

LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO MORAL DE KANT

VICENTE DURÁN CASAS¹

Resumen: En lo que sigue voy a exponer algunos aspectos del pensamiento moral de Kant que en mi opinión son actuales en el sentido de que el diálogo con él permite una mejor autocomprensión de nuestros propios problemas. No son todos los aspectos que a mi juicio son actuales, pues se trata apenas de una selección parcial y en cierto modo arbitraria, pero que obedece a la necesidad de ser breves en la exposición de un tema que desborda las posibilidades de cualquier conferencia.

Palabras llave: juicio moral, metafísica de las costumbres, ética, religión

Abstract: In this text I expound on some aspects of Kant's moral thought which I judge to be of topical importance in the sense that dialoguing with it leads to a better comprehension of our own problems. Not all aspects, in my opinion, are current, and this selection is only partial, and in a way, arbitrary, given the necessity to be brief in a subject that is too broad for any lecture.

Keywords: moral judgement, metaphysics of morals, ethics, religion

1 – DE JUICIOS CIENTÍFICOS NO ES POSIBLE OBTENER JUICIOS MORALES

Una de las conclusiones más interesantes y sorprendentes que cabe obtener del estudio de esa maravillosa e incomparable construcción conceptual que es la **Crítica de la razón pura** es que, con ella, no es posible fundamentar ningún juicio moral, es decir, normativo. Esta puede parecer una conclusión banal o insignificante. Pero, vista desde la perspectiva de lo que aquí me interesa destacar, resulta de la mayor importancia y actualidad. Si bien en la analítica trascendental Kant ha establecido en forma bastante convincente “la validez del principio que afirma

¹ Vicente Durán Casas é professor de Filosofia da Pontifícia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia (vduran@javeriana.com.co).

la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables”, principio que, según Kant, “no permite infracción ninguna”², para él resulta claro que del mundo natural, y a través de las distintas ciencias, el entendimiento humano sólo puede llegar a conocer “lo que es, fue o será”. Es imposible e impensable, agrega Kant,

“que algo deba ser en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad... Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en el último caso, qué propiedades posee el círculo”.³

Sin embargo, dos páginas después de la cita que acabo de recordar, Kant mismo se toma el trabajo de examinar la relación que existe entre las acciones humanas, no ya con la razón teórica que busca explicar el origen de las mismas, sino con la razón práctica “que las produce”, esto es, con esa facultad que parecen tener los seres humanos de constituirse en causa efectiva de sus propias acciones. “En este caso”, dice Kant,

“aparece una regla y un orden completamente distintos del orden natural. En efecto, desde tal perspectiva es posible que cuanto *ha sucedido* y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, *no debiera haber sucedido*”.⁴

Pues bien, esa posibilidad de constituirse en causa de sus propias acciones introduce una ruptura en el orden natural que, por decirlo de algún modo, se le escapa a la rígida síntesis categorial fenoménica y que, como Kant mismo lo afirma, introduce o abre las puertas a “un orden completamente distinto del orden natural”. Es, por supuesto, el orden moral, que se rige por unas leyes distintas a las que rigen el orden natural, las de la libertad, que también son racionales y legislan las acciones de los hombres. En otras palabras, ninguna proposición de las ciencias puede servir de fundamento a los juicios morales porque estos, como dice el mismo Kant, son de un orden completamente distinto del orden natural. En mi opinión, este aspecto de la filosofía de Kant es sumamente actual e importante, pues representa una base suficientemente sólida para afirmar que no todo lo que puede suceder desde una perspectiva cientí-

² CRPura, A536/B564.

³ CRPura, A547/B575.

⁴ CRPura, A550/B578. La cursiva es de Kant.

fica es por ello mismo correcto desde un punto de vista moral o debe estar permitido. Lo que en el terreno de lo evidente es claro, en el terreno de la ciencia no lo es tanto; en el hecho de que yo pueda robar no está contenida lógicamente la licitud del robo, así como en la posibilidad de clonar un ser humano tampoco está contenida su licitud moral. Hablar de las cosas que es bueno que sucedan – el deber ser –, es colocarse en un plano – un mundo, diría Kant – muy distinto de aquél en el que las cosas suceden o pueden suceder.

En un artículo aparecido en el semanario alemán **Die Zeit**, Jürgen Habermas afirmaba:

“un debate racional de los problemas de bioética exige ciertamente un conocimiento suficiente de las discusiones y hechos pertinentes de las ciencias naturales. Pero cuestiones normativas no se pueden tratar razonablemente sin tener en cuenta puntos de vista normativos... No tengo la impresión de que ya hayamos encontrado las respuestas correctas a las preguntas morales y jurídicas de la técnica genética y de la medicina de la reproducción. Pero eso sí: la biología misma no puede dárnoslas”.⁵

En efecto, este aspecto del pensamiento moral de Kant puede ser visto – y así entiendo que lo ve Habermas – como una justa reivindicación y afirmación de la autonomía de la moral con respecto a todas las ciencias, naturales y sociales, lo que en últimas libera también a la política, y en general a todo saber práctico, de tener que verse sometida por tesis de carácter cognitivo.

Muy ligado a lo anterior está la decisiva distinción kantiana entre razón pura y razón práctica o, para ser más precisos, entre uso especulativo – o teórico – de la razón pura y uso práctico de la misma razón pura. Ningún uso de la razón depende de otro uso de la misma. La unidad definitiva de la razón no depende del conocimiento que tengamos del mundo. Es esta una característica propia de un sistema que se construye sobre la pretensión de ser un sistema de la razón pura, y que a pesar de no ser muy popular en el mundo de hoy, a mi modo de ver no debe ser abandonado del todo. En principio, para Kant no es más racional el conocer que el obrar, no es más racional la tecnología que el derecho. Por ello la ética es independiente de la ciencia en el sentido de que ninguna proposición científica puede aspirar a tener pretensiones de carácter

⁵ “La biología no conoce ninguna moral. No es la naturaleza la que prohíbe la clonación. Nosotros mismos tenemos que decidir.” Respuesta a Dieter E. Zimmer, en **Die Zeit**, febrero 19 de 1998, traducción de Guillermo Hoyos Vásquez.

moral, ya sea de licitud o de cualquier otro tipo. Las condiciones de posibilidad de los juicios científicos descriptivos y práctico-tecnológicos, por un lado, y de los juicios normativos, por otro, apuntan hacia niveles de reflexión que lógica y metodológicamente son bien distintos entre sí. Kant habla de dos tipos de legislación, el natural y el moral⁶, y pasar del uno al campo del otro, si bien es perfectamente justificado, supone un salto metodológico que de ninguna manera puede ser ignorado. Mientras que para entrar en el reino del conocimiento de la naturaleza basta con que el entendimiento se someta a las leyes que él mismo ha formulado a fin de acceder a la universalidad y necesidad propias de las verdades de las ciencias, razón por la cual, como el mismo Kant dice, no tiene sentido decir que algo en la naturaleza “debiera” haber sucedido de otro modo a como de hecho sucedió, para entrar en el reino de la moral se requiere de un elemento imprescindible sin el cual, para Kant, toda ética es vana y no pasa de ser una mera ilusión: la libertad. La frontera entre el reino de la necesidad natural y el reino de la moral no deja de ser frontera por el hecho de que pueda ser cruzada.

No conozco una herramienta más sólida y menos dogmática que sirva para descifrar y enfrentar las encubiertas pretensiones éticas de las ciencias contemporáneas que la filosofía de Kant. Su distinción, e incluso su radical separación entre el orden natural y el orden moral, pueden ser vistas como problemáticas y discutibles desde otros puntos de vista. En una época, sin embargo, en la que el poder del científico crece a la par que disminuyen los controles democráticos en torno a políticas de investigación y experimentación con material biológico, este aspecto de la filosofía crítica de Kant – su negativa a igualar la fundamentación de los juicios científicos con la fundamentación de los juicios morales – me parece no sólo de enorme importancia y actualidad sino también un tesoro que vale la pena cultivar y preservar en nombre de la humanidad.

2 – IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS Y CATEGÓRICOS

También me parece que es actual la manera como Kant justifica y establece las distintas formas mediante las cuales la razón humana puede llegar a formular juicios prácticos. Acabamos de llamar la atención acerca de lo importante y actual que a nuestro juicio resulta diferenciar, al nivel del método de su fundamentación, entre juicios teóricos y juicios

⁶ Ver su Introducción a la **Metafísica de las costumbres**, Technos, Madrid 1989, p. 17.

prácticos. Ahora queremos hacerlo con respecto a la diferencia que según Kant cabe establecer al interior del conjunto de los juicios prácticos. La intuición fundamental de Kant parece ser aquí que no todos los juicios prácticos tienen valor moral, o mejor aún, que algunos juicios prácticos, por las razones que vamos a considerar enseguida, como que se imponen a nuestra voluntad y ejercen – o deberían ejercer – tal dominio sobre el conjunto de nuestras preferencias subjetivas que, si de verdad actuáramos racionalmente, no tendríamos más que acogerlos y obedecerlos desde nuestra voluntad y traducirlos en acciones.

A este problema viene a responder la muy famosa distinción entre imperativos⁷ hipotéticos y categóricos. Como lo han indicado varios autores, se trata de una distinción en la forma lógica de la obligación contenida en los juicios prácticos y no de una mera distinción en la sintaxis de los mismos: todos los imperativos obligan, dice Kant, ya sea en una forma hipotética o en una forma categórica⁸. Los ejemplos que de estas dos formas de obligación propone Joachim Aul con el fin de ilustrar esta diferenciación son claros por lo contraevidente de los mismos: ejemplo A: “¡no bebas tanto alcohol!”, y ejemplo B: “si tienes hijos, debes procurar darles una buena educación”⁹. Mientras que la forma sintáctica de A es imperativa: “¡no bebas tanto alcohol!”, la de B es hipotética: “debes darle una buena educación a tus hijos... supuesto que los tienes”. Sin embargo, para Kant es claro que A no constituye un imperativo moral, mientras que B sí. ¿Por qué? Y, ¿cuál es la importancia de esta distinción?

La tesis de fondo que Kant se propone fundamentar es que sólo los imperativos categóricos pueden ser llamados propiamente morales, es decir, que sólo ellos pueden aspirar a tener un valor – un contenido – moral.

⁷ Un imperativo es, para Kant, “la manera como se formula un mandato” (Die Formel des Gebots heisst Imperativ), **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, BA 37.

⁸ Ver **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, BA 39. Para una buena presentación de la diferencia entre imperativos hipotéticos y categóricos ver PATON, H. J. **Der kategorische Imperativ**, p.130 y ss.; PATZIG, G., **Ethik ohne Metaphysik**, p. 148 y ss., y BAUMANN, P., **Kants Ethik. Die Grundlehre**, p. 62.

⁹ Joachim Aul: Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik, en **Kants Ethik heute**, herausgeber: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, **Neue Hefte für Philosophie** 22, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, p. 62. Ver también en el libro de Günther PATZIG, G. **Ethik ohne Metaphysik**, el capítulo titulado Die logischen Formen praktischer Sätze in **Kants Ethik**, Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen 1983, y Peter BAUMANN: **Kants Ethik. Die Grundlehre**, Königshausen & Neumann, GMBH, Würzburg, 2000, p. 52 y ss.

Los imperativos hipotéticos obligan en la medida en que se acepta como válida una premisa de orden práctico: “si quieres gozar de buena salud, o si deseas evitar la resaca, o si quieres ahorrar dinero... entonces ¡no debes beber tanto alcohol!” Aquí la razón práctica ciertamente obliga, pero lo hace en la medida en que se den por supuestos y se acepten ciertos fines prácticos. Si retiramos de la escena todos esos fines hipotéticos, la razón se queda sin argumentos para que alguien, por ejemplo, deje de beber tanto alcohol. Así pues, es claro que en nuestro ejemplo A, y a pesar de su forma sintáctica imperativa (“¡no bebas alcohol!”), se trata de un imperativo hipotético, de una muy aconsejable recomendación práctica pero que, según Kant, carece ciertamente de contenido moral alguno. Kant llama al conjunto de imperativos hipotéticos “reglas de habilidad” y también “consejos de la sagacidad”¹⁰. Lo decisivo aquí es que, al margen de cualquier variación o formulación sintáctica, todo imperativo hipotético no es más que la formulación de lo que Patzig llama “exigencia condicionada”.¹¹

El ejemplo que coloca Patzig al respecto es claro: hacer diariamente ejercicios de violín sólo puede ser considerado como obligatorio (*verbindlich*) bajo el supuesto de que alguien quiere llegar a interpretar bien dicho instrumento; por ello mismo “sería un sin sentido decir que el ejercitarse en el violín es un imperativo para todos los que son o quieren llegar a ser violinistas en la misma forma en que para todos los hombres resulta obligante el imperativo *No mentirás*”¹². En efecto: ¿a quien se le puede recriminar moralmente el dejar de hacer algo cuando carece de motivos para hacerlo? Precisamente porque la obligación (*Verbindlichkeit*) en el imperativo hipotético depende totalmente de una condición que subjetivamente puede haber sido aceptada o no, por eso mismo estos imperativos carecen del valor o contenido moral, el cual sólo cabe reconocer en los imperativos categóricos.

Si los imperativos hipotéticos son juicios prácticos que contienen una exigencia que está totalmente condicionada por las características contingentes del sujeto moral (querer ser violinista, futbolista, filósofo o sencillamente no saber qué es lo que se quiere ser en la vida), del imperativo categórico hay que decir lo contrario, esto es, que es la expresión de “una” exigencia incondicionada (*unbedingte Forderung*), es decir, de

¹⁰ Regel der Geschicklichkeit y Ratschläge der Klugheit, ver **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, AB 43.

¹¹ PATZIG, **op. cit.** p. 107.

¹² PATZIG, p. 108.

una exigencia que no depende de las condiciones particulares y fortuitas – ventajas o desventajas sociales, diría John Rawls – del sujeto moral. Es precisamente en ese sentido que Kant dice que el imperativo categórico es *uno* y no puede ser más que uno, a pesar de que, como señalan diferentes autores, son muchas – por lo menos cinco – las formulaciones que Kant propone de él¹³. El hecho es que este imperativo, tal y como Kant lo entiende, tiene una validez que para nada depende del condicionamiento que implica la elección de cualquier fin práctico. Si la racionalidad de los imperativos hipotéticos queda expresada precisamente bajo la fórmula que dice que, quien quiere un fin también debe querer los medios que conducen a él¹⁴, la del imperativo categórico dice que este debe ser obedecido cualesquiera que sean nuestros fines prácticos. Preciosamente por ello es categórico: “lo categórico del imperativo categórico”, dice Günther Patzig, no es lo que manda, “es un modo de su mandar”.¹⁵

Así este imperativo se formule en una forma sintáctica que confunda un condicionamiento empírico con un condicionamiento de la obligación (“si tienes hijos debes procurar darles una buena educación”), el asunto es que lo que este imperativo manda, lo manda incondicionalmente: “sean cuales sean tus fines en la vida, tengas o no ganas de ello, quieras ser violinista, futbolista o lo que sea, si tienes hijos *debes* procurarles una buena educación”. El imperativo categórico, por tanto, no es más que la expresión de que algo debe ocurrir en el mundo al margen o independientemente de cualesquiera que sean nuestros fines prácticos subjetivos y en forma totalmente independiente a como estemos situados en el mundo. Lo mismo vale en sentido contrario: así la manera como se formule un imperativo dé la impresión de categoricidad, imposición, mandato u orden, la formulación sintáctica y gramatical que se utilice jamás logrará hacer que la obligatoriedad sea distinta, mayor o menor, de la que

¹³ H. J. Paton encuentra que en Kant hay por lo menos cinco formulaciones distintas del imperativo categórico: ver **Der Kategorische Imperativ, eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie**, Walter de Gruyter, Berlin 1962, p. 152 y ss. Ver también Peter BAUMANN: **Kants Ethik. Die Grundlehre**, p. 60 y ss.

¹⁴ **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, BA 46.

¹⁵ “Die Kategorizität des Imperativs ist ein Modus seines Gebietens”, en: Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik, en: **Ethik ohne Metaphysik**, p. 103. Por su parte, Joachim Aul dice algo muy semejante: “Was kategorische von hypothetischen Imperativen unterscheidet, ist vielmehr die Art der Bedingung, von welcher die Gültigkeit des Gebotes abhängig gemacht wird”, en Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik, en: **Kants Ethik heute**, p. 62-63.

de hecho contiene. “¡No bebas tanto alcohol!” es una expresión que bien puede ser dicha en forma de grito, dando un golpe con el puño sobre la mesa o poniendo cara de militar prusiano, de predicador religioso o de médico acucioso; el hecho es que ni el tono de la voz, ni los gestos de la cara lograrán, en opinión de Kant, convertir el contenido de tal expresión en un contenido “moral” en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, la responsabilidad de darles a los propios hijos una buena educación. “No es la formulación lingüística”, dice Patzig, y yo por mi parte añadiría: no es tampoco el tono ni la fuerza de la voz, “sino la fuente de donde brota la obligación de una exigencia, la que constituye la diferencia entre imperativos hipotéticos y categóricos”¹⁶, es decir, entre juicios prácticos morales y no morales.

A pesar de que son muchos los aspectos relacionados con esta manera de enfocar la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos, y también muchas las objeciones que es razonable oponer a esta forma tan radical de presentar una frontera entre lo que es moral y lo que no lo es, he querido destacar solamente la importancia y la actualidad que a mi juicio sigue teniendo esta forma de diferenciar los juicios prácticos. Con frecuencia se hacen pasar por asuntos morales algunos que no lo son, así como también se percibe una tendencia a restar valor moral a otros que sí lo tienen. Intuitivamente como que uno sabe cuándo un asunto es moral y cuándo no, pero con frecuencia también sospecha uno que confiar demasiado en esa facultad intuitiva puede resultar socialmente arriesgado. A mi juicio la filosofía moral kantiana es imprescindible a la hora de buscar establecer los linderos entre lo que es moral y lo que no lo es, unos linderos que a los antiguos quizás les resultaran no sólo incomprensibles sino muy probablemente inoficiosos e inútiles, pero que en la vida moderna adquieren rasgos definitivos, no tanto por que todos los aspectos que forman parte de la vida deban estar clasificados en morales o no morales, lo que por otra parte no sería deseable, sino por el hecho de que en una sociedad compleja y a la vez democrática resulta ineludible que la razón humana esté en capacidad de ofrecer un criterio con el cual sea posible establecer esa frontera en una forma no arbitraria. De hecho, solemos decir que este o aquel aspecto de nuestra vida –pienso en muchos enfoques de nuestra sexualidad – no es un asunto moral... que las cosas han cambiado, y que hoy ese aspecto es visto desde otro

¹⁶ PATZIG. Der kategorische Imperativ in der Ethik-diskussion der Gegenwart, en **Ethik ohne Metaphysik**, p. 152.

punto de vista, distinto del moral. El uso que hacemos del lenguaje moral – o mejor: el uso moral del lenguaje – con frecuencia aviva en uno la impresión de que, en algunos asuntos de la vida, pasamos de un uso categórico del lenguaje a un uso hipotético del mismo, mientras que en otros aspectos nos hallamos en un movimiento contrario, esto es, trasladándonos desde un uso hipotético del lenguaje hacia uno más categórico, moralizando o desmoralizando este o aquel aspecto de la vida política, económica, sexual, religiosa o familiar. La moralización o desmoralización de los diversos aspectos de la vida se realiza también, y de ello son muy conscientes quienes dirigen y controlan los medios masivos de comunicación, como una transformación en el uso del lenguaje.

Pues bien, ante esta circunstancia, el pensamiento moral de Kant nos recuerda que la “moralidad de los asuntos morales” no depende ni de la forma gramatical con la que nos referimos a ellos ni del tono o del volumen de la voz. Nuestro uso del lenguaje puede llegar incluso a convertir en banales asuntos de enorme seriedad y gravedad moral. Así mismo, ese uso del lenguaje con frecuencia busca moralizar asuntos de la vida social o personal cuya moralidad habría aún que demostrar.

El que una acción humana pueda ser calificada moralmente o no, es algo que, para Kant, depende exclusivamente de la manera como el sujeto que la realiza se relacione, a partir de su máxima, con la ley moral. Su distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos sirve, a mi juicio, para ayudarnos a ver esto con más claridad, pues una cosa es que una acción determinada llegue a constituir un imperativo moral y otra muy distinta que sea proclamada y promovida con bombos y platillos, en el púlpito o en la televisión, o que sea aceptada o penalizada por la ley. En opinión de Günther Patzig, la actualidad del imperativo categórico kantiano radica precisamente en que está en capacidad de ofrecer un criterio moral novedoso y de enormes consecuencias para la convivencia social y la reorientación de la filosofía política: quien haya de vivir según principios y máximas morales no deberá elegir ninguna máxima que signifique asumir una ventaja sobre los demás, pues no tiene ninguna razón para considerar que tiene derecho a ello¹⁷. Dicho en otros términos, deberá dejar a un lado el conjunto de sus preferencias subjetivas – el conjunto de imperativos hipotéticos que él acepta en virtud de los fines que ha elegido previamente – y deberá empezar a regirse según principios que valen para él – o para ella – por las mismas razones que valen para todos, es decir, por imperativos categóricos.

¹⁷ Ibídem, p. 170.

Lo dicho hasta aquí tiene que ver exclusivamente con aspectos relacionados con lo que uno podría llamar la “teoría” ética kantiana, pues se refiere a la relación de la moral con la estructura misma de la racionalidad humana. Pero la filosofía práctica de Kant no sólo se ocupa de esos aspectos teóricos de la ética. En su **Metafísica de las costumbres** de 1797 Kant define y establece, con la misma claridad que caracteriza tanto la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** como la **Crítica de la razón práctica**, cómo y – sobre todo – en qué campos concretos de la vida humana la racionalidad exige modos de comportamiento que sean acordes o coherentes con esa estructura racional. Arthur Schopenhauer despreciaba esta obra de Kant diciendo que en ella “prepondera el influjo de la debilidad senil”¹⁸ del filósofo. Y en algo tiene razón Schopenhauer: a pesar de que existen evidencias de que ya en el año 1768 Kant trabajaba en una **Metaphysik der Sitten**¹⁹, esta no llegó a ser escrita y publicada sino 29 años después, en 1797, cuando Kant contaba ya 73 años de edad. Pero al igual que con relación a otros aspectos de la obra de Kant, también en esto Schopenhauer dejó de percibir precisamente aquello a lo que me quiero referir y que a mi juicio guarda una enorme actualidad: por un lado, poder determinar en forma no arbitraria, sino racionalmente, el tipo de acciones humanas que pueden ser objeto de un juicio moral, y por otro, las diferentes maneras en que la ley moral puede llegar a influir sobre la voluntad de manera que pueda convertirse en determinante de la misma.

La **Metafísica de las costumbres** – que, en atención al uso de las palabras alemanas *Sitten* y *Sittlichkeit* en realidad habría que traducir como metafísica de la moralidad – es una obra que, supuesto que el lector conoce los resultados de la **Fundamentación** y de la segunda **Crítica**, gana mucho en interés si el lector la lee como un esfuerzo por responder a una única pregunta: ¿cuáles son los campos de aplicación en la vida humana de la ley moral? En otras palabras, ¿qué tipo de acciones, qué clase de comportamiento cabe esperar de alguien que se dispone a

¹⁸ (ist der Einfluss der Alterschwäche überwiegend) Die beiden Grundprobleme der Ethik. **Über die Grundlage der Moral**, §3, en: SCHOPENHAUER, Arthur: Sämtliche Werke, Band III: Kleinere Schriften, Cotta-Verlag, Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1962, p. 645.

¹⁹ Carta a Herder del 9 de mayo de 1768. Ver Lewis WHITE BECK: **Kants Kritik der praktischen Vernunft**, Wilhelm Fink Verlag, München 1995, p. 19.

cumplir con lo que manda el imperativo categórico? Desde esa perspectiva es fácil descubrir que las dos grandes partes en las que está dividida la obra, esto es, (i) la “Doctrina del Derecho” (*Rechtslehre*) – que Schopenhauer consideraba “deplorable” –, y (ii) la “Doctrina de la Virtud” (*Tugendlehre*) – que el mismo Schopenhauer consideraba apenas como un apéndice [*Seitenstück*] a la anterior –, anticipan ya la respuesta a la pregunta indicada: es alrededor del campo delimitado por el moderno concepto de “derecho”, y en torno al concepto – por cierto bien antiguo – de “virtud” en donde se agrupan esos dos grandes campos o ámbitos en los cuales cabe aplicar, desde una perspectiva racional, es decir, no arbitraria, la ley moral. Con ello Kant lleva a cabo algo que es muy propio de la modernidad: elevar a la esfera de lo público el criterio fundamental que habrá de limitar racionalmente la libertad individual, pero también algo que es más propio de la crítica de la modernidad: colocar las bases para que, desde una perspectiva racional, resulte totalmente infundado cualquier intento por hacer del cumplimiento del derecho la única manera de cumplir con lo que son las exigencias propias de la moralidad. En otras palabras: la estructura fundamental de la **Metafísica de las costumbres** nos comunica la idea de que no se puede ser justo al margen del estricto cumplimiento de la ley justa, pero también que en el cumplimiento o en la realización de la justicia no se agotan las exigencias propias de la moralidad. Veamos esto más despacio.

En la introducción a su **Metafísica de las costumbres** habla Kant de “leyes de libertad” y de “leyes morales” para darnos a entender, con total claridad, que no sólo el reino de la naturaleza está regido por leyes²⁰. También el reino de la moral está sometido a una legislación que, por supuesto, es bien distinta de la primera. Esto significa, entre otras muchas cosas, que si todo el conjunto de leyes – las naturales y las morales – proviene de la razón, entonces ninguna ciencia o conjunto de ciencias particulares puede pretender ser más racional que otra, o lo que es lo mismo, que el riguroso procedimiento matemático en principio no tiene por qué ser más racional que el complejo y a veces oscuro y penoso pro-

²⁰ **Metafísica de las costumbres**, Editorial Tecnos, Madrid 1989, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, p. 17 y 19. El título de la obra de Mary J. GREGOR, **Laws of freedom** (Oxford, Basil Blackwell 1963), que a mi juicio es –de lejos– el mejor comentario que existe sobre la **Metafísica de las costumbres** de Kant, y el subtítulo que lo acompaña: “A Study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the *Metaphysik der Sitten*”, expresan muy bien, aunque muy condensadamente, la intención fundamental de esta obra de Kant.

ceso que lleva a la decisión moral y la consecuente determinación de la voluntad. Pero lo que ahora me interesa destacar de este asunto es el siguiente contraste: mientras que en el ámbito de las leyes que rigen la naturaleza no existe sino un único modo de determinación de los fenómenos (el determinismo en últimas no es sino “uno”), en el ámbito moral existen dos modos de legislación, esto es, dos modos en que las leyes morales pueden afectar las acciones humanas. Uno es el del derecho; otro el de la ética de la virtud.

El primer modo – el del derecho – afecta “sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley”²¹. De allí que la clásica definición kantiana del derecho como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”²² apunte precisamente a determinar el origen, el ámbito y los límites del derecho. El origen del derecho son las leyes *a priori* y universales de la libertad; el ámbito propio del derecho es el conjunto de las acciones humanas que pueden ser objeto de una legislación externa; el límite del derecho está constituido por el conjunto de acciones humanas que pueden ser objeto de una legislación moral mas no externa. De todo ello resulta:

- (i) que, desde una perspectiva moral, lo único que el derecho puede exigir es la conformidad de nuestras acciones con el derecho²³ y
- (ii) que el concepto de coacción pueda ser obtenido analíticamente a partir del concepto de derecho.²⁴

De esta concepción filosófica del derecho cabe extraer algunas conclusiones interesantes. La primera de ellas es que, a pesar de tener un base

²¹ **Metafísica de las costumbres**, p. 17.

²² **Metafísica de las costumbres**, p. 39.

²³ A esa conformidad la llama Kant Principio Universal del derecho: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, a cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”, **Metafísica de las costumbres**, p. 39.

²⁴ La coacción que está contenida en el concepto moral del derecho, que no por ello deja de ser un obstáculo a la libertad, tiene para Kant un fundamento *a priori* que es el que hace posible que esta no tenga que ser vista necesariamente como una arbitrariedad: “todo lo contrario al derecho es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho”, **Metafísica de las costumbres**, p. 40.

moral racional, y por tanto *a priori*, – o quizás precisamente por ello –, el derecho tiene unos límites “humanos, demasiados humanos”. Los ángeles seguramente no tendrán necesidad del derecho, o al menos no de este tipo de derecho, para regular y ordenar sus relaciones con arcángeles y querubines. Como el mismo Kant lo advierte, el derecho afecta

“en primer lugar sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí..., en segundo lugar, no significa la relación del arbitrio con el deseo del otro... sino sólo con el arbitrio del otro. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere... sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes”.²⁵

Según ello, el derecho no tiene por qué castigar, por ejemplo, el intento de suicidio (excluidas por supuesto las obligaciones que el suicida pueda tener para con otros) o el que alguien se niegue obstinadamente a ayudar a un ciego a cruzar la calle. La falta de solidaridad o de amor al prójimo, la impiedad religiosa, el dejar de cultivar talentos o cualidades personales, así como el tener estas o aquellas preferencias sexuales, artísticas o deportivas, asumiendo desde luego que su puesta en práctica no representa una violación de la ley universal de la libertad, nada de eso puede ser objeto de una legislación externa y, por tanto, escapa a la órbita del derecho.

Eso implica, a su vez, que según Kant el derecho no tiene por qué sentirse llamado a tener que dar respuesta a todas y cada una de lo que uno podría llamar situaciones humanas problemáticas. Más aún: para Kant el derecho, a pesar de tener un fundamento racional, no se propone garantizar la felicidad de nadie. La existencia del derecho tiene para Kant una finalidad muy precisa: garantizar, en la medida de lo posible, que la libertad no se autodestruya en su propio ejercicio. El derecho sólo existe para este fin, y por lo tanto, mal haríamos en confiarle a él algo tan importante como la felicidad de las personas. El derecho no tiene por qué proponer el sentido de la vida o el sentido de la existencia humana, pero sí representa, a los ojos de Kant, el mejor medio para garantizar que distintas concepciones del sentido de la vida (distintas concepciones de lo que es bueno y de lo que hace la felicidad) puedan coexistir en una concepción unificada de lo que es justo, o lo que es lo mismo, según la ley universal de la libertad.

²⁵ **Metafísica de las costumbres**, p. 38 y 39.

La relación que Kant propone, pues, entre ética y derecho podría entonces ser descrita de la siguiente manera: cada una de las normas que componen el derecho debe estar en capacidad de justificar su existencia a partir de proposiciones morales, esto es, no empíricas, porque el conjunto de situaciones que puede ser objeto de legislación moral es mayor que, y contiene dentro de sí, el conjunto de situaciones para las que es posible una legislación externa que implique coacción. Gráficamente uno podría representarse esto con dos círculos concéntricos, uno de los cuales tiene un radio mayor que el otro. El de radio menor representa las normas del derecho, el otro la totalidad de las normas morales: la idea de Kant es que todo lo que cabe dentro del derecho debe poder caber también dentro de la moral.

Así las cosas, tenemos que la Doctrina de la Virtud (*Tugendlehre*) está compuesta precisamente por el conjunto de normas morales (deberes imperfectos) que no caben –ni pueden caber– dentro de la esfera más reducida del derecho. Siguiendo nuestra gráfica imaginaria diríamos que la virtud se encuentra dentro de la esfera moral, pero por fuera de la esfera del derecho. Pero como Kant considera que todo lo que es moral en el fondo es un deber, y como la moral por tanto no conoce sino deberes, llama “deberes de virtud” (*Tugendpflichten*) al conjunto de esas acciones que son exigidas por la ley moral, pero que no caben dentro del ámbito del derecho – a estos últimos los llama deberes jurídicos (*Rechtspflichten*). Esta terminología desconcierta un poco, sobre todo a aquellos que provienen de la tradición aristotélica y sienten cierta resistencia a unir los términos “virtud” y “deber” en una sola expresión: deberes de virtud. El hecho es que, como Kant ha asumido que todo lo que es moral – en contraste con lo que es natural –, lo es en virtud de que está legislado por la ley moral, y si no es así no pertenece a ese ámbito, no hay nada que pertenezca al orden moral que no sea la vez un deber²⁶. Quien no tiene deberes está aún en el estado de naturaleza, y todo el que reconoce el más mínimo deber moral – no matarás – ha superado ya el estado de naturaleza. De este modo le es posible a Kant formular una doctrina moral de la virtud o de los deberes de virtud, es decir, una doctrina de la virtud que no sea prudencial –recordemos que lo prudencial queda para Kant en el ámbito de los imperativos hipotéticos que, en principio, no pertenecen al ámbito de lo moral.

²⁶ “El concepto de deber es ya en sí el concepto de una coacción (coacción) del arbitrio libre por la ley”, **Metafísica de las costumbres**, p. 228. En la *Fundamentación* Kant había dicho que “deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”, BA 14.

Si el derecho prescinde de los fines que cada uno persiga (de su religión, de sus concepciones del bien, de la felicidad, etc.), la virtud propone precisamente esos fines materiales – esos contenidos – que todo ser racional debería proponerse²⁷. Y así como al derecho le era inherente un concepto de coacción externa según una ley universal, a la virtud le corresponde el concepto de una coacción interna, propiamente ética, según la cual uno debería, en virtud de su condición moral, proponerse ciertos fines. Si lo propio del deber jurídico es la posibilidad de coaccionar externamente a su estricto cumplimiento, y hacerlo en forma independiente de los fines que cada uno tenga, lo característico del deber de virtud es el que cada uno se deba proponer ciertos fines sabiendo precisamente que nadie ni nada externo a él está en capacidad de coaccionarlo en el orden de su realización. Uno ciertamente podría ser obligado por otros a realizar algo que conduzca a un fin, dice Kant, “pero nunca a proponerme un fin, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin”.²⁸

Y eso es precisamente lo que propone la Doctrina de la Virtud: dos grandes fines que son a la vez deberes o, dicho de otra manera, dos fines que todos, en cuanto seres dotados a la vez de razón y de instintos naturales, deberíamos proponernos, y que son (i) la propia perfección y (ii) la felicidad ajena. Esta pareja de deberes de virtud son los que, según Kant, vienen a ocupar precisamente ese “vacío ético” que el derecho, por más que logre avanzar en su propio perfeccionamiento, jamás estará en capacidad de llenar. La ética kantiana de la virtud está llamada, pues, a llenar de moralidad todo ese espacio de la vida humana que el derecho necesariamente tiene que dejar desocupado pero que, desde otro punto de vista, de ninguna manera puede quedar definitivamente vacío.

Vamos a ver en qué consiste cada uno de esos dos fines que son a la vez deberes. Pero antes quiero llamar la atención acerca del hecho de que estos dos deberes no son intercambiables entre sí. La “propia perfección” y la “felicidad ajena” no pueden ser intercambiados entre sí,

²⁷ “La doctrina del derecho”, dice Kant, “estaba relacionada únicamente con la condición formal de la libertad externa..., es decir, con el derecho. Por el contrario, la ética ofrece todavía una materia (un objeto del arbitrio libre), un fin de la razón pura que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre”, **Metafísica de las costumbres**, p. 230.

²⁸ **Metafísica de las costumbres**, p. 230. En el pensamiento moral de Kant esto, antes que negar la libertad, la confirma: “Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente”, p. 231.

es decir, no pueden ser convertidos en “felicidad propia” o en “perfección ajena”. “En efecto”, dice Kant,

“la *propia felicidad* es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de la naturaleza)... Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*... Por tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas”.²⁹

Algo semejante ocurriría con un pretendido deber según el cual cada uno de nosotros debería proponerse como fin la perfección de los demás (que podría ser caracterizado como paternalismo moral), pues “es una contradicción que me proponga como fin la “perfección” de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la “perfección” de otro hombre como persona consiste precisamente en que él “mismo” sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir... que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo”³⁰. Resuena aquí la idea kantiana de la autonomía moral de la persona y el lema de la Ilustración que el mismo Kant en otro escrito suyo había ya destacado y engrandecido: “*Sapere aude*. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!; he aquí el lema de la ilustración”³¹. Debo destacar que, según esta concepción ilustrada de la virtud moral, nadie es capaz de perfeccionar a nadie, nadie tiene por qué enseñarle a otro qué fines debe proponerse con respecto a sí mismo y en sus relaciones con los demás, y que en la medida en que lo haga está negando el principio mismo de la autonomía moral de la persona. Pero, a su vez, hay que decir que esta exaltación de la autonomía moral individual está lejos de convertirse en un motivo para que, como nadie me puede decir qué debo hacer, yo pueda hacer entonces lo que me venga en gana. Veamos cómo sucede esto.

La perfección propia, considerada como un fin, que es a la vez un deber, no se refiere a esa perfección última del género humano y cuya realización se escapa totalmente no sólo de las manos de cada uno sino quizás de la historia; por el contrario, dice Kant, “tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su acción [del hombre]... porque de lo contrario no sería un deber”³². Nadie tiene el deber de perfeccionar a

²⁹ **Metafísica de las costumbres**, p. 237.

³⁰ **Metafísica de las costumbres**, p. 237.

³¹ **¿Qué es la ilustración?** (1784), en Emmanuel KANT: **Filosofía de la historia**, México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

³² **Metafísica de las costumbres**, p. 238.

los demás, entre otras cosas, porque sencillamente no está en sus manos el lograrlo; por el contrario, todos tenemos el deber de perfeccionarnos a nosotros mismos, y el hecho de que efectivamente lo podamos realizar es un signo de que efectivamente puede ser un deber. Kant entiende ese deber del autoperfeccionamiento en un sentido muy concreto como cultivo de las propias facultades o disposiciones naturales, esto es, cultivo del entendimiento y de la voluntad.

Del mismo modo, Kant entiende el deber moral con respecto a la felicidad ajena no en sentido absoluto, como si toda infelicidad o sufrimiento ajeno (o la mera existencia del mal en el mundo) implicara una falla de nuestra parte, sino como algo que realmente está en nuestro poder realizar, es decir, como un contribuir, mediante la adopción de nuestras máximas para la acción y mediante el conjunto de nuestras acciones, a la felicidad de los demás. En palabras de Kant, el deber con respecto a la felicidad ajena consiste en que yo haga míos los fines razonablemente aceptables que los demás se propongan para alcanzar su propia felicidad: “cuando se trata de la felicidad, de aquello que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de otros hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con ello también mío”³³. Si bien es cierto que en esta concepción ilustrada de la virtud a nadie le es lícito decirle a otro cómo debe alcanzar la felicidad, también es cierto que en un mundo ilustrado a nadie le puede ser indiferente la felicidad ajena. Hacer mía la felicidad de otros significa no sólo evitar convertirme en un obstáculo para la felicidad ajena, sino también proponerme hacer el bien a otros de tal manera que efectivamente yo contribuya a su felicidad, esto es, a que los demás alcancen la felicidad tal y como ellos la quieren alcanzar y como yo crea que deben alcanzarla. Por eso Kant dice que este deber no puede limitarse a la “benevolencia”, sino que tiene que llegar a la “beneficencia”.³⁴

Así las cosas, Kant puede sintetizar su doctrina de la virtud mediante una nueva, original y poco conocida formulación de un imperativo categórico de la virtud que dice así: “obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. – Según este principio”, continúa diciendo Kant, “el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí

³³ **Metafísica de las costumbres**, p. 240.

³⁴ **Metafísica de las costumbres**, p. 247.

mismo como medio ni a usar a los demás..., sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general".³⁵

4— LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y RELIGIÓN

La manera como Kant entiende la relación entre ética y religión es el último aspecto de su pensamiento filosófico-moral que quisiera proponer como actual y vigente. Dada la complejidad conceptual de esta relación, voy a limitarme solamente a enunciar algunos de los aspectos implicados en ella que a mi juicio vale la pena destacar. El más importante de ellos, me parece, es el que tiene que ver con las consecuencias que, para la concepción filosófica de la religión, se derivan de la idea de la autonomía moral. A pesar de todo el influjo que efectivamente haya podido ejercer la Biblia en la concepción kantiana de ley moral³⁶, es indudable que Kant hace depender su concepción filosófica de la religión ya no de una fe particular revelada sino de sus propias ideas acerca de los fundamentos de la moral, con lo cual se convierte, como bien lo advierte Manuel Fraijó, en el primer filósofo de la religión en el sentido estricto y moderno de la expresión.³⁷

Su idea de la autonomía moral de la razón implica que, por no ser el fundamento cognitivo (*ratio cognoscendi*) de la ley moral, la idea de Dios no es lógicamente necesaria para el conocimiento de la ley moral fundamental, es decir, para el discernimiento de los deberes morales. Dicho en términos populares: no es necesario postular una fe religiosa, en cuanto aceptación teórica de la existencia de Dios, para poder estar en capacidad de reconocer que tenemos ciertos deberes morales. La moral

³⁵ **Metafísica de las costumbres**, p. 249-250. En el cuerpo completo de la doctrina de la virtud Kant logra concretizar estos dos deberes hasta llegar incluso a detalles increíbles. Divide los deberes de virtud en deberes para consigo mismo y deberes para con los demás. Entre los primeros encontramos la prohibición moral del suicidio, los deberes con respecto a la voluptuosidad, con respecto a la comida y la bebida, acerca de la mentira, la avaricia, la falsa humildad (servilismo) y la autoperfección moral. Entre los segundos tenemos el deber de amar a otros hombres, el deber de hacer el bien, de gratitud, bellas reflexiones acerca de la simpatía, acerca de los vicios, de la soberbia, la maledicencia, la burla, la unión íntima mediante el amor y la amistad.

³⁶ Ver la obra del jesuita francés Henri d'Aviau de Ternay: **Traces bibliques dans la loi morale chez Kant**, Beauchesne, Paris 1986. Ver, así mismo, **O impacto da Bíblia na ética kantiana: alguns traços nas fronteiras**, en Síntese, n. 39 (1987), p. 11-24.

³⁷ Filosofía de la Religión: Una azarosa búsqueda de identidad, en **Filosofía de la Religión. Estudios y Textos**. Edición de Manuel Fraijó, Madrid, Trotta 1994.

es para Kant, al igual que la ciencia, la política – y ciertamente también la religión –, un asunto “humano, demasiado humano”, que debe poder ser planteado y resuelto mediante la universalidad de la razón.

En sus **Lecciones de ética**, que en mi opinión ni siquiera en lengua alemana han sido suficientemente estudiadas y que para este tema resultan de un interés y significado especial, solía decir Kant que Dios no era el autor de la ley moral “de igual modo que Dios no es el causante (*Urheber*) de que el triángulo tenga tres ángulos”³⁸. Esa comparación negativa del origen de las leyes morales con el origen las definiciones geométricas debió impactar fuertemente a sus pietistas discípulos. No era para menos. La revolución copernicana que Kant había llevado a cabo con un éxito sin precedentes en el campo de la filosofía teórica también tenía que ser asimilada en el campo de lo práctico, esto es, en la ética y en la religión. La ley moral no es producto de ningún arbitrio, ni siquiera del arbitrio divino, y lo único que se podría decir acerca de su origen es lo mismo que habría que decir acerca del origen de las razones por las cuales al interior de la geometría euclidiana la suma los ángulos internos de un triángulo necesariamente suman dos rectos.³⁹

Con ello Kant libera la tarea de fundamentar normas morales de cualquier atadura religiosa. La aceptación del bien moral en adelante ya no habrá de depender de la aceptación de un credo religioso; por el

³⁸ KANT, Immanuel: **Eine Vorlesung ubre Ethik**. Herausgegeben von Gerd Gerdhardt, Fischer, Frankfurt am Main 1990, p. 60. Hay traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero: **Lecciones de ética**, Editorial Crítica, Barcelona 1988, p. 90.

³⁹ En ello Kant no era muy original, pues no estaba haciendo otra cosa que tomar partido por una de las soluciones posibles al clásico dilema de **Eutifrón**, llamado así porque es en este diálogo de Platón (9d-11b) en donde aparece quizás por primera vez, y que consiste en preguntar si una acción es *buen*a moralmente porque Dios –o los dioses– la ordenan, o si la voluntad de Dios también tendría que ajustarse a criterios morales que en mayor o menor grado tendrían validez independientemente de su voluntad. De la respuesta que se dé a este dilema depende, en un sentido estrictamente lógico, el que uno pueda o no acudir a Dios como fuente legítima de autoridad moral. Que Kant opta –lo mismo que Tomás de Aquino– por una limitación en la voluntad de Dios, resulta claro: en su escrito *Der Streit der Facultäten* (**El conflicto de las facultades**, 1798), comenta el conocido mito de Abraham, a quien Dios le ordena sacrificar a su propio hijo (Génesis 22,1-19). Según Kant, en vez de disponerse a obedecer tan inhumano y cruel mandato, “Abrahán tendría que haber respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo (visible): *que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo*” (KANT, I. **La contienda de las Facultades de filosofía y teología**, Editorial Trotta, Madrid 1999, p. 43).

contrario, todos los credos religiosos que aspiren a ser moralmente aceptables habrán de aprobar la prueba que la razón práctica-moral está en capacidad de proponer y exigir, y que consiste en demostrar que su contenido moral normativo puede ser pensado, sin contradicción, como ley universal. Esta es, por lo demás, la forma en que, en nuestra opinión, Kant pone las bases filosóficas de eso que en nuestros días algunos han dado en llamar ética cívica o ética de la sociedad civil, y que no es otra cosa que un reconocimiento de la validez y actualidad del criterio universalista kantiano. En una sociedad democrática y bien organizada deben poder tener cabida distintos credos religiosos y distintas meta-concepciones del bien, y ello sólo es posible – requisito necesario, aunque quizás no suficiente – sobre la base de que ningún credo es superior a otro y de que la razón, porque ella misma no es un credo, los puede organizar a todos.

Así, a nadie habrá de sorprender la definición kantiana de la religión como “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”⁴⁰, una definición que ha sido dura y – en parte – justamente criticada, de la cual, sin embargo, considero que vale la pena señalar y destacar lo siguiente⁴¹: (i) pretende ser válida para toda religión, es decir, no está pensada para satisfacer un credo religioso particular, y eso es altamente ventajoso en un mundo globalizado que quiere llegar a ser verdaderamente democrático y en el que parece estar demostrado que la tolerancia sin comunicación no conduce a buen puerto; y (ii), evita completamente la posibilidad teórica de que personas racionales crean tener deberes morales para con Dios⁴², lo cual, si se miran recientes acontecimientos mundiales como el del 11 de septiembre de 2001 o la humillación del pueblo palestino, puede ser considerado como fuente de peligrosos y violentos fundamentalismos teológico-políticos. Para Kant, lo mismo que para Wittgenstein, ser religioso o tener una religión es, antes que cualquier otra cosa, una forma de vida moral. Creer en Dios es adoptar personal y conscientemente una posición moral en el mundo.

⁴⁰ **La religión dentro de los límites de la mera razón**, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 150.

⁴¹ Ambos aspectos a los que aquí me refiero están inspirados en lo que dice Kant en la nota No 58 de la edición castellana del escrito sobre **La Religión de Kant**, y que en el original alemán corresponde a una nota con asterisco en B 229/A215.

⁴² Acerca de la imposibilidad teórica de tener deberes morales para con Dios ver en la **Metafísica de las costumbres** de Kant el capítulo titulado “La anfibiaología de los conceptos morales de reflexión”, y en particular el § 18 de la misma. Ver también la sección final de la **Metafísica de las costumbres**: “La doctrina religiosa, como doctrina de los deberes hacia Dios, se encuentra más allá de los límites de la filosofía moral pura”, p. 364.

En una de sus Observaciones del año 1929 escribió Wittgenstein: “*Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich*” (“si algo es bueno, es también divino”)⁴³. No sé qué tanto valorara en este punto el filósofo vienés al célebre prusiano, al que, por demás, no se cansaba de criticar. En todo caso me resulta claro que en esta breve sentencia Wittgenstein resume maravillosa y concisamente buena parte del pensamiento moral kantiano.

Son muchos y muy diversos los aspectos que están implicados en la manera como Kant entiende la relación entre ética y religión y que aquí ni siquiera hemos mencionado. En concreto, pienso que la doctrina kantiana del *summum bonum*, tanto en su vertiente o enfoque estrictamente moral como especulativo y metafísico, merece un tratamiento completo y separado. En efecto, toda fundamentación moral de la religión que no dé cuenta del problema de la felicidad y del sentido de la vida queda necesariamente incompleta. Lo mismo habría que decir con respecto a la problemática de la existencia del mal en el mundo: después de Auschwitz cualquier planteamiento teológico moral que ignorase el problema filosófico de la teodicea difícilmente dejaría de ser una broma de mal gusto. Aquí nos hemos limitado intencionalmente a un solo aspecto de esa compleja relación, quizás por haberle dado mucha importancia a aquella afirmación de Kant, en su escrito *Sobre teoría y praxis* (1793), según la cual la moral no es una ciencia que nos enseñe cómo ser felices sino cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad.⁴⁴

[recebido em maio 2002]

⁴³ **Vermischte Bemerkungen**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 454.

⁴⁴ **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**, A 209.