensamente acerca de la necesidad del fin; este motivo aparece también en la forma de una *correspondencia entre las intenciones y los efectos o consecuencias* de las mismas.

Así, después de escribir que «la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío (*Willkür*), esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla<sup>124</sup>, sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines»<sup>125</sup>, añade que «aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes. Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un

120 *Ibid.*, 93.

121 *Ibid.*, 93.

122 Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire, o. c.*, p. 40.

123 *K.p.V.*, V, 34. Naturalmente el texto de la Analítica sigue así: «pero ésta no es por eso precisamente el fundamento de determinación y la condición de la máxima, pues si lo es, no se deja exponer en forma universalmente legisladora ... la materia de la máxima puede quedar, pero no debe ser la condición de la misma, porque entonces la máxima no serviría de ley. Así pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para añadir esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla» (*ibid.*, 34). Sin duda, este texto de la Analítica constituye una anticipación del modo como la felicidad se integra con la moralidad en el supremo bien de la Dialéctica.

124 En otras ocasiones, Kant sí parece admitir la influencia del fin para la ejecución (ejecución, no fundamentación) del deber.

125 *Die Rel.*, VI, 3-4.

fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe cómo pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse»<sup>126</sup>. E insistiendo en el argumento de la correspondencia entre las intenciones y sus consecuencias, prosigue: «Así, para la Moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante. De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué —incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder— podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello»<sup>127</sup>.

El fin es aquí el «bien supremo», que descriptivamente coincide con el bien supremo de la Dialéctica práctica; según *Die Rel.*, «un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber)»<sup>128</sup>; así pues, el bien supremo como unidad de la moralidad, como condición, con la felicidad proporcionada a la primera.

### 3.2. LA IMPOSIBILIDAD TEÓRICA DE LA SÍNTESIS: DE CAUSAS LIBRES, EFECTOS SENSIBLES

Si nos atenemos al nivel descriptivo del supremo bien de la Dialéctica, entonces hay que decir que el núcleo problemático de ésta radica en la imposibilidad de unir moralidad y felicidad.

En contra de los estoicos y los epicúreos, Kant se niega a aceptar que virtud y felicidad sean conceptos reducibles entre sí. Ni la virtud consiste en la búsqueda racional de la propia felicidad (esto no sería razón pura práctica, sino sólo razón técnica y los imperativos basados en ello serían siempre imperativos hipotéticos) ni la felicidad consiste en una conciencia de la virtud (esto segundo sería en todo caso sentimiento moral). Virtud y felicidad son dos elementos específicamente distintos el uno del otro. Por esta razón, la unión de virtud y felicidad en el concepto del supremo bien no puede ser analítica, según el principio de identidad. El enlace entre esos dos elementos del supremo bien sólo puede

<sup>126</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 5.

ser sintética, según la ley de causalidad; de modo que uno de ellos, como causa, produzca algo distinto, como su efecto <sup>129</sup>.

Pero en este punto la filosofía práctica topa con dos obstáculos. Por un lado, con el abismo establecido por la Analítica práctica entre felicidad y moralidad, como lo sensible y lo suprasensible, respectivamente; por otro lado, con el mecanismo científico, procedente de la Analítica de la primera *Crítica*.

Según la Analítica práctica, la felicidad se funda en principios empíricos; en cambio, en la moralidad «no hay ni la menor intervención de los mismos» <sup>130</sup>; ésta se funda exclusivamente en la forma de la ley. Por tanto, que el apetito de la felicidad, que es un principio empírico, sea la causa de la moralidad «es absolutamente imposible» <sup>131</sup>. Pero que la virtud sea la causa eficiente de la felicidad «es también imposible» <sup>132</sup>, porque, según el mecanismo científico de la Analítica teórica, todos los efectos en el mundo sensible se rigen por causas igualmente sensibles <sup>133</sup>; la virtud, en cambio, es una causa libre y como tal, suprasensible. Kant no expresa exactamente así la razón de la imposibilidad de esta segunda alternativa, pero su razonamiento no es más que la extensión del mecanismo científico al campo práctico de la acción humana: «lo segundo (que la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad) es también imposible, porque todo enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales <sup>134</sup> de la voluntad sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en el mundo» <sup>135</sup>. Por tanto, el problema que plantea la segunda alternativa es el de la imposibilidad teórica de efectos sensibles (la felicidad) a partir de causas libres (la virtud).

En el enlace sintético de virtud y felicidad, como enlace de la causa con el efecto, en el concepto del supremo bien, se origina así una antinomia. Ni la felicidad puede ser la causa de la virtud ni la virtud puede ser la causa de la felicidad.

129 «como este enlace dado (en el supremo bien) no puede ser analítico... tiene que ser pensado sintéticamente y como enlace de la causa con el efecto, porque concierne a un bien práctico, es decir, que es posible por la acción» (*K.p.V.*, 113).

130 *Ibid.*, 92.

131 *Ibid.*, 113.

132 *Ibid.*, 113.

133 Cf. *K.r.V.*, A542/B570-A543/B571.

134 Que significa causalidad libre y suprasensible.

135 *K.p.V.*, V, 113-114.

En su solución a la antinomia, Kant se reafirma en cuanto a la imposibilidad de la primera de las dos proposiciones: «La primera de las dos proposiciones, a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, es *absolutamente falsa*»<sup>136</sup>. En cambio, la segunda de las dos proposiciones, «que la disposición virtuosa produzca necesariamente felicidad»<sup>137</sup>, no es falsa en todos los sentidos. Es falsa desde el punto de vista de la causalidad del mundo sensible; por tanto, es falsa, si se considera que la existencia en el mundo sensible es el único modo de existencia posible del ser racional finito.

Ahora bien, según la Analítica práctica, la ley moral es una ley de causalidad por libertad, que, una vez admitida, traslada al ser racional a un orden inteligible de cosas<sup>138</sup>. Es esta posición, ganada en la Analítica, y antes en el capítulo III de la *Grundlegung*, de la doble pertenencia del ser racional finito al orden sensible y al orden inteligible, lo que permite a Kant formular una solución a la antinomia de la razón pura práctica<sup>139</sup>: «como no sólo estoy facultado para pensar mi existencia también como noúmeno en un mundo del entendimiento, sino que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad (en el mundo sensible), no es, pues, imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible»<sup>140</sup>.

Está claro, entonces, que el problema es el de la imposibilidad teórica de efectos sensibles (la felicidad) a partir de causas libres (la moralidad), y que dicho problema es planteado debido al mecanismo científico<sup>141</sup>; la naturaleza es ciega

136 *Ibid.*, 113.

137 *Ibid.*, 113.

138 «(Por la ley moral) la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce, como las otras causas eficientes, necesariamente sometido a las leyes de la causalidad, en lo práctico, en cambio, al mismo tiempo, tiene por otro lado, a saber, como ser en sí mismo, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas» (*ibid.*, 42)

139 Al comienzo de la sección sobre la «Solución crítica de la antinomia de la razón pura práctica», Kant llama la atención acerca de la semejanza entre la antinomia de la razón práctica y la antinomia de la razón teórica entre necesidad natural y libertad. Creo que la semejanza hace referencia, más que a las proposiciones en litigio, a la solución del conflicto: en uno y otro caso, la solución de la antinomia es posible gracias a la ampliación del orden sensible con un orden inteligible de cosas. Sobre la solución de la Dialéctica de la Crítica teórica, cf. *K.r.V.*, A491/B561-A559/B587.

140 *K.p.V.*, V, 114-115.

141 «según un curso meramente natural en el mundo, no es de esperar y hasta hay que considerar imposible la felicidad exactamente adecuada al valor moral» (*ibid.*, 145).

para la causalidad moral. La solución a la antinomia consiste justamente en hacer concebible la posibilidad teórica de un enlace tal.

Por eso, en la Dialéctica práctica el postulado de la existencia de Dios, que es la mediación a la cual se refiere Kant en un texto citado hace poco, no es sino el *postulado de la armonía de las leyes de la naturaleza con las leyes de la libertad* o «concordancia del reino de la naturaleza con el reino de la moralidad»<sup>142</sup>.

El problema de la síntesis de la naturaleza y la libertad está, pues, en la naturaleza; y los postulados de la razón práctica, aunque exigencias de esta razón, son, efectivamente, proposiciones teóricas, que conciernen a la constitución de las cosas<sup>143</sup>. En este sentido, es decir, en tanto que proposiciones teóricas, los postulados representan seguramente el ámbito al que Kant remitía la solución de la posibilidad de los objetos del querer en la sección de la Deducción del capítulo primero de la Analítica.

### 3.3. EL NIVEL IMPERATIVO DEL SUPREMO BIEN. LA SÍNTESIS COMO DEBER

Hasta ahora nos hemos centrado en el nivel descriptivo del supremo bien. Pero por encima del nivel descriptivo destaca el nivel imperativo del mismo.

Con la doctrina del supremo bien<sup>144</sup>, la ética kantiana añade a su primer momento formal un segundo momento material<sup>145</sup>, pues la ley moral «ordena» (*gebietet*)<sup>146</sup> la realización de un objeto, el supremo bien. El bien supremo no es sólo un fin, en el sentido de una aspiración necesaria del ser racional finito, sino un *fin*, cuya realización es «deber» (*Pflicht*)<sup>147</sup>.

Este momento material no anula el momento formal; en realidad, el momento material sólo es tolerado en la medida en que supone e incluye el momento formal, como condición. Por eso Kant es muy cauteloso en la constitución del momento material de su ética.

Así, en un primer paso, presenta el bien supremo sólo como objeto; siendo el fundamento de determinación de la voluntad, exclusivamente la ley for-

142 *Ibid.*, 145-146. Ver, en estas mismas páginas, las precisiones que hace Kant sobre la imposibilidad teórica de la conexión de naturaleza y moralidad.

143 Cf. *ibid.*, 122, 142-143.

144 No sólo del supremo bien en la versión de la Dialéctica, sino también del supremo bien en su versión de la Analítica, según defendimos más atrás.

145 Estamos de acuerdo con la ya citada tesis de Y. Yovel y G. Vilar en este sentido.

146 *K.p.V.*, V, 114.

147 *Ibid.*, 125; 142.



mal; sólo en un segundo paso, se decide a presentar la realización del bien supremo como el fundamento de determinación de la voluntad. Al primer paso corresponde el siguiente texto: «aunque el supremo bien sea todo el *objeto* de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no por eso se le puede considerar como el *fundamento de determinación* de la misma, y la ley moral tiene sola que ser considerada el fundamento para proponerse como objeto aquel supremo bien y su realización o prosecución»<sup>148</sup>. Al segundo paso corresponde este otro texto: «pero es fácil comprender que si en el concepto del bien supremo está ya incluida la ley moral como condición suma, entonces el supremo bien, no sólo es *objeto*, sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo, posible por nuestra razón práctica, es al mismo tiempo el *fundamento de determinación* de la voluntad pura, porque, entonces, en realidad, la ley moral ya incluida en este concepto y pensada con él y no algún otro objeto, determina la voluntad, según el principio de autonomía»<sup>149</sup>.

Está claro que la ley moral es formal, pero no es vacía. Es formal porque prescribe la mera universalidad de las máximas, independientemente de todo objeto de la voluntad<sup>150</sup>; pero no es vacía, sino que pone a la voluntad un objeto o fin a realizar. Kant escribe que «el fomento del supremo bien ... es un objeto a priori necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable conexión con la ley moral»<sup>151</sup>; «la ley moral ... ordena (*gebietet*) fomentar el mismo»<sup>152</sup>.

Decíamos más atrás que si nos atenemos al nivel *descriptivo* del supremo bien de la Dialéctica, entonces el núcleo problemático de ésta radica en la imposibilidad teórica de unir moralidad y felicidad. Pues bien, si nos situamos en el nivel imperativo del supremo bien, entonces hay que afirmar que su núcleo problemático está en la contradicción entre el mandato de realizar (o fomentar) el supremo bien, por un lado, y la imposibilidad del mismo, por el otro. Seguramente es a esta situación de la razón práctica a la que se refiere Kant cuando habla de «visible (aparente: *scheinbaren*) contradicción de una razón práctica consigo misma»<sup>153</sup>.

Es importante observar que es justamente en el nivel imperativo donde Kant plantea la necesidad de resolver el problema de la imposibilidad del supremo

148 *Ibid.*, 109. Este mismo pasaje es también interpretable en el sentido de la revolución copernicana en el objeto de la razón práctica: el bien supremo no es dado como objeto a la voluntad, antes de la ley moral, sino sólo después de la ley moral y por ella. Lo contrario sería heteronomía (cf. *ibid.*, 109).

149 *Ibid.*, 109-110.

150 Cf. *ibid.*, parágrafo 4.

151 *Ibid.*, 114.

152 *Ibid.*, 114.

153 *Ibid.*, 115. Más adelante haremos un comentario a esta «contradicción».

bien: «debemos (*wir sollen*) tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser (*sein muss*) posible)»<sup>154</sup>. «Es deber (*Pflicht*) realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad; por eso, tiene que ser también posible»<sup>155</sup>.

A diferencia de lo que sucedía en la Analítica, donde al problema práctico le era indiferente la cuestión de la posibilidad real de los objetos del querer<sup>156</sup>, en la Dialéctica sí hay una gran preocupación al respecto. Según la Dialéctica, a la filosofía práctica no le es indiferente la posibilidad o no del objeto de la razón pura práctica; y ello, desde dos puntos de vista.

En primer lugar, desde el punto de vista del *sentido mismo de la ley moral*. Puesto que la ley moral ordena realizar el bien supremo, la imposibilidad de éste vaciaría de sentido a la ley moral; entonces sí que la ley moral sería una ley vacía, es decir, sin objeto u orientada hacia un objeto irreal: «como el fomento del supremo bien, que contiene este enlace (el de la virtud y la felicidad) en su concepto, es un objeto a priori necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad de la segunda. Así pues, si el supremo bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso»<sup>157</sup>. Falso significa aquí lo mismo que irreal o carente de objeto real; o dicho de otro modo, verdad y falsedad equivalen aquí a realidad objetiva o ausencia de la misma, respectivamente.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la *ejecución del deber* por parte del agente moral finito. La imposibilidad del supremo bien no sólo vacía de sentido a la ley moral, sino que crea el mismo problema en el agente moral finito: ¿si el bien supremo es imposible, entonces qué sentido tiene esforzarse en su realización o en su fomento? La presuposición de la posibilidad del supremo bien no es necesaria desde el punto de vista del deber de realizar el supremo bien, sino desde el punto de vista del móvil subjetivo o «*disposición de ánimo*» necesaria para la ejecución de dicho deber. El siguiente texto muestra que es justamente en ese punto intermedio entre el deber y el hacer, «la disposición de ánimo», donde se plantea la necesidad de presuponer que el supremo bien es posible: «Este deber (el de fomentar el supremo bien) se funda en una ley ... cierta por sí misma apodícticamente, a saber, en la ley moral, y no necesita, por tanto, de ningún otro apoyo en una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, sobre el fin secreto del orden en el mundo o sobre un

154 K.p.V., V, 125.

155 *Ibid.*, 144.

156 Cf. *ibid.*, 45-46; también 65-66.

157 *Ibid.*, 114.

gobernante que presida a él, para obligarnos perfectamente a acciones incondicionalmente conformes a la ley. Pero el efecto subjetivo de esta ley, esto es, la *disposición de ánimo* adecuada a ella y por ella misma también necesaria para fomentar el bien supremo prácticamente posible, presupone, sin embargo, por lo menos, que este último es *posible*; pues, de lo contrario, sería prácticamente imposible esforzarse hacia el objeto de un concepto que fuera en el fondo vano y sin objeto»<sup>158</sup>.

Una de las preguntas que suscita este nivel imperativo del supremo bien es si la antinomia de la razón pura práctica está en la imposibilidad de la unión sintética de virtud y felicidad<sup>159</sup> o no reside más bien en la «contradicción»<sup>160</sup> entre el deber de realizar el supremo bien, por un lado, y la imposibilidad del mismo, por el otro.

Y. Yovel, citando un texto de la tercera *Crítica*, llega a afirmar que es en lo segundo, más que en la unión de la virtud y la felicidad, según reza el texto de la segunda *Crítica*, donde se da la verdadera antinomia; Yovel presenta esta otra antinomia así: *tesis*: el soberano bien no es posible, pues nosotros no vemos cómo uno de sus constituyentes heterogéneos podría causar el otro o estar enlazado sintéticamente con él; *antítesis*: el soberano bien es posible, pues es un deber, y el deber implica su posibilidad. El texto de la tercera *Crítica* al que se refiere es éste: «un fin final en ellos propuesto como un deber, y una naturaleza fuera de ellos sin fin final alguno, en la cual, sin embargo, debe realizarse aquel fin, están en contradicción»<sup>161</sup>.

A juicio de Yovel, la antinomia formulada en la *K.p.V.* no es la verdadera antinomia, sino sólo la prueba de la tesis de la antinomia verdadera<sup>162</sup>. En mi opinión, la presencia de dos antinomias es innegable; una de ellas se plantea en el nivel descriptivo del supremo bien; la otra, en el nivel imperativo del mismo. En todo caso, la antinomia referente a la unión de la virtud con la felicidad es una verdadera antinomia. Y si la presencia de ésta amenaza con hacer del fin de la razón pura práctica un fin vacío o falso, la solución de la misma restablece el carácter verdadero del fin. Además, con la solución de la primera antinomia se soluciona también la segunda antinomia. De hecho, inmediatamente después de presentar la solución de la antinomia entre la virtud y la felici-

158 *Ibid.*, 142-143.

159 «O el apetito de la felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible ... pero lo segundo es *también imposible*» (*ibid.*, 113).

160 *Ibid.*, 115.

161 *K.U.*, V. 458.

162 Sobre todo esto, cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire, o. c.*, p. 79, y p. 101, n. 3.

cidad, Kant escribe: «Así pues, a pesar de esa aparente contradicción de una razón práctica consigo misma, el supremo bien es el supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente, un verdadero <sup>163</sup> objeto de la misma; pues es prácticamente posible, y las máximas de esa voluntad, que se refieren a él según su materia, tienen realidad objetiva, la cual, al principio quedó herida por aquella antinomia en la unión de la moralidad con la felicidad» <sup>164</sup>.

Una de las preguntas más apremiantes que suscita la doctrina del supremo bien de la Dialéctica es cómo compaginar los dos siguientes aspectos. Por un lado, el deber de producir o fomentar el supremo bien, significa que *es tarea del agente moral finito producir o fomentar la síntesis de la moralidad y la felicidad*. Pero, por otro lado, Kant sitúa la consecución de dicha unidad exclusivamente, al menos en la Dialéctica de la *K.p.V.*, en la *perspectiva trascendente de la esperanza* <sup>165</sup>.

Kant plantea la tarea de la síntesis en el mundo sensible; pero luego desplaza su solución hacia un orden de cosas totalmente otro. En efecto, en el texto de la Dialéctica la unidad de moralidad y felicidad no pasa de ser un postulado, «el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (el mejor mundo)» <sup>166</sup>. A pesar de haber resuelto la antinomia entre moralidad y felicidad, Kant sigue sosteniendo que «este enlace (de la moralidad, como causa, con la felicidad, como efecto), sin embargo, en una naturaleza que no es más que objeto de los sentidos, no tiene nunca lugar más que de modo contingente (*zufällig*) y no puede alcanzar al supremo bien» <sup>167</sup>.

Aquí cabe interpretar el término «contingente» en dos sentidos: en el sentido de «casual», de manera que el enlace de virtud y felicidad podría tener lugar en este mundo, si bien no de modo necesario, sí al menos en algunas ocasiones, ya que, gracias al postulado de la existencia de Dios, dicho enlace es pensable, aunque no sea cognoscible <sup>168</sup>; y también en el sentido, más específicamente kantiano, de no explicable o no comprensible desde el punto de vista de la legalidad de la naturaleza sensible.

163 Ya hemos indicado antes que «verdad» equivale aquí a realidad objetiva.

164 *K.p.V.*, V, 115.

165 Además, en la Dialéctica práctica no hay indicios que permitan interpretar esta esperanza en sentido intrahistórico.

166 *Ibid.*, 125.

167 *Ibid.*, 115.

168 «De esta solución de la antinomia de la razón pura práctica se deduce que, 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 aquella, se deja pensar, al menos, como posible (pero no por eso desde luego puede conocerse y penetrarse)» (*ibid.*, 119).

De todos modos, es la perspectiva de la esperanza la que domina en la Dialéctica. De hecho, Kant sigue reprochando a «los filósofos, tanto en el tiempo antiguo como en el moderno, (que) hayan podido hallar la felicidad unida con la virtud en proporción muy adecuada, ya *en esta vida* (en el mundo sensible)»<sup>169</sup>. También sigue sin conceder que la felicidad sea idéntica a la conciencia de la moralidad<sup>170</sup>. Y, de acuerdo con la posición expresada en el capítulo tercero de la Analítica, escribe que el sentimiento moral, es decir, «la conciencia de la inmediata compulsión de la voluntad por la ley es apenas un análogo del sentimiento de placer»<sup>171</sup>; la supremacía de la moralidad sobre las inclinaciones tiene como consecuencia un «contento con la propia persona», pero «ese goce no puede llamarse felicidad»<sup>172</sup>. Felicidad sigue significando «satisfacción de las inclinaciones»<sup>173</sup>.

En todo caso, así como es en el nivel imperativo de fomentar el supremo bien en el mundo, donde se planteaba la necesidad de resolver la antinomia de moralidad y felicidad, es también en este nivel donde se registran los beneficios de la solución. La consecuencia de ésta no es la inmediata realidad de la síntesis de moralidad y felicidad en el mundo, sino *garantizar la ejecución* del deber de producirla o, al menos, de contribuir a su producción. Si en el nivel descriptivo la función del postulado de la existencia de Dios era hacer pensable la concordancia del reino de la naturaleza con el de la libertad; en el nivel imperativo la función de dicho postulado es garantizar el ejercicio del deber encaminado hacia esa misma concordancia.

Habría, por así decir, dos niveles: un nivel trascendente o perspectiva de la esperanza, en el cual se sitúa la posibilidad del enlace de la moralidad con la felicidad; y un nivel inmanente, que es el de «la consecuencia práctica de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien», y que «pertenecen al mundo sensible»<sup>174</sup>. Paralelamente, la función de los postulados es también doble: por un lado, son condiciones de posibilidad del bien supremo; por otro lado, son condiciones de «hacer real» éste<sup>175</sup>. De lo que se

169 *Ibid.*, 115.

170 Cf. *ibid.*, 115-119.

171 *Ibid.*, 117.

172 *Ibid.*, 118.

173 *Ibid.*, 118.

174 *K.p.V.*, V, 119. Es posible también señalar estos tres niveles del supremo bien: a) el bien supremo originario (Dios, como condición de posibilidad del supremo bien derivado); b) el bien supremo derivado («el mejor mundo», es decir, el postulado de la posibilidad del enlace de moralidad y felicidad); y c) las consecuencias de la idea de éste en el mundo sensible (el bien supremo que hay que realizar en el mundo) (cf. *ibid.*, 125).

175 «Aquí llegan a ser ellas (las ideas de la razón) *inmanentes* y *constitutivas*, siendo fundamentos de la posibilidad de *hacer real el objeto necesario* de la razón pura práctica (el supremo bien)» (*ibid.*, 135).

trata es de «ir a la obra» con ellos <sup>176</sup>. No es por una necesidad especulativa por lo que les es dada realidad objetiva a las ideas de la razón, sino «sólo en relación con el ejercicio de la ley moral» <sup>177</sup>.

De todos modos, y ya para acabar, si la síntesis de moralidad y felicidad no es posible en este mundo, entonces, *¿qué puede querer decir realizar o fomentar el supremo bien en el mundo?* Si nos atenemos estrictamente a los textos de la Dialéctica, creo que lo siguiente: el bien supremo es realizado o, al menos, fomentado, en la medida en que, siendo morales, nos hacemos también dignos de la felicidad <sup>178</sup>. En la Dialéctica de la *K.p.V.*, Kant evita hablar de perseguir *directamente* la felicidad proporcionada a la moralidad; la felicidad es, *más que perseguida, merecida*, algo así como la recompensa que por justicia debe ser otorgada al que obra moralmente.

Esto no quiere decir que la posición de Kant sea invariable al respecto. Sin pretender ser exhaustivos, podemos citar algunos textos de la *Crítica del Juicio*, en los que la alusión a la felicidad tiene un tono algo diferente; por ejemplo en los siguientes textos del párrafo 87: «el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la *felicidad*, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la moralidad, como lo que le hace digno de ser feliz» <sup>179</sup>; «la razón hace de la persecución de la felicidad, en concordancia con la moralidad,

176 *Ibid.*, 135.

177 *Ibid.*, 138.

178 Yovel formula una tesis muy sugerente sobre la cuestión de la felicidad en el deber de fomentar el bien supremo. Observa que, al ser elevada al rango de deber (pues es un elemento constitutivo de eso que hay que fomentar, el bien supremo), la felicidad pierde sus caracteres hedonista e individualista y se convierte en una felicidad universalizada. Habría, así, dos clases de felicidad: una felicidad universalizada, que es la que hay implicada en el deber de realizar el supremo bien, y una felicidad individual; la primera está llamada a hacerse real en el mundo sensible, aunque futuro, en el sentido histórico; y la segunda es objeto de una esperanza (cf. Y. Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire*, o. c., pp, 50-58). Esta tesis es muy atractiva; creo además que el deber de fomentar el bien supremo, es decir, la síntesis de moralidad y felicidad, permite ese desarrollo. Pero se trata de eso, de un desarrollo, que va más allá de la letra del texto de la Dialéctica. Aunque habrá que investigar si en otros escritos de la filosofía práctica hay indicios más rotundos a favor de la tesis de Y. Yovel, lo cierto es que en la Dialéctica de la *K.p.V.* la felicidad queda sólo como objeto de esperanza: «no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. Sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad, en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella» (*K.p.V.*, V, 130); y «toda la dignidad sólo depende de la conducta moral, porque ésta, en el concepto del supremo bien, constituye la condición de lo demás..., esto es, de la participación en la felicidad» (*ibid.*, 130).

179 *K.U.*, V, 450.

el fin final del mundo»<sup>180</sup>; también en este otro texto del párrafo 88: «Estamos *a priori* determinados por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral, es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley»<sup>181</sup>.

Naturalmente en todos estos pasajes de la *K.U.*, la persecución de la felicidad supone como condición la moralidad, y en este aspecto, irrenunciable para Kant, coinciden con la segunda *Crítica*. Pero en ésta abundan más las precauciones en cuanto a la persecución de la felicidad: «aun cuando *mi propia felicidad* está contenida en el concepto del supremo bien, como el de un todo en el que está representada, como ligada en la más exacta proporción, la mayor felicidad con la mayor masa de perfección moral (posible en las criaturas), sin embargo, no es ella, sino la ley moral (que limita más bien mi deseo ilimitado de felicidad a estrechas condiciones), el fundamento de determinación de la voluntad atendida al fomento del supremo bien»<sup>182</sup>.

### 3. PROBLEMAS PENDIENTES

Vamos a cerrar este trabajo con dos preguntas.

En primer lugar, ¿el postulado de la existencia de Dios sirve también para el concepto del bien supremo, como reorganización moral de lo sensible, cuya posibilidad quedaba sin fundar en la Analítica? A mi juicio, la respuesta podría ser afirmativa, pues el problema era el de la imposibilidad teórica de efectos fenoménicos a partir de causas libres; y el postulado de la existencia de Dios, como dijimos más atrás, no es sino el postulado de la concordancia de las leyes de la naturaleza con las leyes de la libertad. De todos modos, Kant mismo no ha hecho la aplicación del postulado de la existencia de Dios a ese concepto del bien supremo, al menos expresamente.

¿En todo caso, qué es lo que la segunda *Crítica* deja pendiente, ya que en la *Crítica del Juicio* vuelve a plantearse la necesidad de fundar la posibilidad de la realización de los fines de la libertad en el mundo de los sentidos?

El postulado de la armonía de la naturaleza con la libertad no evita que dicha armonía siga siendo contingente en el mundo sensible. La Dialéctica práctica remite la posibilidad de la síntesis de lo sensible y lo moral o, según la for-

180 *Ibid.*, 451.

181 *Ibid.*, 453.

182 *K.p.V.*, V,129-130.

mulación de la Dialéctica, de la moralidad y la felicidad, a *otro mundo* Y, sin embargo, ordena realizar dicha síntesis, en una y otra versión, en *este mundo*.

Todo apunta a que lo que Kant se propone en la *Crítica del Juicio* es fundamentar la posibilidad de la citada síntesis en *este mundo*. Con ello, la tercera *Crítica* sería el eslabón intermedio entre el programa diseñado en la segunda *Crítica* y desarrollos ulteriores de la filosofía práctica.

Y para fundar la posibilidad de la síntesis en *este mundo* será necesario ampliar el concepto de la legalidad de lo sensible y, seguramente, revisar también el concepto de felicidad, o su equivalente en la *Crítica de la razón práctica*, el sentimiento de placer.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS