

La teología moral en Kant: sobre virtud y felicidad

César Tejedor de la Iglesia

IES Sanmartín, Talayuela (Cáceres, España) & UNED Plasencia (España)

E-mail: cesar.tejedor@hotmail.com

Resumen: La historiografía al uso ha considerado a Kant como el referente más paradigmático de la teoría ética deontológica, pues desvincula el juicio moral de cualquier finalidad ulterior de las acciones, vinculándolo solamente al cumplimiento del deber moral universal y a priori. En este artículo analizamos la relación entre virtud y felicidad en la teoría ética kantiana, e intentamos demostrar que la ética kantiana es mucho más teleológica de lo que parece, a partir del concepto de "teología moral" al que recurre Kant.

Palabras clave: Kant, virtud, felicidad, teleología, teología moral.

Abstract: Kant has been considered as the most paradigmatic example of the deontological moral theory, because he detaches the moral judgement from any subsequent purpose of an action, so that it is only related to the observance of the universal and a priori moral duty. The aim of this paper is to analyze the relation between virtue and happiness in Kant's theory, in order to show that it is more teleological than it seems to be, referring to the concept of 'moral theology' that Kant uses.

Keywords: Kant, virtue, happiness, teleology, moral theology.

1. Introducción

Si Aristóteles sigue siendo aún hoy el referente más importante de teoría ética teleológica, Kant es sin duda el modelo de todas las propuestas deontológicas que han puesto en entredicho la validez de las éticas consecuencialistas o finalistas. Para Aristóteles, la felicidad era el fin natural y último de todas las acciones humanas sensatas, y por tanto ese era el fin en virtud del cual habría que juzgar las acciones como éticamente buenas o malas. La filosofía moral aristotélica es eudemonista y teleológica, pues considera que la *eudaimonía* (felicidad) es el *télos* (fin) que constituye el fundamento moral de las acciones.¹

¹ Es preciso distinguir dos acepciones del término *télos*: por una parte, objetivo final al que tendemos, finalidad última o "bien supremo" (*summum bonum*) al que tienden nuestras acciones; por otra parte, equivale en cierto modo al concepto "esencia", es decir, lo que hace que un ser humano sea un ser humano y no otra cosa, de donde también deriva *télos* como función característica del hombre. En el primer caso hablamos de *télos* como el fin último o bien supremo, y en el segundo caso hablamos de *télos* como función esencial del hombre. No siempre es fácil distinguir ambas acepciones, que en los textos clásicos a menudo se coimplican. Sin embargo, en el caso de Aristóteles no es muy arriesgado afirmar que tiene un peso especial la concepción del *télos* como función sobre la de *télos* como finalidad. El disfrute de una vida dichosa *depende* del desarrollo de la personalidad moral del hombre (*éthos*), que consiste en la adquisición

No es objeto de este trabajo analizar las bases de la ética aristotélica. Baste por el momento con decir que la idea de la felicidad como *télos* del hombre fue un lugar común en toda la teoría ética desde Aristóteles en adelante, pasando por las propuestas individualistas del helenismo y por la concepción trascendente de la ética cristiana, especialmente notable en la propuesta de Agustín de Hipona (1996). Solo a partir de la modernidad, especialmente con la ética kantiana, se pondrán las bases para separar la reflexión especulativa de la reflexión moral, y desechar la concepción teleológica –que en todo caso correspondería solo al mundo natural– del ámbito de la ética, al menos en principio, pues como intentaremos mostrar aquí ni siquiera el propio Kant supo desmarcarse del todo de aquella vieja referencia al *télos* en la reflexión ética.

Semejante afirmación requiere un análisis más pormenorizado de la ética kantiana, que tratará de mostrar esta sorprendente incongruencia en el planteamiento kantiano sobre la base de sus propios textos.

de un hábito en el desarrollo de la actividad que le es más propia, la racional, en la que se apoya para dominar sus pasiones.

