

LA PRESENCIA DE LA 'CRITICA DE LA RAZON PRACTICA' EN LAS 'LECCIONES DE ETICA' DE KANT

Roberto Rodríguez Aramayo

Abstract

Our methodological approach in this paper consists of an examination of Kant's *Lectures on Ethics* as the laboratory where the concept of ethic formalism was forged. In our opinion, Kant's academic discourse on moral philosophy in this work contains many arguments included in the second *Critique* which reappear almost intact at the end of a complex process of catalysis induced by those same arguments.

This interpretation explains to an extent, why the esample of promise was given such importance in the *Groundwork* (and other texts) since veracity is conceived in the *Lectures* as the matrix of a will, good in it self, and thus is demonstrated as an original value which rests upon Kant's intuition of categorical imperative.

On the other hand, we may see that, from the begining, Kant's God is to be found reclined in Procust's bed of morality, since His will, not being the source of moral law, must adopt it and adapt to it scrupulously.

However, the line of argument followed in *Lectures on Ethics* is no doubt the most important, because the order in which the problems appear offers certain clues to a better understanding of the structure of *Critique of Practical Reason*, as well as to the understanding of the complexity of the Kantian doctrine of Highest Good.

"Se ha dicho alguna vez que Dios lo puede hacer todo, salvo lo que sea contrario a las leyes de la lógica".

Así reza el aforismo 3.031 del *Tractatus* de Wittgenstein, que hemos escogido como lema de nuestro discurso. Y lo hemos escogido, porque Kant podría haberlo adoptado como divisa de su filosofía práctica sin grandes reparos. Pues es un hecho que Kant supeditó la omnipotencia divina a la lógica moral, de modo semejante a como Descartes la sojuzgara

al principio de contradicción (1) y Leibniz la sometiese al principio de perfección (2). Para el filósofo de Königsberg, Dios no puede hacer cuanto se le antoje en el terreno de la moral, ya que su voluntad se halla sometida, cuando menos, a la tercera formulación del imperativo categórico, tal y como se señala en la propia *Crítica de la razón práctica*, donde se advierte que el hombre “nunca puede ser utilizado como mero medio por alguien, ni aun por Dios”, se apostilla entre paréntesis para dejar claro que Dios no supone una excepción a esa regla (3).

Es más, no se trata tanto de que Dios quede supeditado a la lógica moral, cuanto de que termina por identificarse totalmente con ella. “Dios -leemos en el *Opus postumum*- no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora” (4). A nuestro modo de ver, una lectura atenta de las *Lecciones de Etica* bien podría confirmar este dictamen del último Kant, como tendremos ocasión de comprobar algo más adelante. Sin embargo, no es éste nuestro principal objetivo aquí, donde nos proponemos mostrar la presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de Etica* de Kant. Tarea que precisa de una pequeña introducción filológica antes de entrar en materia.

Suele olvidarse con frecuencia la dilatada labor docente desempeñada por Kant. Sus tres *Críticas* ensombrecen el resto de su obra y, desde luego, son muy pocos quienes exploran esa cara oculta de su autor que representen las caso cuatro décadas dedicadas a impartir cursos académicos sobre las más variopintas disciplinas. Y, de entre sus *Lecciones*, las de Etica son, sin lugar a dudas, las que peor suerte han corrido en este sentido. La *Antropología en sentido pragmático* fue publicada en 1785 (5) por el propio Kant y es considerada como una obra suya a todos los efectos. A la *Antropología* le seguirán poco después la *Lógica*, editada por Jäsche en 1800, así como la *Geografía física* y la *Pedagogía*, editadas sucesivamente por Th. Rink en 1801 y 1803. Por otra parte, sus cursos sobre *Religión filosófica* y las célebres *Lecciones sobre Metafísica* sólo han de aguardar algunos años para ser publicadas por Pölitz en 1817 y 1821, respectivamente. Sin embargo, las *Lecciones de Etica* no verán la luz hasta fecha tan tardía como es 1924. Es entonces cuando, con ocasión del doscientos aniversario del nacimiento de Kant, P. Menzer edita en Berlín *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Y sólo medio siglo después, en el jubileo del doscientos cincuenta aniversario de la misma efemérides, G. Lehmann acomete la inclusión de las

(1) “Dios tiene poder para producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción, y jamás he juzgado que le fuera imposible hacer algo, a menos que yo no encontrara contradicción en poder concebirlo bien” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 57).

(2) “... entre una infinidad de mundos posibles, hay uno que es el mejor de todos, pues de no ser así, Dios no se hubiera determinado a crear ninguno” (Leibniz *Teodicea*, GP, IV, 364).

(3) Cfr. *K.p.V.*, Ak., V, 131.

(4) Cfr. Ak., XXI, 145.

(5) Si bien el volumen XXVI de la Academia, reservado para las *Lecciones de Antropología*, no ha aparecido todavía. En él habrán de integrarse textos como las *Meschenkunde*, editadas por Starke en 1831, o los distintos manuscritos de Nicolai (1775/76), Brauer (1779/8), Elsner (1792/93) o Reichel (1793/94).

Lecciones sobre Filosofía moral en la magna edición de la Academia, labor que se extiende hasta los años 1979 (6) y 1980 (7).

Este retraso en la edición alemana de las *Lecciones sobre Filosofía moral* es el responsable de la escasa repercusión que éstas han tenido entre los estudiosos del kantismo (8). Por lo demás, sólo se cuenta con una traducción de dicha obra, la realizada al inglés por L. Infeld en 1930 (9) a partir del texto de Menzer, lo cual ha ocasionado que sólo los comentaristas ingleses se hayan ocupado de analizar el texto (10), ignorado cordialmente por franceses, italianos y españoles. Por todo ello, quien suscribe ha decidido aprovechar la celebración del bicentenario de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* para emprender la edición castellana de las *Lecciones de Ética* (11), por entender que su lectura representa un complemento idóneo de la segunda *Crítica*.

El texto que hemos elegido para nuestra versión castellana es el de la *Moralphilosophie Collins* (12) porque, al estar fechada en el semestre de invierno de 1784/85, fue dictada cuando se redactaba la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, esta versión presenta pocas variaciones con respecto a la de Menzer, a pesar de que éste combinó tres manuscritos cuyas fechas oscilan entre 1780 y 1782 (13). Las ligeras discrepancias mostradas por éstos, hicieron creer a Menzer que debían ser copias de una fuente originaria común. De hecho, el propio Menzer localizó en Königsberg un cuarto manuscrito que era prácticamente idéntico a los otros tres (14). Lo curioso es que también la *Moralphilosophie Kaehler* observa una estricta correspondencia con las versiones de Menzer y Collins, pese a su temprana fecha: 1777 (15). Todos estos datos vienen a deshacer la teoría -aireada por el propio Beck (16)- de que las *Lecciones de Ética* nos brindan un estadio evolutivo del pensamiento kantiano, tal y como iba cobrando cuerpo entre 1775 y 1780. Ahora bien, el asunto se complica todavía más, cuando se advierte que dos manuscritos fechados en el semestre de invierno de 1788/89 y que, por lo tanto, son coetáneos de la *Crítica de la razón práctica*, tampoco presentan serías divergencias con la

(6) Fecha en la que se publica el tercer tomo del volumen XXVII de la edición de la Academia, que es el dedicado a las *Lecciones sobre Filosofía moral*.

(7) Cuando se publica en el volumen XXIX.1 el valioso suplemento denominado *Moral Mrongovius II*.

(8) En realidad sólo existe un estudio monográfico sobre una parte de las mismas, que es coetáneo a la edición de Menzer. Cfr. M. Küenburg, *Ethischen Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants*, Innsbruck, 1925.

(9) I. Kant, *Lectures on Ethics* (transl. by L. Infeld), Methuen & Co. Ltd., London, 1930. Esta traducción ha sido reimpresa por Harper Torchbook (New York, 1963) con un prólogo de L.W. Beck.

(10) Cfr., P.A. Schilpp, *La ética precrítica de Kant*, U.N.A.M., México, 1966 (pp. 162-187), así como K. Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, pp. 52 ss.

(11) Que será editada en el Otoño de 1988 por la Ed. Crítica.

(12) Cfr. Ak., XXVII.1, 237-473.

(13) Cfr. P. Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924, p. 324.

(14) Cfr. *ibid.*, p. 334.

(15) Ciertamente, las variaciones con respecto a la versión de Collins son casi nulas; cfr. Ak., XXVII.2.2, 1205-6.

(16) Cfr. la nota preliminar de Beck a I. Kant, *Lectures on Ethics*, Harper Torchbook, New York, 1963, p. X.

versión de Collins; nos referimos a la *Philosophische Moral von Brandt/Aron* y a la *Philosophia practica Marburg* (17).

Así pues, Kant parece no modificar sustancialmente su discurso académico entre 1777 y 1789, a pesar de publicar entretanto la *Fundamentación* en 1785 y la *Crítica de la razón práctica* en 1788. Esto podría venir a significar para algunos que, sencillamente, Kant decidió no hacerse eco de su propia obra en sus clases. Pero, en tal caso, ¿cuáles habrían sido las razones de Kant para obrar así? ¿Simple comodidad? ¿Desconfianza hacia un alumnado incapaz de captar los detalles de su novedoso planteamiento ético? ¿Pura fidelidad al manual impuesto por las autoridades? A nuestro parecer, nada de todo ello se compadece con el talante de Kant. Sabemos, por una parte, que Kant no fue un profesor particularmente dócil a la imposición del manual de turno, como lo demuestra el hecho de que, en sus clases sobre Pedagogía, se desentendiera del texto de Bock y continuara utilizando el de Basedow, cuando la obra de éste fue relevada oficialmente por la de aquél (18). Y, de otro lado, las propias *Lecciones de Etica* muestran bien a las claras que Kant distaba mucho de conformarse con parafrasear los tópicos tratados por Baumgarten, comprometiendo su propio pensamiento en la exposición. Otra cosa es que juzgara innecesario el introducir modificaciones en un texto de carácter didáctico, donde acaso se desarrollen los mismos temas abordados por la *Fundamentación* o la segunda *Crítica*, sólo que expresados con un lenguaje más tosco y menos tecnificado. Quizá el camino correcto no sea el de buscar en las *Lecciones* el reflejo de la *Crítica de la razón práctica*, sino el de apreciar allí ciertos elementos que acabaron nutriendo ésta. Así es como -en nuestra opinión- deben ser examinadas las *Lecciones de Etica*, que han de ser visitadas como el laboratorio donde se fraguó el formalismo ético. Nuestra impresión es que, al hilo del comentario de las dos obras de Baumgarten utilizadas en sus clases sobre moral, Kant fue tejiendo sus propios puntos de vista éticos a lo largo de la llamada “década del silencio” (19), es decir, durante aquellos años en los que la lenta elaboración de la *Crítica de la razón pura* fue posponiendo una y otra vez su más caro proyecto, el de alumbrar una *Metafísica de las costumbres*, tal y como testimonia reiteradamente su correspondencia de los primeros setenta (20).

No se trataría, pues, de rastrear las influencias que la *Fundamentación* o la *Crítica de la razón práctica* pudieran haber tenido sobre las sucesivas ediciones de sus cursos sobre Etica, sino de analizar los materiales que las *Lecciones de Etica* hayan podido aportar a esas dos “Biblias” del formalismo ético. Si Kant no se molestó en corregir su discurso académico tras la publicación de estas obras, acaso fuera porque no le consideraba del todo invalidado por ellas. Este es, cuando menos, la hipótesis que guía el presente trabajo, el hilo de Ariadna

(17) Como advierte G. Lehmann, las únicas variaciones relevantes se dan en un sólo epígrafe; Cfr. Ak., XXVIII.2.2, 1208 ss. y 1223 ss.

(18) Cfr. G. Lehmann, “Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen”, en *Kants Tugenden*, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, p. 146.

(19) Cfr. W.H. Werkmeister, *Kant's Silent Decade*, University Press of Florida, Tallahassee, 1979.

(20) Cfr., por ejemplo, las cartas dirigidas a Lambert el 2 de Septiembre de 1770 (Ak., X, 97) y a Marcus Herz hacia finales de 1773 (Ak., X, 145).

que hemos querido seguir al aventurarnos por el laberinto de la evolución del pensamiento ético de Kant. Nuestra intención es detectar la presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de Etica*, esto es, en su proceso de fermentación. A nuestro modo de ver, en sus clases de Filosofía moral se dan cita muchos de los elementos que integran la segunda *Crítica*, los cuales, a modo de auténticos fermentos, aparecerán sin sufrir grandes modificaciones al final del complejo proceso que ellos mismos habrían provocado. Y, como no hay mejor método para compulsar la validez de una hipótesis que llevar a cabo un *experimentum crucis*, vayamos a ello.

Nuestra tesis se fundamenta en datos como el siguiente. Si abrimos la *Crítica de la razón práctica* a la altura de su "Dialéctica" y, más concretamente, por el capítulo dedicado a la postulación de la existencia de Dios, nos encontramos con que, de repente, aparece allí una larga y algo intempestiva nota a pie de página, en la que se ponderan las ventajas detentadas por la moral cristiana con respecto a los ideales sustentados por cínicos, epicúreos y estoicos (21). Para quien haya leído atentamente las *Lecciones de Etica*, resultará evidente que Kant está resumiendo en esa nota el segundo epígrafe de dichas Lecciones, aquél donde expone los sistemas morales de la antigüedad (22). Se diría que, en medio de la redacción de este capítulo de la *Crítica de la razón práctica*, Kant se vio sorprendido por la evocación de algo recitado muchas veces a lo largo de sus cursos académicos sobre Filosofía moral e introduce la mencionada digresión, tomando al dictado de su memoria lo que tantas veces había explicado a sus alumnos de Etica. El cotejo de ambos pasajes no ofrece la menor duda sobre su parentesco. En esa nota de la segunda *Crítica* se sintetiza este epígrafe de las *Lecciones de Etica*. Pero este ejemplo constituye un mero botón de muestra.

Cuando en la *Fundamentación* Kant nos hable de las reglas de la habilidad, los consejos de la sagacidad y los mandatos de la moralidad (23), no hará sino recrear la distinción tripartita de las reglas prácticas, tantas veces expuesta en sus clases de Filosofía moral (24). En otras ocasiones, los nuevos matices aportados por la *Crítica de la razón práctica* no anulan lo apuntado por la *Lecciones de Etica*, como es el caso del cuadro que nos ofrece la segunda *Crítica* sobre los fundamentos prácticos materiales (25). Esta tipología es diferente de las que nos brindan las Lecciones, donde se catalogan únicamente los fundamentos empíricos (26), pero ambas clasificaciones, lejos de anularse la una a la

(21) Cfr. *K.p.V.*, Ak., V., 127-128.

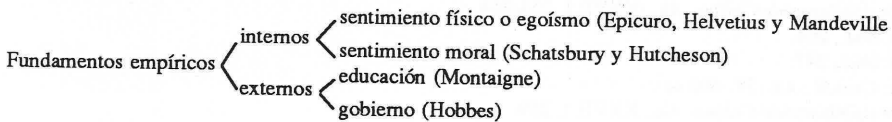
(22) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 248 ss.

(23) Cfr. *Grundl.*, Ak., IV, 416 ss.

(24) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 245 ss.

(25) Cfr. *K.p.V.*, Ak., V, 40.

(26) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 251:



otra, se complementan entre sí; incluso se mantienen intactos los pensadores que Kant considera como exponentes de las distintas posturas catalogadas.

Desde luego, no cabe ninguna duda de que las líneas maestras del razonamiento kantiano conducente al formalismo ético quedaron trazadas en las *Lecciones de Etica*. Como es bien sabido, el primer paso dado por este razonamiento es el repudio del eudemonismo como piedra angular de la ética, y los alumnos de Kant ya pudieron escuchar cosas como éstas. “Cuando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo descansa, por tanto, en un fundamento contingente, ya que la índole de las acciones que me reportan o no placer se basan en circunstancias muy aleatorias” (27). “El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente a priori.. Por ejemplo: ‘no debes mentir’; si este aserto descansara en el principio del egoísmo, entonces debería decir más bien: ‘no debes mentir, aunque, si ello te perjudica o te beneficia, es lícito hacerlo’. Pero cuando se funda en un principio que descansa en el entendimiento el aserto es tajante: ‘no debes mentir, cualesquiera que sean las circunstancias’. Aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón pura; la ley moral entraña una necesidad categórica y no una necesidad consuitida a partir de la experiencia” (28).

Ciertamente, al lector de la *Fundamentación* o de la segunda *Crítica* no le hubiera extrañado encontrarse con estos pasajes en dichas obras. Pero es que, además esos textos nos proporcionan una clave importante. Nos hacen advertir que, en los albores del formalismo ético, el imperativo categórico se vislumbra a través de un ejemplo concreto y determinado, el de “no debe mentir”, cuya formulación categórica es contrastada con la enunciación hipotética propia del eudemonismo. “Nuestro libre hacer u omitir -leemos nuevamente en las Lecciones- posee una bondad propia, proporcionando al hombre un valor interno absolutamente inmediato, el de la moralidad; por ejemplo, aquél que mantiene su promesa detenta en todo momento un valor intrínscico inmediato, el del libre arbitrio, cualquiera que sea el fin” (29). La veracidad se muestra, pues, como un valor primigenio que repasa bajo la intuición kantiana del formalismo ético y eso explica el relevante papel que juega el ejemplo de la promesa en la *Fundamentación* (30). En las *Lecciones de Etica* este ejemplo se dibuja como la matriz del concepto de una voluntad buena en sí misma y no con respecto a un fin apetecido. “Tal y como para la sagacidad se requiere un buen entendimiento, la moralidad exige una buena voluntad” (31) -sentencian las Lecciones. “Cómo es posible que una acción detente una *bonitas absoluta* es algo que no puede ser explicado. Pero por de pronto se vislumbra lo siguiente: El sometimiento de nuestra voluntad bajo reglas de fines universalmente válidos supone la bondad intrínseca y la perfección del libre arbitrio, pues así concuerda con todos los fines. Descendamos por un

(27) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 253-254.

(28) Cfr. *ibid.*, 254.

(29) Cfr. *ibid.*, 247.

(30) Cfr. *Grundl.*, Ak., IV, 402 ss.

(31) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 259.

momento a la casuística: la veracidad concuerda con todas mis reglas, pues una verdad concuerda con la verdad de los otros y se armoniza con cualquier fin y voluntad ajenos, de modo que cada cual puede ajustarse a ello. Sin embargo, mentir es contradictorio (32), pues no concuerda con mis fines y con los fines ajenos, de modo que cada cual pueda ajustarse a ello. La bondad moral consiste, por lo tanto, en el gobierno de nuestra voluntad mediante ciertas reglas conforme a las cuales todas las acciones de mi libre arbitrio cobran una validez universal. Y tal regla, que es el principio de posibilidad para la compatibilidad de todo libre arbitrio, es la regla moral” (33).

Pero todavía se puede observar algo mucho más interesante. Mientras el lector de la *Crítica de la razón práctica* queda sorprendido por el profundo hiato existente entre la “Analítica” y la “Dialéctica”, la estructura de las *Lecciones de Ética* es muy otra, acometiéndose desde un principio la problemática del bien supremo, que es abordada desde su primer epígrafe. “Los antiguos -señala el Kant de las Lecciones- vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podía ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría ciertamente felicidad, mas no la dignidad de la misma, consistiendo el bien supremo en la conjunción de ambas cosas (34). El hombre sólo puede aspirar a ser feliz en tanto que se haga digno de tal felicidad pues ésta es la condición de la felicidad que la razón se impone a sí misma” (35). A nuestro juicio, este orden de aparición se nos antoja mucho más adecuado a la complejidad de la doctrina kantiana que el utilizado en la segunda *Crítica*.

Además, en ningún otro lugar planteará Kant con tanta rotundidad el problema sobre el que gravita todo su pensamiento práctico, tal y como lo hace en las propias *Lecciones de Ética*. “La felicidad -dice allí- no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí ha de ser un corolario necesario de la misma” (36). En esta lacónica sentencia se cifra la gran paradoja que dinamiza todo el planteamiento ético de Kant, quien niega el estatuto de principio a la felicidad, por su carácter veleidoso y contingente, para considerarla a renglón seguido una consecuencia natural de la moralidad. En opinión de Kant, “seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de ser feliz, es algo sencillamente imposible” (37). Y, por eso, la convertirá en el objeto elpidológico por excelencia, otorgando a esa esperanza de felicidad, en el ámbito de la praxis, una función similar a la desempeñana por el conocimiento en el plano teórico, según se afirma en la *Crítica de la razón pura* (38) Kant, no hay que olvidarlo, define a la moral como “una ciencia que nos

(32) En la *Fundamentación* se sostiene que resulta contradictorio querer una ley universal del mentir, dado que “mi máxima, tan pronto se tomara ley universal, se destruiría a sí misma” (*Grundl.*, Ak., VI, 403).

(33) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 257-258.

(34) Para familiarizarse con este punto nuclear del planteamiento ético de Kant, acaso sea de alguna utilidad consultar nuestra artículo: “El Bien Supremo y sus Postulados (Del formalismo ético a la fe racional)”, *Revista de Filosofía*, 7 (1984), pp. 87-118.

(35) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 247.

(36) *Ibid.*, 304.

(37) Cfr. *Ibid.*, 307.

(38) Cfr. *K.r.V.*, A 805-806, B 833-834.

enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad” (39). Con lo cual, su radical antieudemonismo encierra dentro de sí una elpidología eudemonista (40) que da lugar a la religión natural, a la postulación de un Creador moral como condición de posibilidad del bien supremo (41). Una vez más, el hilo argumentativo de las Lecciones sintetiza espléndidamente el razonamiento seguido por la filosofía práctica de Kant: “¿Cómo nace la teología? -se pregunta allí. Cuando, una vez asentada la moralidad, el propio concepto de moralidad conduce a creer en Dios; tratándose de una creencia que nace con el uso de la sana razón” (42). Este fermento del argumento moral reaparecerá prácticamente intacto, tras haber servido de catalizador a la teología moral kantiana, en la *Crítica de la facultad de juzgar* (43).

En este sentido, resulta curioso observar que Spinoza, el personaje que ilustrará en la segunda edición de la tercera *Crítica* a la figura del “ateo ético” (44), ya era caracterizado en las Lecciones como el paradigma de quienes hacen “cuanto debe hacer un hombre de religión” (45), pese a no poder serlo por razones de tipo especulativo. Esto supone una nueva prueba de que las convicciones del Kant docente afloran inopinadamente en el autor de las *Críticas*. Pero, al margen de la anécdota puntual, lo cierto es que -como apuntábamos hace un momento- las premisas básicas del argumento moral kantiano laten con toda intensidad en las *Lecciones de Ética*. Antes de comprobarlo, recordemos brevemente una de sus formulaciones, echando mano de la que quizá sea la más sumaria de todas ellas, la vertida en *El fin de todas las cosas*: “por muy *incrédulo* que se sea -leemos en este opúsculo-, cuando es sencillamente imposible predecir con certeza el éxito a base de unos medios escogidos con arreglo a la máxima sabiduría humana (que, si ha de merecer este nombre, tiene que referirse únicamente a lo moral) no hay más remedio que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la naturaleza, de no ser que se prefiera renunciar a su fin final” (46). Kant insistirá hasta la saciedad en que la fe racional en Dios no afecta para nada a la vigencia de la ley moral, sino a la posibilidad de la meta práctica que dimana de ella (47). Refrescada nuestra memoria en este punto, volvamos ahora a las Lecciones.

La cuestión no es que “no se deba mentir porque Dios lo haya prohibido, sino porque es malo en sí mismo. La moralidad estriba en que la acción sea ejecutada por mor de la índole

(39) *Über den Gemeinspruch...*, Ak., VIII, 278. Cfr. *K.r.P.*, Ak., V, 130.

(40) No en vano nuestra Tesis Doctoral versó sobre *La filosofía práctica de Kant como 'elplidología eudemonista'* (Madrid, 1984).

(41) Cfr. nuestro trabajo citado en la nota 34, pp. 94 y ss.

(42) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 306.

(43) Cfr. *K.U.*, Ak., V, 450 ss.

(44) Cfr. *ibid.*, 452.

(45) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 312.

(46) Cfr. *Das ende aller Dinge*, Ak., VIII, 337.

(47) Con la prueba moral “no se quiere decir que sea tan necesario admitir la existencia de Dios como reconocer la validez de la ley moral y, por lo tanto que el que no pudiera convencerse de la primera podría juzgarse desligado de las obligaciones que impone la segunda. ¡No! Sólo la persecución del fin final que hay que realizar en el mundo por medio de la aplicación de la ley moral debería entonces ser suprimida” (*K.U.* Ak., V, 451).

interna de la propia acción, no siendo por tanto la acción lo que constituye la moralidad, sino la disposición de ánimo que entraña dicha acción. Hacer algo porque está prohibido o comporta un provecho, así como abstenerse de algo porque está prohibido o acarrea un perjuicio, no entraña disposición de ánimo alguna. Hacer algo porque es absolutamente bueno en sí mismo, eso es un talante moral. Así pues, una acción no ha de tener lugar porque Dios la quiera, sino porque es justa o buena en sí misma y, sólo porque la acción es así, Dios la quiere y nos la demanda” (48). En párrafos como éste es donde basamos nuestra afirmación de que las *Lecciones de Etica* confirmarían el diagnóstico del último Kant, quien en su *Opus postumum* acaba de identificar a Dios con la razón ético-práctica y autolegisladora. “En la voluntad divina -se dice algo más adelante- las leyes subjetivas de su divina voluntad son una y la misma cosa que las leyes objetivas de la buena voluntad universal; ahora bien, su ley subjetiva no es el fundamento de la moralidad, de suerte que, si Dios es bueno y santo, ello sólo se debe a que su voluntad se ajusta a la ley objetiva” (49).

Como vemos, el Dios kantiano se halla recostado en el lecho de Procusto de la moralidad. De acuerdo con su divisa de que “la religión no es el fundamento de la moralidad, sino al revés” (50), la voluntad del Dios kantiano será buena y santa en tanto que coincida con la ley moral, y no al contrario. Kant afirma en sus cursos sobre moral: “La voluntad divina es conforme a la ley moral y, por esa razón, su voluntad es santa y perfectísima. Por consiguiente, nosotros reconocemos la perfección de la voluntad divina por mor de la moralidad. Dios quiere todo lo que es bueno y honesto, siendo por esa causa su voluntad santa y perfectísima. La moral es quien indica lo que es moralmente bueno” (51). “Así pues, nosotros conocemos la voluntad divina a través de nuestra razón. Nos representamos a Dios como aquél que tiene una voluntad santa y perfectísima, la cual actúa siempre por fundamentos objetivos” (52), es decir -cabría apostillar-, que nos representamos a Dios como la razón pura práctica, con la que viene a identificarse plenamente.

Ya en otros trabajos (53) hemos señalado la suma importancia de calibrar la veta estoica del kantismo (54), indicando que Kant parece someter a Dios al *semel iussit, semper*

(48) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak. XXVII.1, 262.

(49) *Ibid.*, 263-264.

(50) Refl. 6759; Ak. XIX, 150.

(51) Cfr. P. Menzer (ed.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924, p. 49. Este es uno de esos casos en los que la versión de Menzer diverge de la de Collins.

(52) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 277.

(53) Cfr. “El ‘utopismo ucrónico’ de la reflexión kantiana sobre la historia”, estudio introductorio a I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia* (traducidos en tándem con Concha Roldán), Tecnos Madrid, 1987, pp. XXVII ss. así como “La filosofía de la historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político”, en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natan, Valencia, 1987.

(54) Las propias Lecciones nos ofrecen alguna muestra de esta veta estoica, cual es la gran admiración profesada por Kant hacia el ideal del sabio estoico, el cual viene a resultar ser superior a la propia divinidad en el aspecto moral: “El modelo de Zenón es el sabio, quien experimenta dentro de sí mismo la felicidad, gozando de todo, quien posee dentro de sí la fuente de la serenidad y de la honradez, siendo el rey que se gobierna a sí mismo y no es susceptible de ser obligado a hacer aquello a lo que él mismo se constriñe. Un sabio

paret de Sèneca, al colocarle bajo el *fatum* o Destino inexorable de una justicia cósmica en su invocación del adagio estoico *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (55). Pero en las *Lecciones de Etica* Kant desborda nuestras expectativas hermenéuticas y niega rotundamente que Dios haya podido ser, siquiera en un principio, el autor de la ley, degradándole a un mero custodio de la misma que nunca la promulgó y se limitó a adoptarla para sí. “No siempre el legislador es también el autor de la ley -afirma Kant; esto sólo sucede cuando las leyes son contingentes. Si las leyes son prácticamente necesarias, quien las proclama, de modo que se ajusten a su voluntad, es un mero legislador, mas no su autor. No existe ser alguno, ni siquiera divino, que sea el autor de las leyes morales, ya que éstas no se originan en el arbitrio, sino que son prácticamente necesarias; estas leyes no serían necesarias si pudiera darse el caso de que la mentira (56) fuera una virtud. Ahora bien, las leyes morales pueden hallarse sin embargo bajo un legislador; puede haber un ser que tenga todo el poder y la fuerza para hacer ejecutar esas leyes, siendo así capaz de declarar que esta ley moral es, al mismo tiempo, una ley de su voluntad y que obliga a todos a actuar conforme a ella. Así pues, este ser es un legislador, pero no el autor de la ley. De igual modo que Dios no es el causante de que el triángulo tenga tres ángulos” (57).

De alguna manera, Kant va mucho más allá del estoicismo en este terreno. Los estoicos colocaban a la divinidad bajo una ley que ella misma había establecido alguna vez. Según Kant, Dios no hace sino adoptar la ley moral -de la que no es autor sino mero custodio- adaptándose a ella. La ley moral mana de la razón pura práctica y nuestra representación de Dios tiende a identificarlo con ella; eso es todo. Esta tesis kantiana de que Dios puede ser legislador de la ley moral, mas no su autor, está entroncada con una importante disquisición desarrollada en el epígrafe que las Lecciones dedican al principio supremo de la moralidad. Así se distingue el principio del discernimiento del de la ejecución o cumplimiento de la obligación, es decir, entre la pauta y el móvil, advirtiéndose que “si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral” (58). Vamos a ceder la palabra al propio Kant, para seguir con atención lo que a este respecto explicaba a sus alumnos.

“No puede decirse ‘no debes mentir porque está prohibido’, ya que el principio de la moralidad no puede ser *externum* ni, por ende, *tautologicum*. Quienes sostienen esto vienen a decir que primero se ha de tener a Dios y luego la moralidad, cuyo principio resulta así muy acomodaticio. Moral y teología no constituyen un principio la una de la otra, si bien la teología no puede darse sin la moral y ésta a su vez no puede sostenerse sin aquélla; pero

semejante es preferible a los dioses, precisamente por aquello que no es propio de ellos, pues la deidad no tiene que vencer tentación alguna ni ninguna clase de obstáculos, mientras que semejante sabio alcanzaría tal perfección gracias a sus esfuerzos por vencer esos obstáculos” (*Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 250).

(55) *Über den Gemeinspruch...*, Ak., VIII, 313 y *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 365, así como Ak., XXVIII, 179.

(56) El tema de la mentira parece constituir una verdadera obsesión para Kant, tal y como señalamos en la segunda parte de nuestro estudio preliminar a I. Kant, *Teoría y práctica* Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXV ss.

(57) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 283. Cfr. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 227.

(58) Cfr. *ibid.*, 274.

aquí no se trata de que la teología sea un móvil de la moral -que lo es-, sino de que el principio de discernimiento de la moral es tautológico y de que no puede serlo. De ser así, todos los pueblos habrían de conocer a Dios antes de llegar a tener concepto alguno del deber y, por consiguiente, los pueblos que no tuvieran un concepto adecuado de Dios, tampoco tendrían deber alguno, lo que sin embargo es falso. Hay pueblos que conocen correctamente sus deberes y advierten la fealdad de la mentira (59) sin poseer un concepto adecuado de Dios. Es más, existen pueblos que se formaron un concepto falso de Dios y, pese a ello, poseían conceptos adecuados respecto del deber. En consecuencia, los deberes han de ser tomados de alguna otra fuente. La causa de derivar la moralidad de la voluntad divina es que, al aseverar la ley moral que se debe hacer tal cosa, se piensa que ha de haber alguien que así lo haya impuesto. Es cierto que la ley moral es un mandato y que puede haber mandatos de la voluntad divina, pero la ley moral no emana de la voluntad divina. Dios lo ha mandado porque es una ley moral y su voluntad coincide con la ley moral. Da la impresión de que toda obligación guarda relación con un emisor de la misma y, por lo tanto, se diría que Dios es el *obligans* de las leyes humanas. Sin duda, en la ejecución ha de haber una tercera instancia que fuerce a hacer lo que es moralmente bueno. Ahora bien, en el plano del discernimiento de la moralidad no precisamos de tal instancia. Las leyes morales pueden ser correctas sin contar con dicha instancia. Pero en la ejecución serían vanas, si una tercera instancia no nos forzara a ello. Se ha considerado certeramente que las leyes morales no tendrían efecto sin contar con un juez supremo, puesto que no existiría móvil interno alguno, ninguna recompensa, ningún castigo” (60).

A primera vista, alguien podría pensar que de alguna manera Kant está dando aquí por buena la siguiente argumentación recogida en los *Nuevas Ensayos* de Leibniz. “Todo deber -aduce Filaletes- comporta la idea de una ley, y una ley no puede ser conocida ni impuesta sin un *legislador* que la haya escrito, como tampoco sin penas ni recompensas; reconozco -replica Teófilo- que si no existiera un Dios que no dejase crimen sin castigo ni buena acción sin recompensa, apenas podría existir ningún precepto que fuese obligatorio necesariamente” (61). Sin embargo, el Kant de las *Lecciones de Etica* pretende justamente distanciarse de este razonamiento. Como hemos visto, Kant niega con toda contundencia que Dios pueda ser el autor de la ley moral y que ésta tenga su origen en la voluntad divina, decretando una total autonomía para la razón práctica (alias entendimiento en este contexto) a la hora de discernir sobre la moralidad. Y es que ya el autor de los *Sueños de un visionario* se había planteado a sí mismo preguntas como éstas “¿Acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque haya otro mundo o, muy al contrario, nuestras acciones se verán recompensadas algún día precisamente porque fueron buenas y virtuosas en sí mismas? ¿Es absolutamente necesario apoyar la palanca en el otro mundo para que el hombre se comporte con arreglo a su destino? ¿No contiene su corazón preceptos morales inmediatos?” (62). La

(59) Como ya hemos indicado un poco más arriba, se diría que el Kant de las *Lecciones* considera a la veracidad como la piedra de toque de la moralidad.

(60) Cfr. *Moralphilosophie* Collins, Ak., XXVII.1, 277-278.

(61) GP, V 87-88.

(62) *Träume...*, Ak., II, 372.

respuesta afirmativa que da Kant a esta última interrogante es bien conocida. En cambio, suele olvidarse con frecuencia que también responde a la primera, pensando que las buenas acciones han de verse recompensadas necesariamente. (En este orden de cosas, Kant distinguirá entre *praemia auctorantia* y *praemia remunerantia*, esto es, entre recompensas estimulantes y recompensas retributivas, con objeto de descartar las primeras y retener las segundas (63)). Para Kant, recordémoslo, el virtuoso se hace digno de ser feliz. ¿Qué significa esto exactamente? Retomemos el hilo discursivo de las Lecciones y lo veremos.

“Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Este juicio me mueve, no obstante, a ejecutar la acción, y en eso consiste el sentimiento moral. Ciertamente, el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal” (64). “El hombre -señala Kant- carece de una estructura tan sutil como para ser motivado por fundamentos objetivos” (65). Y, tras plantear el problema en estos términos, Kant esboza una solución. “Los alicientes y estímulos sensibles no deben ser incluidos dentro de la propia doctrina moral, sino que sólo deben ser tenidos en cuenta después de haber establecido la doctrina de la moralidad de un modo completamente puro, esto es, una vez que se haya aprendido a estimarla y respetarla; sólo entonces pueden entrar en juego tales móviles, no como causa por la que acontezca la acción (pues en tal caso ya no sería moral), sino que han de servir tan solo como *motiva subsidaria*, dado que nuestra naturaleza posee una especie de *inertia* ante los móviles relativos a tales conceptos intelectuales. Mas, en cuanto esos móviles sensibles hayan vencido dicha inercia, las auténticas y genuinas motivaciones morales han de volver a ocupar su lugar. Sólo sirven, por tanto, para quitar de en medio mayores obstáculos sensibles, con el fin de que sea el entendimiento quien domine la situación. Sin embargo, entremezclar ambas cosas es un grave error que se comete muy a menudo. Este concepto puro tiene un efecto inusitado en quien lo posee, incentivándole más que todos los estímulos sensibles” (66). Y el razonamiento viene a concluir así: “Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella; tal es el móvil de la moralidad” (67).

Este esquema, lejos de ser desechado, servirá de armazón al formalismo ético. En el plano del “discernimiento”, la moral se muestra completamente autónoma, ya que la

(63) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 284.

(64) Menzer, *Eine Vorlesung...*, 54.

(65) Cfr. *ibid.*, 56. El problema de una determinación moral pura será reformulado una y otra vez en la obra de Kant: “resulta absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber” (*Grundl.*, Ak., IV, 406). “Quizá nunca un hombre haya cumplido con su deber -que reconoce y venera- de un modo completamente desinteresado (sin la mezcla de otros móviles)” (*Über den Gemeinspruch...*, Ak., VIII, 284-285).

(66) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 303.

(67) *Ibid.*, 304.

razón se basta y sobra para discriminar las pautas morales de las pragmáticas (68). Pero en el plano del “móvil”, pese a considerar como tal al respeto que infunde la ley moral (69), la ética habrá de contar en cierto modo con la religión, para establecer las condiciones de posibilidad del bien supremo, puesto que -según advierte la *Crítica de la razón práctica*-, si éste fuera imposible, “entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario y falso” (70). Por consiguiente, Kant nos hablará del “móvil que estriba en la idea del bien supremo posible en el mundo gracias a nuestra cooperación” (71), como de un móvil que determina la voluntad de una forma completamente desinteresada.

“Aquél que vive moralmente -leemos en las *Lecciones de Ética*- puede esperar ser recompensado por ello, pero no debe dejarse motivar por esa esperanza” (72). Esta es la pirueta psicológica que la ética kantiana exige al agente moral. Como sabemos, ese objeto elpidológico cristaliza en el ideal del bien supremo, considerado por la segunda *Crítica* como el “fundamento de determinación de la voluntad pura” (73). La distinción hecha en las Lecciones entre los planos del discernimiento y de la ejecución cobra, pues, carta de naturaleza en la división de “Analítica” y “Dialéctica” que estructura la *Crítica de la razón práctica*.

La meta del bien supremo, en su peculiar condición de tesis práctica sintética *a priori* (74), cumplirá cabalmente la función asignada por las Lecciones a esos *motiva subsidiaria* que habían de vencer la inercia de nuestra naturaleza ante la ley moral. Esa es la razón de que la primera versión kantiana del bien supremo sea la de un mundo moral concebido como un sistema de moralidad autorrecompensadora. De él nos habla en la *Crítica de la razón pura* (75) y en las propias *Lecciones de Ética*, donde se indica que, “si todos los hombres quisieran conjuntamente y al unísono promover su felicidad, podría constituirse un paraíso en Nueva Zelanda” (76). En las coordenadas de la filosofía de la historia esta utopía se “ucronizará”, siendo transferida a un futuro indeterminado, pero siempre supondrá una constante dentro del pensamiento kantiano, cuyo formalismo no sabe renunciar a la persecución de un horizontal utópico hacia el que se debe tender asintóticamente.

(68) “En nuestro ánimo estamos bastante bien dotados por naturaleza para distinguir la bondad moral, tan precisa como sutil, de la bondad problemática y pragmática” (*Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 258). “Los motivos morales y los pragmáticos son tan poco homogéneos que su comparación se asemeja al intento de reemplazar con dinero la honradez de que se adolece o al de una persona poco agraciada que pretendiera volverse bella gracias a sus riquezas... La perfección moral y la utilidad no pueden ser comparadas, sería como comparar una milla con un año” (Cfr. *ibid.*, 259).

(69) Cfr. *K.p.V.*, Ak., V, 78.

(70) Cfr. *ibid.*, 114.

(71) Cfr. *Über den Gemeinspruch...*, Ak., VIII, 280 n.

(72) Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 284.

(73) Cfr. *K.p.V.*, Ak., V, 110.

(74) Cfr. *Rel.*, Ak., VI, 6 n. ss.

(75) Cfr. *K.r.V.*, A 808 ss, B 836 ss.

(76) *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 285-286. Cfr. el comentario que hace de esta pasaje Steven G. Smith, “Worthines to be Happy and Kant's Concep of the Highest Good”, *Kant-Studien*, 75 (1984), p. 181.

Con estas calas practicadas en las *Lecciones de Etica* creemos haber mostrado que su contenido, antes que desvelar un estadio evolutivo del pensamiento kantiano, alberga los fermentos que habrían de catalizar en el formalismo ético. Sólo nos resta añadir que este estudio se ha basado únicamente en el primer tercio del texto, donde hemos querido rastrear la presencia de la *Crítica de la razón práctica*. Se nos antoja que los otros dos tercios pueden resultar muy provechosos para el lector de la *Metafísica de las costumbres*, pero esto será objeto de otro trabajo (77).

Roberto RODRIGUEZ ARAMAYO
C.S.I.C. Madrid

(77) Seguramente del estudio introductorio a nuestra edición castellana de las *Lecciones de Etica* de Kant.