2. El hombre, entre libertad y causalidad

Hasta Kant, la felicidad había estado presente, de una forma o de otra, en el origen y fundamento de toda la reflexión moral. Con el filósofo de Königsberg, la ética se hace autónoma, y por tanto se desprende de cualquier tipo de reduccionismo científico, concepción empírica del ser humano o creencia religiosa. La felicidad es un concepto empírico, que tiene que ver más con la causalidad del mundo natural que con la libertad que corresponde al mundo moral del ser humano, pues en todo caso depende de circunstancias externas y de la fortuna. De ahí que buena parte de su filosofía moral consista en desligar moralidad y felicidad.

Pero para comprender el papel que asigna Kant al concepto de felicidad es preciso enmarcarlo dentro de un problema más amplio, que es el intento de articular una visión del ser humano como un ser libre y autónomo, sustraído a las leyes de la causalidad del mundo físico. Se trata de cómo salvar la libertad del ser humano en un mundo natural completamente determinado por las leyes de la necesidad causal, tal y como había sido definido por la física newtoniana, al hilo de otros cambios radicales de la ciencia moderna.

Así, en la ética kantiana será el concepto de libertad el que ocupe el lugar que durante toda la filosofía moral anterior había ocupado la felicidad. En la *Crítica de la razón pura*, precisamente la obra donde Kant presenta su teoría del conocimiento, deja sentada la diferencia que existe entre el conocimiento *teórico* y el conocimiento *práctico*. Abordar el conocimiento de algo desde el punto de vista de la necesidad causal solo es válido en el conocimiento teórico (qué podemos conocer), pero no en el conocimiento práctico (qué debemos hacer). La dimensión práctica del ser humano no está por tanto sometida al encadenamiento causal por el que se rige el mundo físico.

Sin embargo, tampoco podemos caer en el error de considerar que el hombre es pura libertad. El hombre es un híbrido entre naturaleza y libertad, y por tanto, cuando actúa moralmente –libremente– tiene que hacer frente a las continuas resistencias que lo ligan al mundo de la necesidad natural. Tales resistencias son las inclinaciones naturales, a cuya satisfacción va ligado el concepto de felicidad. Así pues, la reflexión moral consiste esencialmente en saber cómo ha de actuar una voluntad sana *al margen*

de los elementos que ligan al hombre a aquella necesidad causal, sus inclinaciones naturales. Los hombres que se dejan llevar por sus inclinaciones naturales actúan de forma heterónoma, sometiendo la libertad a la necesidad natural. Esto es, una persona será tanto más libre cuanto más sepa arrinconar sus instintos naturales a la hora de decidir qué debe y qué no debe hacer.

Aquí vemos ya una primera diferencia con respecto al planteamiento teleológico aristotélico. Para Aristóteles la virtud moral consiste en un hábito que el hombre cultiva a lo largo de su vida en constante interacción con la realidad externa y las inclinaciones naturales, guiado siempre por el principio de la felicidad. Para Kant, en cambio, la vida virtuosa consiste en aprender a obrar dignamente, según una voluntad que sea buena en sí misma, de acuerdo con una sanción interna libremente asumida y de carácter universal, que generalmente requiere hacer frente a nuestras inclinaciones naturales. Por ello, la ética kantiana se rige por el principio del deber –bajo la forma del imperativo categórico– y no por el principio de la felicidad.

3. El principio de moralidad frente al principio de felicidad

Sólo la libertad está en el origen de una ética autónoma, que no depende ni de presupuestos religiosos, ni de una consideración empírica del ser humano. De ahí que la pregunta que articula la reflexión ética de Kant no es la pregunta por qué sea la felicidad, pues la vida moral del hombre no consiste en la búsqueda de la felicidad, sino en cómo hacernos *dignos* de la felicidad:

No es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. (Kant, 1975: 182)

A partir de lo dicho, vemos cómo el concepto de “inclinación” es esencial en Kant, pues constituye el gran escollo al que ha de hacer frente el hombre si quiere actuar moralmente. Pues bien, Kant identifica la felicidad con la satisfacción egoísta de las propias inclinaciones, deseos e intereses. Un hombre cuya vida moral se rija por el principio de la felicidad es un hombre sometido a los vaivenes de la fortuna, que actúa de forma totalmente heterónoma, y por tanto, no es completamente libre. Así

queda ya expuesto en la parte final de la *Crítica de la razón pura*:

La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración). La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). (Kant, *CRP*, A806/B834)

Actuar según la ley moral no es fácil. Supone reprimir en muchas ocasiones los propios instintos. Kant no es ingenuo, y se da cuenta perfectamente de que la persona más feliz no es siempre la que ha obrado más rectamente desde un punto de vista moral. Muchas veces los que se esfuerzan por obrar bien no se ven recompensados con el disfrute de la felicidad.

¿A qué se debe tan abrumadora injusticia? Volvemos a la concepción del hombre como compuesto de naturaleza y libertad. La libertad –que radica en la razón y la voluntad del hombre– no puede tener como fin la felicidad, pues para ello no habría sido necesario dotar al hombre de razón. Con la mera posesión de los instintos habría sido suficiente. Otro gran defensor de la libertad (especialmente la libertad de conciencia), el filósofo judío Spinoza, ya había expuesto esta misma idea en su *Tratado teológico-político* (1670) al distinguir “derecho natural” y “derecho moral”. El primero es aquel que tiene todo ser vivo en orden a garantizarse su autoconservación, es decir, la felicidad en su sentido primario como satisfacción de las inclinaciones naturales. Según el derecho natural, nada de lo que *se puede* hacer según las disposiciones de la naturaleza es malo, pues tal derecho “no se determina por la sana razón, sino por el deseo y el poder” (Spinoza, 2003: cap. XVI).

Sin embargo, el hombre ha sido dotado de una facultad superior, que es la razón práctica, y que nos permite dotarnos de un sentido de la moralidad que nos desliga del mundo natural. Esta facultad abre al hombre la posibilidad de definir principios morales universales. Así, paradójicamente, los hombres que han cultivado la razón generalmente se alejan de la felicidad –al menos en su sentido primario– de la que gozan los que no oponen ningún tipo de resistencia a la satisfacción de sus instintos. Sin embargo, tal sacrificio merece la pena,

pues solo así puede la razón producir una *voluntad incondicionalmente buena*, para lo que nada sirven los instintos y las inclinaciones. Tal voluntad buena *en sí misma* no es el único bien que existe, pero sí el bien supremo, y como tal la condición necesaria para poder disfrutar de todos los demás bienes, incluido el deseo de felicidad. Tal es el sentido de la consigna de aprender a hacerse “digno de la felicidad”.

[Los hombres que han cultivado la razón] encuentran que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre. (Kant, 1973: 31)

Esta subordinación del principio de la felicidad al principio de la moralidad sería muy criticada posteriormente por Schiller y Hegel, quienes entendieron tal subordinación como una contraposición directa entre ambas cosas.² Sin embargo, Kant no dice que el hombre no deba buscar su propia felicidad, o que deba siempre reprimir sus instintos. Lo que dice es que cada cual ha de procurarse su felicidad en la medida en que actúa por deber, y no por inclinaciones. Las inclinaciones no pueden constituir el primer principio de moral, ni ser el último criterio ético. En ese sentido, la buena voluntad es

² Hegel cita unos versos muy irónicos de Schiller al respecto de esta separación kantiana entre virtud y felicidad:

“Escrúpulo de conciencia:

Gustoso sirvo al amigo, pero desgraciadamente lo hago con inclinación, y así me aflige a menudo el que no soy virtuoso.

Decisión:

*No hay más remedio, tienes que procurar despreciarlos
Y actuar entonces con aversión como te ordena el deber.”*

Rivera de Rosales (2004: 161-178) se hace cargo de la confrontación del planteamiento ético kantiano y hegeliano.

aquella que actúa únicamente por deber, siguiendo la ley moral, y sabe excluir por completo el *influjo* de las inclinaciones que pudiera *determinarla* de forma heterónoma. La voluntad no puede depender de ningún criterio *empírico* que nos ate a la causalidad natural, como son los deseos, instintos e inclinaciones naturales. Los imperativos que determinan empíricamente la voluntad los llama Kant *imperativos de la sagacidad*, que ponen en juego la habilidad para elegir los medios conducentes al disfrute de la propia felicidad. Estos imperativos no mandan una acción de modo absoluto, sino como un simple medio para otro propósito. Y por eso los mandatos morales han de ser, para Kant, *categoricos*, es decir, que manden incondicionalmente y de forma universal. En lo referente a la adquisición de la felicidad, en tanto que principio totalmente indeterminado y empírico, solo caben los *consejos*, nunca mandatos que obliguen incondicionalmente:

Nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. [...] De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; hay que considerarlos más bien consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón. Así, el problema "determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional" es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos. (Kant, 1973: 68)

Por tanto, fundar la moral en el principio de la felicidad conlleva varios errores. En primer lugar, supondría hacer descansar el fundamento de los principios morales en algo totalmente indeterminado –es imposible saber *objetivamente* en qué consiste la felicidad–, pudiendo en todo caso arribar al relativismo (algo que siempre repugnó a una mente rigurosa y clara como la de Kant). En segundo lugar, porque no es lo mismo establecer las condiciones del bien obrar que las de la felicidad (no es lo mismo ser una buena persona que ser feliz). Por último, si definimos la felicidad como la satisfacción plena y constante de todas nuestras inclinaciones, sometemos la moralidad a esa parte del ser humano que lo determina de

forma heterónoma, que son nuestras pasiones, precisamente aquello que socava los cimientos racionales de la moral.

Recuperando la preocupación general del planteamiento kantiano del que hablábamos antes –la diferencia entre naturaleza y moralidad–, hay que distinguir entre la doctrina de la felicidad y la doctrina de la virtud. La primera habla de consejos pragmáticos para ser feliz; la segunda abre la reflexión ética sobre la ley moral de la razón práctica. En el siguiente párrafo, Kant exhibe de nuevo su elocuencia más clara y rigurosa sobre el principio de la felicidad:

El principio de la propia felicidad es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la búsqueda de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan al vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando, en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio. (Kant, 1973: 104)

De esta forma parece quedar establecida la separación entre felicidad y moralidad, al expulsar al principio de la felicidad del fundamento ético y desacreditarlo como criterio último de la vida moral. Quizás fue el sentido común, posteriormente desarrollado con el rigor que lo caracteriza en su obra, lo que hizo darse cuenta a Kant, en un primer momento, que no son las mismas condiciones las que hacen feliz a un hombre y las que hacen de él un ejemplo moral por su dignidad en el obrar. No todo el que, con sus acciones, busca ser feliz, ha tenido necesariamente que obrar bien desde un punto de vista ético. Así, *parece* que da carpetazo a la teleología que había dominado erróneamente la reflexión ética desde el mundo griego.

Sin embargo, el propio Kant no es del todo consecuente con su propio planteamiento, pues después de haber establecido una clara separación entre virtud y felicidad, vuelve a reintroducir aquel viejo resorte teleológico al colocar a la felicidad, no como fundamento, sino como *corolario* de una voluntad buena.

4. Las reminiscencias teológicas de la ética kantiana: conexión *necesaria* entre moralidad y felicidad

En sus escasamente conocidas *Lecciones de ética* (1784-1785), que recopilan los cursos que Kant impartió antes de escribir sus grandes obras de filosofía moral, expone con un lenguaje mucho más sencillo y didáctico de lo habitual el vínculo que existe entre el respeto al deber moral y la felicidad, que posteriormente plasmará igualmente en sus obras principales. Tal vínculo responde al optimismo típico ilustrado del que hacía gala el pensamiento kantiano y la confianza en el progreso humano sobre la base de la diosa Razón, pues pensaba que si todos los seres humanos se guiaran en sus decisiones éticas por el respeto del deber moral, codificado en el imperativo categórico, espontáneamente se generaría la felicidad, no ya individual, sino universal. Es decir, existe una relación de *necesidad* entre el respeto de la ley moral y la felicidad.

La felicidad guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley moral conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad. No puede prometerse a nadie el conseguir la felicidad sin moralidad. *La felicidad no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí es un corolario necesario de la misma.* (Kant, 2002: 119)

No se puede decir que todo el que se guía por la búsqueda de la felicidad sea una buena persona, pero sí se puede decir, según este planteamiento, que una buena persona gozará de la felicidad y que el que no actúe según el deber moral no puede esperar ser feliz: “es el sentido moral el que, en cuanto condición, hace posible participar de la felicidad, no la perspectiva de ésta la que hace posible el sentido moral” (Kant, *CRP*, A813/B841).

Así, el lema aristotélico que afirmaba que “el hombre feliz vive bien y obra bien” transmuta los términos de la implicación en Kant al garantizar que “el hombre que vive bien y obra bien, también vive feliz”. Si el único fundamento de la ética, como vimos más arriba, era la libertad que estaba en la base de la autonomía del individuo, llegamos a la tesis ilustrada de fondo que sostiene Kant: a mayor libertad (autonomía), mayor felicidad, y viceversa:

La felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la *causa* de la felicidad general. (Kant, *CRP*, A809/B837)

Vemos como Kant incurre ciertamente en una incongruencia con respecto a la relación entre moralidad y felicidad. Cuando pretendía demostrar el error consistente en colocar la felicidad en el fundamento de la ética, recurría de forma inmejorable a la diferencia entre el mundo natural de las ciencias (basado en principios empíricos y relaciones de causalidad y necesidad) y el mundo inteligible de la moral (basado en principios racionales y en relaciones que se definen por su libertad y no por su necesidad natural). El ser humano, decía Kant, es partícipe de ambos mundos, en tanto que ser finito sujeto a las leyes físicas (y por tanto sometido a los instintos e inclinaciones) y ser moral libre. Pero entre ambos mundos hay un abismo infranqueable. El lenguaje de la moral y el sentido moral no están sometidos a las mismas reglas que el lenguaje natural de la ciencia. De esta forma demostraba Kant que la felicidad pertenecía al mundo de las inclinaciones (mundo natural), y los principios morales se regían por otros parámetros, que eran parámetros racionales (no empíricos).

Pues bien, cuando aborda el papel de la felicidad como corolario necesario de la ética –presa quizás de aquel ingenuo optimismo de la Ilustración que pondrían en entredicho los filósofos de la sospecha– de nuevo recupera un lenguaje que no corresponde al mundo moral, pues considera que el disfrute de la felicidad es un *efecto necesario*, cuya *causa* es el cumplimiento de la ley moral.³

³ Para contrastar esta tesis, véase el siguiente extracto de la *Crítica de la razón práctica*, donde aparece la felicidad como un postulado necesario de la moralidad, sin el cual se agotaría la posibilidad misma de la moral, pues nadie se esforzaría por obrar bien –dado lo costoso que resulta oponerse a las propias inclinaciones naturales– si no se le garantizara con ello el disfrute de la felicidad: “En la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión necesaria: debemos tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser posible). Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de tal conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad.” (Kant, 1975: 175, cursivas mías)

En definitiva, Kant no revoca el planteamiento teleológico que tanto critica de la filosofía moral anterior, sino que perpetúa la referencia al *télos* en tanto bien supremo (*summum bonum*):

En el supremo bien, para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad, como necesariamente enlazadas de tal modo que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica, sin que la otra le pertenezca también. (Kant, 1975: 161)

Para Kant, el bien supremo ya no es únicamente la felicidad, ya sea entendida como vida contemplativa (Aristóteles) o como gozo de Dios (San Agustín), sino la conjunción de moralidad y felicidad. Sólo quien ha *merecido* ser feliz al obrar respetando la ley moral, puede *esperar* ser feliz. La felicidad se convierte en el resultado del cumplimiento del deber. De ahí que se haya llegado a calificar la doctrina moral kantiana como un "eudemonismo deóntico" (Bonete, 2003, 137ss.). Así pues, Kant no solo no elimina aquella vieja referencia al fin último o bien supremo, sino que además le vuelve a otorgar un lugar privilegiado en la reflexión ética, contradiciendo, desde mi punto de vista, las bases de su propia concepción deontológica de la ética.

5. La ética kantiana se resuelve en una "teología moral"

Para justificar la idea de que alcanzar el *summum bonum* es posible recurre Kant a elementos clásicos de algunas éticas teleológicas, como son los *postulados de la razón práctica*: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

La explicación es sencilla. La necesidad de la vinculación entre virtud y felicidad sólo puede establecerse de modo analítico (enlace lógico), y no sintético (empíricamente), lo que explica por qué tal conexión necesaria no se vea realizada en la realidad. ¿Cómo solucionar esta flagrante antinomia? Sólo tenía una salida: postular la existencia de Dios y de un mundo suprasensible donde el ser humano pueda pensarse como mero "noúmeno", desprovisto de los elementos que lo atan al mundo físico. De esta forma, la tesis de que la virtud genera felicidad sólo es falsa *condicionalmente*, pero no absolutamente: es falsa si consideramos que un ser racional sólo puede disfrutar de una existencia terrena, sometida espacio-temporalmente.

Así, la realización del *summum bonum* es posible, pero no en este mundo. Dios se postula como el ser perfectamente racional en el que coinciden moralidad y felicidad. Así pues, si bien Kant rechazaba la teología en el ámbito de la razón pura especulativa, tachándola de "linterna mágica de fantasmas quiméricos" (Kant, 1975: 196), vuelve a legitimar su validez en el ámbito de la razón práctica. De ahí que pueda afirmarse que la ética kantiana tiene más de *teología moral* que lo que la tradición le ha atribuido. Estas líneas del Canon de la *Crítica de la razón pura* pueden corroborarlo:

La realidad de ese mundo inteligible [moral] no puede tampoco fundarse en otra cosa que en el supuesto de un bien supremo y originario en el que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y sigue el orden de las cosas de acuerdo con la más perfecta finalidad, orden que, aunque para nosotros se halle muy oculto en el mundo de los sentidos, es universal.

Esta teología moral tiene la ventaja peculiar, frente a la teología especulativa, de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia. (Kant, *CRP*, A814/B842)

Como hemos tratado de mostrar, la ética kantiana bascula entre un planteamiento deontológico y uno teleológico, sin ser capaz de resolver de una manera convincente la incongruencia. Es innegable que el planteamiento ilustrado de la filosofía moral kantiana tuvo un carácter ciertamente revolucionario y emancipador, al tratar de referir el fundamento ético de las acciones al deber moral universal y a priori, dando carpetazo a la falacia naturalista que ligaba a la ética (el deber moral) con la naturaleza (el ser). Sin embargo, no logra desprenderse de ciertos elementos *teleológicos* e incluso religiosos,⁴ con los que se resiste a admitir *malgré lui* el abismo insalvable que se abre entre el objeto de la ética y la felicidad.

Por otra parte, la tesis kantiana de que la libertad generaría espontáneamente mayor felicidad general entre los hombres no es más que un reducto anacrónico de aquella confianza ilustrada –cuyo fracaso pocos ponen en duda hoy, tras las dos guerras mundiales– en alcanzar una justificación racional y universal de la moral.

⁴ Kant nunca renegó de sus creencias religiosas. Era cristiano, de la rama del protestantismo pietista.

Referencias

FUENTES PRIMARIAS

- Agustín de Hipona (1996) *De la vida feliz*. Madrid: Santillana.
- Aristóteles (2000) *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Gredos.
- Kant, I. (1975) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1978) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1973) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (2002) *Lecciones de ética*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2003) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

FUENTES SECUNDARIAS

- Bonete, E. (2003) *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Díaz Álvarez, J. M. (2007) La virtud. En C. Gómez y J. Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza.
- Rivera de Rosales, J. (2004) La moralidad. Hegel versus Kant (I). En M. Álvarez y M^a del C. Paredes (eds.), *La controversia de Hegel con Kant, Actas del II Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca.