

308913 ²⁵eje.



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

**CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**



**LA FELICIDAD EN TOMAS DE AQUINO Y
EMMANUEL KANT: ANALISIS COMPARATIVO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
IVONNE C. HONG LOPEZ**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ROCIO MIER Y TERAN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN MEXICO, D. F.**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres por su ejemplo,
el tiempo que me dedicaron y
el cariño que me demuestran.**

**A Gerardo por su amor,
apoyo y comprensión.**

**A mis hijos, Carolina y Enrique,
quienes me motivan día a día
con su alegría y cariño.**

Quisiera agradecer,
de manera muy especial,
a Sylvia y Alonso
por su invaluable ayuda.

**Gracias al Dr. Carlos Kramsky,
José María Velazco, Gina Morales,
Paty Latapi, Mónica Cervantes,
Alicia Alcocer, Adis,
profesores, compañeros
y amigos por su especial apoyo.**

LA FELICIDAD EN TOMAS DE AQUINO Y EMMANUEL KANT:

ANALISIS COMPARATIVO

I) Introducción.....	1
II) Antecedentes.....	3
A) Etica en Aquino.....	3
B) Etica en Kant.....	20
III) La felicidad en Aquino.....	52
A) El fin último del hombre.....	53
B) La felicidad objetiva.....	63
C) La felicidad formal.....	88
D) El estado de la felicidad.....	100
E) Obtención de la felicidad.....	103
IV) La felicidad en Kant.....	106
A) La antinomia del supremo bien.....	107
B) Los postulados de la razón práctica.....	110
C) La fe moral.....	121
D) Esperanza y religión.....	122
E) La metafísica de las costumbres.....	124
V) Conclusiones.....	153
VI) Bibliografía.....	163

LA FELICIDAD EN TOMAS DE AQUINO Y EMMANUEL KANT:

ANALISIS COMPATIVO

Introducción

"Todo hombre anhela llegar al bien máximo",¹ es decir, a la felicidad; y siguiendo la tradición griega (Aristóteles), las virtudes son un medio indispensable para alcanzar la felicidad. Este planteamiento también es expresado por la filosofía kantiana aunque visto desde otra perspectiva. Ya Aristóteles definió a la felicidad como una "actividad del alma conforme a la virtud perfecta en una vida completa".² De aquí mi interés por estudiar a la felicidad como tema de investigación en particular.

El propósito de la tesis es hacer una comparación lo más objetivo posible entre Kant, autor moderno, y Aquino, autor clásico, a quienes elegí por su inmensa influencia filosófica hasta nuestros días. Las obras en que basaré mi estudio por parte de Kant son La metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La fundamentación de la metafísica de las costumbres y Crítica de la razón pura; mientras que en el caso de Aquino, la Suma teológica principalmente.

¹ Etic., I,1.094a
² Ibid., I,10,130

Aristóteles tuvo el mismo interés que se seguirá en este estudio, es decir, el de la felicidad, por lo tanto, otra fuente de gran utilidad para mi trabajo será el Comentario de Aquino a la Ética a Nicómaco sin dejar de percibir que el Aquinate se ve obligado a seguir un texto que fue hecho sin la ayuda de la revelación, donde se refleja su honestidad intelectual. Aquino removi6 en Arist6teles todos los obst6culos a la fe cristiana que no se encontraban claramente expl6citos modificando la doctrina aristot6lica para cristianizarla. Finalmente, cabe mencionar el respeto de Aquino por Arist6teles, ya que al comentar v.g. la Metaf6sica de Arist6teles, no usa ni una vez la palabra "creatio", ni intenta probar la inmortalidad del alma en su Comentario sobre el De Anima.

El m6todo que se seguir6 en este trabajo es el de iniciar con la 6tica tanto de Aquino como de Kant, lo que servir6 como base para obtener un mejor entendimiento de sus pensamientos particulares. A continuaci6n se procede con el tema de la felicidad en Aquino para continuar con el de la felicidad en Kant. En dichos cap6tulos se expondr6 la doctrina de ambos autores. La comparaci6n es el tema que se desarrolla posteriormente y donde ya aparecen mis propias deducciones para finalizar con las conclusiones y la bibliograf6a.

ANTECEDENTES

LA ETICA EN AQUINO

Resulta admirable el sistema con el que Aquino desarrolla su obra, ya que avanza paso a paso, sin omitir detalle alguno. De esta manera para estudiar la moralidad en su Suma teológica, comienza demostrando que el hombre, en cuanto es principio de sus obras, está dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos. Lo que necesariamente implica el último fin del hombre y los medios por los cuales puede llegar a este fin o apartarse de él. Dicho en palabras de Aquino: "Del fin se derivan las reglas acerca de los medios que al fin se ordenan".³ Siguiendo su método, si la felicidad es el fin último de la vida humana, se debe estudiar primero el fin último en común y después la felicidad. Ahora bien, para estudiar esta última hay que decir dónde se encuentra, en qué consiste, cómo conseguirla y qué requisitos supone.

En el Comentario a la Ética Nicomaquea Aquino inicia diciendo que lo propio del sabio es ordenar puesto que la sabiduría es la mayor perfección de la razón humana y su carácter principal es conocer el orden.

³ S.Th., I-2, q.1, Prol.

Para el sabio "conocer es ordenar sus conocimientos o reflexiones sobre su contenido".⁴

Es por esto que Aquino clasifica las diversas ciencias en su proemio a la Ética⁵ de acuerdo a los diversos órdenes que la razón pondera en:

1) Filosofía natural, que es la que estudia el orden de las cosas consideradas por la razón humana, sin que ésta las produzca. Observa el orden físico y suprasensible y su objeto es de pura contemplación ya que se interesa en el saber por sí mismo. A esta división pertenece la metafísica.

2) La filosofía racional estudia el orden que la razón hace con su propio acto, es decir, estudia el orden lógico y su objeto es la acción puramente intelectual. A esta división pertenece la lógica.

3) La filosofía moral estudia el obrar humano en sí mismo, es un saber en vistas a la acción. Estudia el orden de las acciones voluntarias. A esta división pertenece la ética.

⁴ Derrida: Los fundamentos metafísicos del orden moral, p.15
⁵ Eth., I, 1, 2

4) Las artes mecánicas (poiéticas) o productivas, estudian el orden que la razón pone en las cosas exteriores hechas según la razón humana, es un saber en vistas al hacer. A esta división pertenece la técnica.

La filosofía moral es la que se analizará en esta tesis por ser la que concierne al tema. Dicha ciencia considera las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin, lo que nos demuestra la visión teleológica del Aquinate; por lo que hay que restablecer el orden de la realidad, es decir, hacia el fin, y "este orden es el anterior y más importante".⁶

Desde que una causa eficiente opera, debe actuar con prioridad a ella una causal final que la determine. Sin ésta, el desplazamiento de la causalidad eficiente es imposible, ya que carecería de sentido y de dirección. Como de esta causalidad eficiente, extrínseca al efecto, dependen las causas intrínsecas del ser, se sigue que todo orden causal depende de la causa final. Así pues, es evidente que la intervención de la causa eficiente sin la determinación previa que recibe de la causa final es imposible y contradictoria.

"Es necesario que todos los agentes obren por un fin".⁷

⁶ In Eth. I, 1, n. 1
⁷ S.Th. I-II, q. 1, a. 2

Si el agente no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello, por consiguiente, para que produzca un determinado efecto, es necesario que se determine a algo cierto y que tiene la razón de fin. La acción no tiene sentido sin la determinación hacia una u otra orientación, y ésta determinación carece de sentido sin la causa final.

"El fin no es otra cosa que el punto preciso a que se aplica la acción de un agente con preferencia a todo otro punto a que podría aplicarse".⁶

Esta razón vale para todo agente, esté o no dotado de inteligencia, porque desde que opera, va hacia un término preciso y no a otro. El obrar también estará dirigido a un determinado efecto y no a otro. Este efecto al que va dirigida la acción es a lo que previamente mueve y encauza el fin como bien.

Si se piensa en una causa eficiente con todos los requisitos para obrar, excepto el fin, esa causa no podría pasar a la acción. De aquí la negación de la utopía que dice que algún día los robots o computadoras conquistarán al hombre, ya que las máquinas no tienen la facultad de conocer su fin, por lo que necesitan del hombre para comenzar a actuar.

⁶ Denssi, *op.cit.*, p. 27

La acción, en el orden de la causa eficiente, habrá de ser siempre una determinada y no otras igualmente posibles. Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido, no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. La determinación del efecto, en lugar de otro igualmente posible para la acción eficiente, necesita la existencia de una determinación previa, de un fin, que ha dirigido con precisión dicha causalidad.

La ética estudia las operaciones humanas puesto que son las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón, a diferencia de las operaciones naturales que se encuentran en el hombre, pero que no dependen de la voluntad y razón, como las operaciones del alma vegetativa.

"La determinación, así como en la naturaleza se hace por el apetito racional, que se llama voluntad, así en los otros seres se hace por una inclinación natural, que se llama apetito natural".⁹

"El sujeto de la filosofía moral es el hombre como agente voluntario en vistas del fin, y ya que el hombre es naturalmente un animal social, por tanto, es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia tanto doméstica como política para vivir bien".¹⁰

⁹ Contra Gent., III, c.2 y 17
¹⁰ In Eth., I, I, n.3-4

La sociedad, ya sea política o familiar, tiene solamente una unidad de orden, por lo que las partes de ese todo pueden tener actividades que no son operaciones del todo, como es el caso de una familia donde cada miembro desempeña su actividad particular, aunque el todo tiene alguna operación que no es propia de alguna de las partes sino del todo, como la función de la familia dentro de la sociedad. En cambio, hay un todo que tiene una unidad de continuidad, por lo que ese todo es uno absolutamente, y no hay ninguna operación de la parte que no sea del todo y por esto es necesario que a la misma ciencia pertenezca la consideración del todo y sus partes.

"Así, la filosofía moral se divide en individual, doméstica y política porque hay tres objetos (genus hypokeimenon) distintos. La individual considera las actividades de un hombre en particular ordenadas a un fin; la familiar o doméstica considera las actividades de la sociedad familiar, mientras que la política considera las actividades de la sociedad civil".¹¹

Como se ve, lo que estudia la ética en sus tres partes son actos, ya sean de una persona, de una familia o de una sociedad, y no entes u objetos que sean en sí mismos.

¹¹ Ibid. I, 1, n. 6

Uno de los pilares en los que se sustenta la moralidad de Aquino es que todo está ordenado a algún bien como fin, y es que el bien es lo que mueve al apetito, de donde se sigue que "el bien es lo que todas las cosas apetecen",¹² lo que es más, el bien es convertible con el ente. Hasta los que apetecen el mal, no lo hacen sino bajo la razón de bien y las cosas que carecen de conocimiento también tienden al bien por un apetito natural.

Que lo bueno expresa el ser en cuanto apetecible, señala la capacidad que tiene para mover la voluntad o una tendencia cualquiera hacia su consecución. Dicha noción coincide con la de fin. El fin es aquello por cuya consecución opera y se mueve la voluntad, y, mediante ella y la inteligencia, todo ser. Por lo que así como el bien, el fin equivale a lo apetecible. La apetibilidad de la bondad hace que sea fin o término de una tendencia. Así, la noción de bondad nos lleva de la mano a la de fin y a la de tendencia. El fin es el bien no en cuanto perfección en sí, sino en cuanto capaz de poner en acto una tendencia en su prosecución. Por lo que el fin es un efecto esencial consiguiente a la noción de bondad.

"Todo ser es bueno, todo lo bueno es apetecible y todo lo apetecible es fin".¹³

¹² Ibid., I,1,9
¹³ S.Th., I-II, q.1, a.2

Lo apetecible se llama fin porque es el término, lo último que busca la actividad por él provocada a través de los medios necesarios para su consecución.

Nada es bueno sino en cuanto en algo tiene cierta similitud con el sumo bien, por lo que "el verdadero bien es lo que todos apetecen".¹⁴ Así, "el bien final es una perfección última".¹⁵ Esto no quiere decir que todas las cosas tiendan a un mismo bien pues la primera perfección se tiene a manera de forma, en cambio, la segunda perfección se adquiere por la operación. De aquí radica la diferencia entre los fines, lo cual a su vez es consecuencia de la diferencia que hay entre actos transeúntes, cuya acción recae en otro sujeto diferente al agente, y acciones inmanentes cuya acción recae en el mismo sujeto. De este modo, el atributo de bondad inherente al ser dice relación a un apetito sea como término apetecible de la actividad de otro ser, sea como principio apetente del propio ser.

"El fin en razón del cual se buscan otros fines es el principal",¹⁶ por lo que es un "sin-sentido" que en los fines se proceda al infinito, es decir, que todos y cada uno de ellos sea deseado por otro fin. Así es que es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin, porque si en el deseo de los fines se fuera al infinito, nunca llegaría el hombre a conseguirlos. Además, es evidente

¹⁴ In Eth., I, n. 2

¹⁵ Ibid., I, n. 12

¹⁶ Ibid., I, n. 19

que el deseo no es algo vacío, sino una "inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor".¹⁷

En la Suma teológica¹⁸ su autor explica que en el orden de la causalidad el proceso "in infinitum" es absurdo ya que la serie de causas subordinadas eficientes no se pondrían en acción y no producirían nunca el efecto sin el "primus motor immobilis". En la misma obra¹⁹ indica que el desplazamiento de la actividad causal de toda la serie de "motores" o causas implica la existencia y depende de la moción del "Primus Motor immobilis", de una Causa incausada, de un primer distinto y anterior a toda la serie que mueve, sin ser movido. El movimiento o acción causal ha debido comenzar, pues, de este "Primus Motor" o Causa Motor o Causa primera, sin la cual toda la serie de causas subordinadas entre sí hubiese permanecido en potencia y causar nunca nada. Si se supone una serie infinita de causas intermedias, el influjo del Primer Motor no llegaría nunca al término. Pero es el caso que el efecto existe, es un hecho de experiencia. Luego la serie infinita de causas no existe.

"...es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie. En efecto, ni en el sentido de la causa material es posible que tal cosa proceda de tal otra hasta el infinito, ni en el

¹⁷ Ibid., I, 2, n. 21

¹⁸ S. Th., I-II, q. 1, a. 4

¹⁹ S. Th., I, q. 2, a. 3

sentido de la causa de donde procede el principio de movimiento. Así mismo, tampoco es posible que aquello en vista de lo cual se hace algo proceda al infinito. Y lo mismo en cuanto a la esencia. En efecto, para las cosas intermedias necesariamente será el anterior causa de los que le siguen. De lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si no hay término primero, no hay en absoluto ninguna causa".²⁰

Una serie infinita de fines subordinados no llegaría nunca a mover el apetito sin un último fin, en orden a cuya obtención son apetecibles los fines intermedios. Una serie de fines subordinados sin un último y supremo fin es absurda: equivaldría a una serie de fines intermedios para algo, que no es.

"Si no hubiese último fin, nada se apetecería ni acción alguna se terminaría, ni tampoco se aquietaría la intención del agente".²¹

Resumiendo lo anterior, el desplazamiento de la causa eficiente en un sentido preciso no tiene razón de ser sin la intervención de un fin, de donde se sigue que el fin es indispensable para cualquier acción y causalidad, ya que determina al agente eficiente al acto, y éste, a las demás causas; por otro lado, la serie ilimitada de fines sin el último diluiría la causalidad final, sin poder mover eficazmente a la actividad eficiente, por lo que se impone con toda evidencia la

²⁰ Metaph. II, 2.994a, 152
²¹ S.Th. I-II, q. 1, a. 4

necesidad metafísica de un último fin en todo proceso causal. Aunque en el orden de la acción, el último fin por ella obtenido es el último efecto que cierra el desplazamiento de la causalidad eficiente, en el orden de la intención es el primero y el que provoca y mueve toda la ulterior acción de causas eficientes.

De lo anterior, se concluye que es preciso que toda la vida humana esté ordenada hacia su óptimo fin, ya que cuando el fin logrado es absolutamente último, la tendencia es suplantada del todo por el goce y la quietud. Por tanto, se requiere de un conocimiento del mismo. Un simple acto de introspección hará ver cómo el bien o fin conocido es el que despierta nuestro deseo y luego mueve nuestra voluntad para su determinación, la cual, a su vez, pone en ejecución las demás facultades espirituales y orgánicas y aún instrumentos extrínsecos adaptados para la consecución del bien apetecido.

El fin mueve a la causa eficiente como objeto conocido que dirige la actividad eficiente a su realización o posesión, es decir, tiene una existencia intencional. El fin no puede actuar como tal desde el conocimiento inferior, tan sólo la inteligencia puede leer el fin como término o efecto de una causa eficiente y puede obrar sobre la causa eficiente, encausando hacia sí el desplazamiento de su actividad.

Concluyendo, sin el fin no hay causalidad posible, sin inteligencia no hay actividad final; luego sin inteligencia no hay causalidad posible.

"La razón de aquellas cosas que son para el fin ha de tomarse del fin mismo".²²

"El estudio del último fin deberá pertenecer a la ciencia principalísima, en cuanto que versa sobre el primer fin; y más arquitectónica, en cuanto enseña a las demás lo que corresponde hacer, requisitos satisfechos por la ciencia política".²³

"A la ciencia arquitectónica le corresponde enseñar al arte o ciencia que depende de ella, qué debe hacer, además de utilizarla para su fin. Así, la política enseña a la ciencia práctica no sólo en cuanto a su uso para obrar o no obrar, sino también en cuanto a la determinación del acto, mientras que a la ciencia especulativa sólo le enseña su uso para obrar o no. La política además hace uso de las ciencias inferiores prácticas".²⁴

La política, como ciencia arquitectónica, debe contener los fines de las otras ciencias prácticas, requisito que cumple, siendo el bien óptimo humano el fin

²² In Eth. I,2,n.23
²³ Ibid. I,2,n.25
²⁴ Ibid. I,2,n.26-27

de la política. El carácter absoluto del bien común del fin de la sociedad no le presenta problema al Aquinate, pues como teólogo cristiano sabe que el hombre tiene un fin personal trascendente, de aquí que no hay oposición excluyente entre razón y fe. Son dos formas de conocimiento que se mantienen separadas aunque no son ajenas sino que se complementan. Es preciso aclarar que la teología supone la fe y se desarrolla como ciencia con la filosofía, mientras que ésta puede desarrollarse sin necesidad de acudir a la fe.

La política es principalísima, no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan sobre las cosas humanas, de las cuales se considera el último fin, mientras que la ciencia divina es principalísima con respecto a todas las cosas, ya que considera el último fin de todo el universo.

A la materia moral no le conviene una certeza perfecta porque le pertenece las acciones virtuosas, respecto de las cuales no hay entre los hombres un juicio cierto, además que le pertenecen los bienes exteriores, los cuales usa el hombre por un fin, pero no siempre están presentes en la vida humana del mismo modo. Aunado a esto existe la dialéctica entre persona y sociedad, por lo que resulta un problema de gran actualidad ya que se está pasando por una coyuntura social de crisis.

"El modo de hacer ver la verdad en cualquier ciencia debe guardar una conveniencia con lo que subyace como materia en esa ciencia".²⁵

"La certeza no puede ser hallada ni debe ser requerida de igual manera en todos los discursos por los que razonamos sobre alguna cosa".²⁶

En la política, como en cualquier ciencia operativa, se procede componiendo y mostrando la verdad, pero hay que tener cuidado con la voluntad que es movida no sólo por el bien real, sino también por un bien aparente. Aquino declara que "no se puede tener un buen juicio sino de aquellas cosas que se conocen"²⁷, por lo que dice que el joven no es un adecuado candidato de la ciencia política puesto que no tiene un conocimiento de las cosas que atañen a la ciencia moral, ya que se conocen sobre todo por la experiencia. La ciencia moral enseña a los hombres a seguir la razón y a alejarse de aquellas cosas a las que inclinan las pasiones del alma como las concupiscencias, la ira, etc., por lo que es inútil el conocimiento de esta ciencia para los que se dejan llevar por las pasiones. Cabe reiterar, finalmente, que el fin de esta ciencia no es sólo el conocimiento, sino también el acto humano, como lo es de todas las ciencias prácticas.

²⁵ *Ibid.*, I,3,n.32

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, I,3,n.37

A pesar de que éste es un trabajo filosófico, no obstante es imprescindible tener en cuenta que principalmente Aquino es teólogo, por lo que es conveniente distinguir un doble fin o felicidad del hombre que es el que determina el doble orden moral, natural o sobrenatural. Dentro de un aspecto natural, hay una determinación por el fin natural de la vida humana, que está fundada en las exigencias de la naturaleza, y en un orden sobrenatural, se funda la elevación gratuita de la criatura al fin y destino sobrenaturales, de donde se deriva una moralidad sobrenatural de las acciones humanas y que es objeto de la teología moral.

La teología moral se distingue de la ética en que el sujeto de la primera es el hombre como principio de actos vitales sobrenaturales elevado a la visión beatífica, mientras que para la segunda, el sujeto es el hombre como principio de operaciones naturales y estudia una moralidad simplemente natural. Los principios de la ética parten de la razón natural y los de la teología moral de la revelación. De donde se concluye que el fin de la ética es natural y el de la teología moral, sobrenatural. Ahora bien, resulta interesante resaltar que la teología moral comprende toda la materia de la moral filosófica, como análogamente el alma intelectiva comprende la vegetativa y sensitiva; y es que la teología moral usa de los resultados y propios conocimientos de las ciencias particulares para el desarrollo de la ciencia teológica en servicio de la fe. De

donde la teología moral es la norma suprema según la cual han de ser reguladas todas las ciencias afines; no obstante, existe una autonomía de la ética como ciencia racional. Es por esto que el medio de conocimiento de la teología moral resulta de la confluencia de la luz de la divina revelación por sus principios positivos y de las luces de la razón filosófica por los materiales de conocimiento. Es por esto que Aquino puede aceptar simultáneamente y con sus propias exigencias la fe y la razón conjugadas armónicamente.

Sintetizando lo anterior, se puede concluir que en su obra principal, la Suma teológica, Aquino da dos asignaturas a la moralidad: Como hábito o costumbre y como el modo de obrar connatural y constante propio de cada hombre. Obrar con dominio de la propia actividad es propio de la voluntad humana deliberada. Aquino define la moralidad como "el acto humano perfectamente voluntario",²⁸ porque el que es dueño de sus obras lo será también de sus destinos obrando por un fin. El obrar libremente por un fin es lo propio de las acciones voluntarias o morales, de donde se sigue que el objeto propio de la ciencia moral es el orden de los actos del hombre a su fin.

Así, por medio de los hábitos adquiridos, el hombre contrae orden en sus sentimientos y actos, requeridos para que sean morales. Se entiende orden moral como la recta disposición de los entes libres en las acciones humanas

²⁸ St.Th. I-II, q. 1, a. 3

cotidianas y de todas las cosas creadas, en cuanto al uso que de ellas el hombre hace en relación al fin último de la vida humana.

ETICA EN KANT

Kant está consciente de que ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, ya que todos comienzan en ella y sin embargo, no todos proceden de ella. Así, a los elementos subjetivos los llama conocimientos "a priori". Se lo describe como "conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible".²⁹

La experiencia entonces es nuestro conocimiento sensible en cuanto su carácter receptivo. Pero aún nuestros conocimientos "a priori" pueden ser parcialmente tales cuando dependen en parte de la experiencia, o "a priori" puros los que son absolutamente independientes de ella.

El criterio para distinguir un conocimiento puro del empírico son los caracteres de "necesidad" y "universalidad" estrictas. Estos no pueden ser dados por la experiencia, por lo que "indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer a priori".³⁰

El "a priori" se refiere a una forma de que está dotada la facultad cognoscitiva con anterioridad a cualquier conocimiento concreto que en ella

²⁹ C.R.P.,Intr.,c.1
³⁰ Ibid.,Intr.,c.2

puede recibirse. Estas formas aprióricas son las intuiciones del espacio y tiempo, las categorías del pensar y las tres ideas trascendentales.

La filosofía necesita de una rama que reconozca estos conocimientos a priori, "algunos de cuyos inevitables temas son: Dios, Libertad e Inmortalidad".³¹ La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de estas cuestiones de la razón pura es la Metafísica, la cual es dogmática, en el sentido de no tener pruebas empíricas, ni racionales; no es demostrativa.

Además de establecer los conceptos "a priori" y "a posteriori", es importante para el estudio de la ética kantiana el definir los juicios analíticos y sintéticos. Kant clasifica los juicios en analíticos, que son "aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad", y sintéticos, cuyo "enlace es extensivo, es decir, añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado dentro del sujeto y no se hubiera producido por ninguna descomposición".³² De donde se concluye que los juicios de la experiencia son todos sintéticos. Así, "es en las proposiciones sintéticas a priori donde se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo a priori como se observa en la matemática, geometría, física y metafísica, cuyo problema es resolver cómo son posibles los juicios sintéticos a priori".³³ Kant llama a este

³¹ [Ibid](#), intr., c.3
³² [Urdanoz: Historia de la filosofía](#), p. 27
³³ [Ibid](#)

estudio Crítica trascendental, que tendrá como fin la rectificación de nuestros conocimientos a priori puros y no el aumento de ellos.

El filósofo de Königsberg separa a la moral de la filosofía trascendental a pesar de que sus principios superiores y conceptos fundamentales sean conocimientos a priori, ya que todos tienen un origen empírico; así, el placer, dolor, deseo, inclinación, deber, etc.

Así, el autor percibe que el reino de la naturaleza y el de la libertad son dos campos distintos, por lo que decide hacer además de la Crítica de la razón pura, una Crítica de la razón práctica, que es para Kant la filosofía de la vida moral humana, la cual la adscribe a la razón práctica como constitutiva del orden de la moralidad. El uso práctico de la razón es otra dimensión de la razón humana como principio de determinación de la voluntad basado en la libertad. Para lo práctico condicionado, la razón busca lo incondicionado que se halla en las cosas en sí, por lo que el fin en sí pertenece a la fundamentación de la ética kantiana. Tal obrar de la voluntad libre en los seres racionales es el obrar moral. Así, la razón práctica es como principio de vida moral.

Para Kant, el mundo inteligible es el mundo de la moralidad, por lo que la conciencia moral se descubre como una conciencia de los seres racionales.

Ahora bien, el fundamento de determinación de la voluntad es la ley moral, que a su vez es fundamento para proponerse como objeto el sumo bien. De este modo, la ética estudia la conducta moral del hombre, la cual se manifiesta así en la conciencia de lo que se debe hacer como en la obligatoriedad de practicar este deber.³⁴

Un punto importante para la filosofía kantiana es el desarrollo físico-matemático de su época, en la que las aportaciones de Newton son imprescindibles, ya que era necesaria una renovación de la terminología filosófica en consecuente correspondencia con los descubrimientos realizados. Finalmente, cabe destacar, que su influencia ha sido tal, que no se duda en afirmar que después de Kant se filosofa diferente, puesto que ahora, todas las filosofías se tienen que basar en una teoría del conocimiento.

La obra de Kant se puede dividir en el período pre- crítico y en el período crítico. La importancia del primero es que fue un largo tiempo de preparación intelectual que lo llevaría al fruto de sus grandes obras pertenecientes al segundo período, el crítico. A su período pre-crítico (1748- 1768) le pertenecen una gran cantidad de escritos donde prevalecen los temas físicos, pero donde se muestra que todavía le falta madurez intelectual al autor.

³⁴ Confr. *Fundamentación*, p.60-61; *Crítica de la razón práctica*, p.120-126: *Deducción de los principios*

De 1770-81 se le conoce como su década del silencio puesto que casi no escribe, sin embargo, en ese tiempo preparaba mentalmente lo que se conoce como su período crítico, donde escribe la Critica de la razón pura (1781), La Critica del juicio, etc. Las obras medulares de este período que se resaltarán en este estudio son las de índole ético, ya que son las que pertenecen al tema de la presente tesis y que son la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), que constituye la primera obra de Kant consagrada por entero a problemas éticos; aunque ya en varias obras anteriores se vislumbraban las hondas preocupaciones de Kant por el tema de la conducta humana. Kant, como todo gran filósofo, fue un consecuente sistemático pues encara los temas en su orden y en su intrínseca significación.

Tanto la Critica de la razón práctica (1788) y la Metafísica de las costumbres (1797) son el desarrollo de las ideas de la Fundamentación, tanto en materia de método como en contenido temático. La primera ofrece una exposición rigurosamente metódica de la filosofía moral, ya que reproduce la disposición formal de la Critica de la razón pura y enriquece los temas de la Fundamentación. La Critica de la razón práctica consta de un prólogo y una introducción, en donde se plantea el problema propio de la nueva obra, y de dos partes: una "analítica" donde se analizan los principios a priori prácticos y una "dialéctica", en la que se plantea y resuelve la antinomia de la razón práctica.³⁵

³⁵ Cfr. Urdanoz, T.: op.cit., p.75

Aunque son en parte idénticos los títulos de la Metafísica de las costumbres y el de la Fundamentación, ambas obras se distinguen en que la Fundamentación sólo quiere dar los principios de los problemas capitales de la moralidad. En cambio, la Metafísica de las costumbres desenvuelve estos problemas en dos partes:

- a) Principios metafísicos de la doctrina del derecho.
- b) Principios metafísicos de la doctrina de la virtud.

Después de la Fundamentación se editan otros trabajos de Kant que se relacionan con algunas cuestiones morales. Tal es el caso de Sobre la Oración y Sobre el fracaso de todo intento filosófico en teodicea.

El pensamiento religioso, político y de derecho en Kant se encuentra en inseparable dependencia de la moral como se puede corroborar en La religión dentro de los límites de la mera razón y La paz perpetua.

Kant tenía ordenada en su mente toda la estructura de su filosofía, como se advierte ya en el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura (1787) donde declara que "la ciencia segura se juzga por su éxito".³⁸ Así, considera a la

³⁸ C.R.P., prólogo

lógica una ciencia exitosa y segura debido a su limitación, que consiste en que estudia al entendimiento y su forma, mientras que lo problemático es ocuparse de los objetos, cuyos conocimientos han de buscarse en otras ciencias, y que puede referirse al objeto de dos maneras: o bien, para determinar simplemente el objeto y su concepto, que tiene que ser dado por otra parte, o también para hacerlo real. A la vez analiza a la matemática, ciencia segura a partir de su revolución en el método, donde se encontró que no se tenía que inquirir lo que se veía en la figura ni en su concepto, ni aprender de ella sus propiedades, sino que se tenía que producirla. Al estudiar la física, dice que sólo se puede hablar de ella "en cuanto fundada en principios empíricos".³⁷ Así, los físicos comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella produce.

"Debe la Física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la Naturaleza (No inventar), aquello que la Razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar".³⁸

Finalmente hace un estudio profundo sobre la metafísica, a la cual define como el "conocimiento especulativo de la Razón, que nada toma de las enseñanzas de la Experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos".³⁹ Kant la

³⁷ *Ibid.*, p.66
³⁸ *Ibid.*, p.67
³⁹ *Ibid.*

cataloga como la ciencia que no sigue una marcha segura, a pesar de ser la más vieja, y que tropieza continuamente teniendo una enorme discordia de cultivadores.

"Es necesario que nos convenzamos de que la marcha de esta ciencia ha sido hasta ahora incierta, el de un tanteo (*Herumtappen*), y hecha, lo que es ciertamente más triste, por medio de simples conceptos".⁴⁰

Kant sugiere que la revolución de las matemáticas y la física debiera ser provechosa para la metafísica, ya que hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos, pero si se quiere adelantar en Metafísica se tiene que admitir que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo que nos conlleva al éxito de la Metafísica como ciencia en su primera parte, pero esto resulta algo extraño y desventajoso para el fin total de la metafísica, a lo que Kant denomina su segunda parte. Y es que con ese método no se puede rebasar los límites de la experiencia, que es en lo que consiste precisamente la pretensión de la metafísica. El conocimiento a priori de la razón sólo se aplica a los fenómenos y considera a la cosa en sí, como real por sí, pero desconocida para nosotros. Lo que impulsa a ir necesariamente más allá de toda experiencia es lo incondicionado que se rige por nuestro modo de representación.

⁴⁰ *Ibid.*

Así, lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos, pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea, como cosas en sí mismas.

Es por esto que Kant cae en la necesidad de encontrar un uso práctico absoluto de la razón pura: el moral, en el cual se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, sin ayuda ninguna de la especulativa, pero tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma.

Sin la distinción crítica entre las cosas como objetos de la experiencia y cosas en sí, el principio de causalidad y el mecanismo determinista de la naturaleza tendría que valer para todas las cosas, pero al tomar el objeto en sus dos significaciones, el principio de causalidad sólo se refiere a las cosas como fenómenos.

Supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad y suponiendo que la razón especulativa haya demostrado que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces la moral debería ceder y por tanto, la libertad y la moralidad deberían dejar su sitio al mecanismo natural. Pero la moral sólo necesita que la libertad no se contradiga a sí misma, para que al menos sea

pensable. En consecuencia, la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo. (La misma explicación se puede utilizar para Dios y el alma).

No se puede admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad para el uso práctico necesario de la razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes porque cuando los principios van más allá de la experiencia, los transforma siempre en fenómenos y declara imposible toda ampliación de la razón pura. Así, tuvo que anular el saber para reservar un sitio a la fe, ya que el dogmatismo metafísico es la fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad.⁴¹

Así pues, la certeza que se alcanza de Dios y la inmortalidad no es una certeza intelectual, sino sólo una certeza moral. Por ello mismo, está fuera del alcance de los vaivenes del conocimiento.

"La fe en Dios y en otro mundo está de tal forma unida a mi sentido moral, que si no corro el riesgo de perder este último, tampoco necesito temer que la primera pueda serme arrebatada".⁴²

La inmortalidad, la libertad, la existencia de Dios metafísicamente tratados, no han llegado ni llegarán nunca al público y sus convicciones por lo inadecuado

⁴¹ Ibid. p 70
⁴² Ibid. p 72

del entendimiento del hombre ordinario. En cambio, éste nota que sus disposiciones naturales no se satisfacen con sólo lo temporal y nace la esperanza de una vida futura, y los deberes producen la conciencia de la libertad. Estas convicciones producen fe y ganan más autoridad por ser pruebas universales, comprensibles y suficientes en el sentido moral. La crítica no es respuesta al proceder dogmático de la razón (demostrativo por principios a priori), sino al dogmatismo (conocimientos puros por conceptos, sin previa crítica de su propia facultad). La crítica es el arreglo previo necesario para el fomento de una bien fundada metafísica como ciencia que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente.

Así, Kant se opone a la concepción teórica de que la moral se halla inscrita en la conciencia de todo hombre, pero que es objeto de un saber particular, que a su vez constituye una rama de la filosofía, que se ocupa de lo que se debe o no hacer, y se denomina ética. En su opinión, la praxis ética es algo mucho más primario que la ciencia. Es decir, pertenece a todo hombre y no sólo al docto.

Así, la ética kantiana es autónoma ya que no pasa por el conocimiento, sino que ya está inscrita en la naturaleza del hombre. De donde se deriva que el hombre es un ser racional finito que necesita de principios a priori para determinar su conducta.

Kant insiste en "la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad. Es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer".⁴³

La antropología en la que se basa (no radicalmente por ser autónoma) la ética kantiana consiste en que la idea de hombre es no sólo razón, sino también sensibilidad; rasgos que posibilitan al deber como el acuerdo entre la razón y la voluntad. La conciencia del deber es expresión de la grandeza sobrehumana del hombre y a la vez finitud esencial.

En el hombre se interponen, entre el querer y el deber, las inclinaciones de la sensibilidad, que mueven a acciones contrarias a la razón. Es por esto que la voluntad del hombre no es santa, sino que la santidad es la identificación plena entre la voluntad y la ley santa e inviolable, sobreponiéndose a sus inclinaciones. Así, el hombre no puede cumplir las leyes morales sin lucha interior.

"A este grado de disposición moral de ánimo no puede llegar nunca una criatura".⁴⁴

⁴³ Fundamentación p 97

⁴⁴ Crítica de la razón práctica, p. 149

Por no ser Dios, el hombre siempre posee deseos e inclinaciones que descansan en causas físicas que no concuerdan con la ley moral. De lo anterior se deduce que la moralidad humana es la racionalidad de un ser finito que puede dejarse guiar por la razón o seguir sus inclinaciones sensibles.

Así, la razón práctica no pretende conocer, sino ponerse en servicio de la acción dirigiendo la voluntad, desde sí mismo y sin contar para nada con la experiencia. Los actos propios de la razón práctica son imperativos, mediante los cuales la razón dicta sus normas a la voluntad y le enseña el camino del buen hacer moral.

"Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serio".⁴⁵

En la Crítica de la razón práctica se comenta su uso empírico-práctico:

"La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, sólo la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad. Sólo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón

⁴⁵ Ibid., p.91

pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo es, en cambio, trascendente, y se manifiesta en exigencias y mandatos, que exceden totalmente de su esfera, lo cual es precisamente la relación inversa de lo que podía decirse de la razón pura en el uso especulativo".⁴⁶

.La razón pura práctica, a diferencia de la razón pura teórica, tiene la posibilidad de adentrarse en el mundo noumenal. No es que las ideas trascendentales reciben alguna determinación teórica nueva, pero unidas a la acción. son investidas de la realidad inmediata de la misma acción. Por lo que la praxis les permite dar el paso que separa la simple posibilidad lógica de la realidad objetiva.

Para conferir objetividad a las ideas trascendentales, la acción ha de ser a priori y absoluta en las condiciones que la determinan. Así, en la medida en que las ideas trascendentales se manifiesten como condiciones de posibilidad de la acción moral, participan del mismo valor de la realidad que corresponde a aquélla y encuentran en el uso práctico de la razón la determinación objetiva que no podían encontrar en el teórico.

⁴⁶ *Ibid.*, p.101

La analítica de la razón práctica estudia los principios a priori de la praxis ética, que Kant llama el imperativo moral. Su punto de partida es un "Faktum" o un hecho de la pura razón, es decir, el hecho moral.

"La razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico- y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica".⁴⁷

La ley moral no proporciona ninguna visión "científica" de realidades que se encuentren más allá de la experiencia:

"proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo 'determina positivamente' y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley".⁴⁸

Además, la ley moral no necesita ser deducida teóricamente, ni ser comprobada por ninguna experiencia, sino que se impone por sí misma.

"La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, a priori, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aún

⁴⁷ *Ibid.*, p.120
⁴⁸ *Ibid.*, p.121

suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así, pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aún si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así a posteriori; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma".⁴⁹

Lo anterior se confirma con la conciencia (Gewissen):

"Un hombre puede utilizar todo cuanto quiera para representarse una conducta de que ahora se acuerda, contraria a la ley, con los colores de un descuido sin intención, como mera imprevisión que nunca se puede evitar completamente, como algo, por tanto, en donde ha sido arrastrado por la corriente de la necesidad natural; puede tratar así de disculparse. Encuentra, sin embargo, que el abogado que habla en su favor no puede de ningún modo callar al acusador en él, si tiene tan sólo conciencia de que en el tiempo en que hizo la injusticia, se encontraban en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque explique su falta por cierta mala costumbre, adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que pueda considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo, esto no puede librarlo de la

⁴⁹ *Ibid.*, p.124

propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo".⁵⁰

El elemento fundamental de la ley moral proviene de la conciencia del deber, que consiste en "la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley".⁵¹

El deber es la expresión del hecho moral originario que se manifiesta como un imperativo.

"Deber y obligación (Schuldigkeit) son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral".⁵²

El deber jamás podría sacarse de la consideración de la naturaleza, ya que redime al hombre del mundo sensible.

"¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aún contra nuestra voluntad,

⁵⁰ Ibid., p.159

⁵¹ Fundamentación, p.24

⁵² Crítica de la razón práctica, p.148

veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aún cuando en secreto obran contra ti, ¿Cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar... No es ninguna otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos, tenga que considerar su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto".⁵³

⁵³ Ibid., p.151

Kant analiza los juicios prácticos en el primer capítulo de la analítica de la razón práctica y los define de la siguiente manera:

"Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas".⁵⁴

Los principios prácticos pueden ser subjetivos o máximas, cuando implican una condición que es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad, u objetivos o imperativos, cuando implican una condición que es conocida como objetiva o valedera para la voluntad de todo ser racional.

"Un deber ser (ein Sollen) que expresa la compulsión (Notigung) objetiva de la acción y significa que si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla".⁵⁵

Los imperativos cuando son condicionados, son preceptos prácticos, pero no leyes; y se les llama imperativos hipotéticos: determinaciones de la voluntad que mandan una acción que es buena como medio para otra cosa, pero no en sí misma.

⁵⁴ Ibid. p.103
⁵⁵ Ibid.

"Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna".⁵⁶

En cambio, los imperativos categóricos son leyes prácticas que imponen una acción a la voluntad, no como medio para otra cosa, sino absoluta e incondicionadamente, como objetivamente necesaria en sí misma. Dichos imperativos son los principios prácticos del orden moral, es decir, son reglas de acción con validez absoluta para todo el mundo y en cualquier circunstancia. Esta suprema ley puede formularse de las siguientes maneras:

"Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal".⁵⁷

"Debo obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal".⁵⁸

No sólo basta obrar conforme al deber, sino "por amor del deber", por lo que "el deber es la exigencia de obrar únicamente por respeto a la ley".⁵⁹ Sólo una voluntad que obra por deber, por el respeto que debe a la ley, puede llamarse

⁵⁶ Ibid., p.104

⁵⁷ Ibid., p.112

⁵⁸ Fundamentación, p.26

⁵⁹ Colomer: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, p.217

buena absolutamente y sin restricciones. De este modo, Kant piensa haber puesto la moral al alcance de todo hombre juicioso.

"No necesito, pues, gran penetración para saber lo que he de hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Basta con hacerme esta pregunta: ¿Puedes querer que tu máxima sea ley necesaria? Si no lo puedo, es que la máxima no es admisible".⁶⁰

La exigencia de universalidad es el único principio de determinación de una acción, pero este principio es suficiente. Para que algo sea principio de determinación basta con que incluya unas cosas y excluya otras. Así, el imperativo categórico excluye como inmoral toda norma de conducta que no pueda convertirse en ley universal, por lo que las normas restantes serán morales.

"Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un depósito cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, este es el caso de mi máxima. Ahora quiero saber tan sólo si aquella máxima puede valer también como ley universal práctica. La aplico, pues, al caso presente y me pregunto si puede adoptar bien la forma de una ley y, por consiguiente, si yo podría dar por

* Fundamentación, p.27

medio de mi máxima al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarse a nadie. En seguida me apercibo de que semejante principio, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría que no hubiese depósito alguno".⁶¹

Kant habla de dos tipos de contradicción, una intrínseca a la misma máxima:

"No puede ser pensada sin contradicción como ley universal de la naturaleza".⁶²

Otra que afectaría a la voluntad que la toma como norma:

"Imposible querer dar a su máxima la universalidad de una ley de la naturaleza, porque la voluntad que así hiciere estaría en contradicción consigo mismo".⁶³

Kant define como "fin" a lo que sirve de objetivo a la voluntad que se determina por sí misma, a diferencia del "medio" que sólo contiene el principio de posibilidad de la acción pretendida. Los fines (materiales) que un ser racional se

⁶¹ Critica de la Razon Practica , p.109

⁶² Fundamentacion, p.41

⁶³ Ibid

propone como efectos de su acción son relativos, por lo que no pueden suministrar principios universales y necesarios, o leyes prácticas, para todo querer. Los fines relativos conducen sólo a imperativos hipotéticos.

Los seres cuya existencia no dependen de la voluntad se les llama cosas, mientras que a los seres racionales se les denomina personas. Los primeros tienen únicamente el valor relativo de medios, en tanto que las personas son objeto de respeto, puesto que su naturaleza crea en sí sus fines y se restringiría su libertad si se empleara como medio. Los seres racionales son fines objetivos cuya existencia es por sí misma un fin que no puede subordinarse a otro alguno y convertirse en medio. De aquí la máxima:

"Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".⁶⁴

Lo que no significa que uno no se puede servir de otra persona como medio para un determinado fin, lo que haría la vida social imposible, sino que no se puede tratar nunca a un hombre sólo como medio, como si fuera una cosa, sin respetarlo como persona.

⁶⁴ Ibid., p. 44-45

La voluntad ha de ser determinada solamente por la mera forma de la ley suprema, condición de todo imperativo, por lo que la autonomía de la voluntad consiste en darse la ley a sí misma. Una voluntad libre y una voluntad sumisa a la ley moral son una sola y misma cosa que forman la moralidad.

"La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley- independientemente de como estén constituidos los objetos del querer-. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo. es decir, que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición, es cosa que por mero análisis de los conceptos presentes en esta afirmación no puede demostrarse, porque es una proposición sintética... Pero por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, sí puede muy bien mostrarse que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente".⁶⁵

Lo contrario de la autonomía es la heteronomía, en donde la voluntad no se impone a sí misma la ley, sino deja que se la impongan desde fuera. De donde se deriva la objetividad de la autonomía y la subjetividad de la heteronomía: la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 52

autonomía se funda en la universalidad de la razón y la heteronomía en la particularidad de la sensibilidad. Así, la elección heterónoma depende de la atracción que un objeto ejerce sobre la subjetividad y por ello es diversa para los diferentes sujetos; en cambio, la elección autónoma libera al sujeto de la particularidad porque lo somete a una legislación universal.

"La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda 'heteronomía' del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (A saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad".⁶⁶

La libertad es la primera condición de posibilidad del imperativo categórico y tiene una estrecha relación con la obligación moral. La libertad se conoce por la obligación moral y es el fundamento de la moralidad.

"La libertad es sin duda la "ratio essendi" de la ley moral, pero la ley moral es la "ratio cognoscendi" de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese en

⁶⁶ Crítica de la razón práctica, p 114

nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad... Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros".⁶⁷

"Así, pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican mutuamente recíprocamente una a otra".⁶⁸

"Nunca se hubiera atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia, si no hubiera intervenido la ley moral, y con ella la razón práctica y no nos hubiera impuesto este concepto. Pero también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien pretende excusar su inclinación al placer, diciendo que ella es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la cosa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle en seguida después de gozado el placer, ¿No resistirá entonces su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es

⁶⁷ *Ibid.*, p. 91, nota
⁶⁸ *Ibid.*, p. 111

posible, tiene que admitirlo sin vacilar. El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él".⁶⁹

Kant parece desconocer la posibilidad interna de la libertad:

"La libertad, en efecto, es una pura idea, cuya realidad objetiva no puede nunca probarse por las leyes de la naturaleza, ni dársenos en experiencia posible alguna, una idea que, escapando a toda analogía y a todo ejemplo, no puede comprenderse ni penetrarse. Sólo tiene el valor de una suposición necesaria de la razón... Cuando se pregunta, pues, cuándo es posible un imperativo categórico, todo lo que podemos responder es que podemos indicar la única suposición que lo hace posible, a saber, la idea de libertad, y mostrar al mismo tiempo la necesidad de esta suposición..., pero en cuanto a saber cómo esta suposición misma es posible, esto es superior a la razón humana".⁷⁰

Kant se da cuenta de que el concepto de libertad y necesidad natural se excluyen mutuamente si se entiende por necesidad natural:

"Todo acontecimiento y, por consiguiente, también toda acción, que sucede en un punto del tiempo, es necesaria bajo la condición de lo que fue en el tiempo

⁶⁹ Ibid.
⁷⁰ Fundamentación, p.63

precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, tiene que ser necesaria toda acción que yo ejercito por fundamentos determinantes, que no están en mi poder, es decir, que en el momento en que obro nunca soy libre".⁷¹

Aún cuando parezca contradictorio unir en una misma acción, necesidad y libertad, es lo que exige la ley moral:

"Si yo digo de un hombre, que lleva a cabo un robo, que este acto es una consecuencia necesaria según la ley natural de la causalidad, de los fundamentos de determinación del tiempo precedente era, pues, imposible que dejara de realizarse; ¿cómo puede, pues, el juicio según la ley moral hacer aquí una modificación y presuponer que este acto ha podido, sin embargo, ser omitido porque la ley dice que hubiera debido serlo? Es decir, ¿cómo puede en el mismo momento, teniendo la intención dirigida sobre la misma acción, ser llamado completamente libre, quien en ese tiempo y con esa misma intención está sometido a una inevitable necesidad natural?".⁷²

Para responder al problema, Kant recurre a la distinción entre fenómeno y noumeno. La ley de la causalidad se refiere a las cosas, en cuanto su existencia está determinada en el tiempo. Si no hubiera otro modo de representarse la

⁷¹ *Critica de la razón práctica* p.156
⁷² *Ibid.* p.157

existencia de las cosas, habría que rechazar la libertad como un concepto vano e imposible.

"Por consiguiente, si se la quiere aún salvar, no queda más camino que atribuir sólo la existencia de una cosa en cuanto es determinable en el tiempo y, por tanto, también la causalidad según la ley de la 'necesidad natural, solo al fenómeno; la libertad empero atribuirla a ese mismo ser como cosa en sí misma".⁷³

"Si las acciones del hombre, tal como ellas pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones del mismo como fenómeno, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad. El hombre sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el Supremo Maestro de todas las obras de arte, y la conciencia de sí mismo haría de él a la verdad un autómatas pensante, en el cual empero la conciencia de su espontaneidad, de ser considerada como libertad, sería mero engaño".⁷⁴

"Cómo los que aún se empeñan en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas, quieren evitar la fatalidad de las acciones... Por eso, cuando no se admite aquella idealidad del tiempo y del espacio, no queda más que el espinosismo".⁷⁵

⁷³

⁷⁴ *Ibid.*, p.161

Kant nunca entiende por libertad la empírica o psicológica, sino la libertad inteligible o trascendental, la cual es pensada como la capacidad de comenzar por sí misma, independiente de toda determinación empírica. Sin esa libertad trascendental que es sólo práctica y a priori, no hay ley moral posible. El hombre permanece atado al mecanicismo de la naturaleza, lo que importa es sólo la necesidad del enlace en la serie temporal.

"Denomínese el sujeto, en el que ocurre este transcurso, 'Automaton materiale', si la maquinaria es movida por materia, o, con Leibnitz, 'spirituale', si lo es por representaciones".⁷⁶

La respuesta se encuentra en la distinción entre el mundo fenoménico y el nouménico. Mecanicismo, necesidad, causalidad, son conceptos que pertenecen únicamente al plano fenoménico, por lo que no conciernen para nada al plano más profundo de la realidad, al nouménico. El orden del mecanicismo es un orden relativo. Si en él hay que hablar de creación, su creador es únicamente el entendimiento humano. El verdadero concepto de creación no pertenece al modo de existencia fenoménica, sino que sólo puede ser referido a noumenos.

⁷⁶ *Ibid.*
⁷⁷ *Ibid.*, p. 158

"Sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, de igual modo es una contradicción decir que El, como creador, es la causa de las acciones como fenómenos".⁷⁷

Para Dios no existe el fenómeno, sino sólo el noumeno. En una palabra, Dios no es el autor del mecanicismo, y en consecuencia, el hecho de que el hombre moral sea criatura suya no atenta para nada a su libertad. La necesidad natural se refiere sólo a las condiciones del sujeto como fenómeno, pero este mismo sujeto puede considerarse como determinable sólo por leyes que él mismo se da por la razón. Desde la nueva existencia inteligible kantiana, el sujeto considera ahora que:

"No hay nada para él que preceda a la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, toda determinación variable de su existencia según el sentido interior, incluso toda la sucesión de su existencia, como ser de sentidos, no es de considerar, en la conciencia de su existencia, inteligible, nada más, que como consecuencia, nunca empero como fundamento de determinación de su causalidad como 'noumeno'".⁷⁸

El hombre nouménico es el responsable del hombre fenoménico. La libertad pertenece al ámbito superior de la razón práctica, por lo que es natural

⁷⁷ ibid. p.162

⁷⁸ ibid. p.159

que no pueda ser conocida por la razón teórica. Desde el plano del mecanicismo es imposible comprender la libertad, ya que sería reducirla al concepto y por consiguiente, negarla. Para Kant, corresponde a la razón práctica el primado sobre la razón teórica. Así, explicar cómo es posible la libertad es lo mismo que explicar cómo la razón pura puede ser práctica, y esto es para Kant lo que ninguna razón humana puede explicar puesto que "traspasaría sus límites".⁷⁹

En estructura de la ética kantiana es la filosofía de la vida moral humana, preocupación primera del filósofo de Königsberg por estar la razón práctica por encima de la teorética. La conducta moral del hombre se comprende por principios a priori (deber, libertad, dignidad humana, etc.) y el módulo de valor de todos los principios de la ética es la ley moral, que tiene la forma de imperativo categórico. Así, la acción moral tiene lugar cuando el hombre actúa por respeto a la manera de querer que se expresa en el imperativo categórico.

Ahora bien, el hombre en cuanto ejecuta un acto ético es libre. Dicha libertad tiene dos aspectos: negativo, cuando el hombre decide su conducta con independencia de todo posible objeto particular; y positivo, cuando se acata la ley moral, de donde se deriva la autonomía de la moral.

⁷⁹ Fundamentación, p. 61

LA FELICIDAD EN SANTO TOMAS

El motivo de este tema se debe a que en un estudio antropológico no puede omitirse el estudio del hombre en cuanto que es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos y consecuentemente poder llegar a su fin último. El capítulo a su vez se dividirá en los siguientes incisos:

- a) El fin último del hombre
- b) La felicidad objetiva
- c) La felicidad formal
- d) El estado de la felicidad
- e) Obtención de la felicidad

EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

Si se quiere hablar de moral es imprescindible hablar de lo natural. Si no se toma en cuenta esto, se cae en un mecanicismo determinista donde la libertad no tiene lugar; se niega lo inmoral, o se cae en un utilitarismo. Para restaurar la noción de naturaleza o "physis" hay que tener presente la conexión existente entre el ser y el deber ser: "A toda forma sigue una inclinación".⁶⁰ Y es aquí precisamente donde entra en juego la libertad, mediante la cual se puede conocer y asentir a dicha inclinación haciendo uso de la razón práctica; por lo que no es válida una determinación. Lo antinatural se da cuando hay una violencia ante las inclinaciones puesto que la inclinación que sigue una forma debe ser fomentada y, de esta manera, conseguir el hábito. De esta forma la dignidad del hombre se da en cuanto a su naturaleza.

La razón de este capítulo es el estudiar el por qué del obrar humano, cuya respuesta se da en el fin, que a su vez se encuentra impreso en la naturaleza humana y que nos dirige hacia un destino final o felicidad natural.

El concepto de fin tiene dos sentidos, uno negativo que implica término y el otro perfectivo ya que hace referencia a una plenificación. Ahora bien, por analogía la filosofía considera al fin como "el último en el orden de ejecución, más

■ 9.1b, I-II, q. 1, 1

el primero en la intención del agente, teniendo así, condición de causa".⁸¹ De aquí se deriva la ley necesaria y evidente de que todos nuestros actos libres están ordenados a un fin porque éste es principio y causa primera de las operaciones del hombre. Es decir, todo cuanto el hombre hace, lo hace por un fin. Este fin será el efecto obtenido por la acción del agente (*finis in ordine executionis*), pero preexistía en presencia intencional causando al agente a moverse para ponerlo en obra (*finis in ordine intentionis*). En otras palabras, el fin es la primera causa puesto que el agente obra impulsado por el deseo y apetito del fin. Así, todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo causal de su objeto. El objeto de la voluntad es el fin y el bien, consecuentemente, todas las acciones humanas son por un fin.

Existe una identificación del bien con el fin, ya que el bien es el término del apetito de la voluntad, por lo que la causalidad final reside en la bondad objetiva del fin y el fin de cada agente es su término o perfección. Así, los actos de inclinación natural al bien son los primarios y fundamentales de la voluntad.

El conocimiento del bien es condición necesaria para la moción del fin, ya que "la operación humana propia es sobre la que se tiene dominio porque propio es del hombre ser dueño de sus actos".⁸² El hombre domina en sus actos por la razón y la voluntad, es decir, por su libertad. Aquino lo describe como que "La

⁸¹ *Ibid.*
⁸² *Ibid.*

acción voluntaria, plenamente deliberada es la acción propia humana y formalmente tal".⁸³ Es por esto que es preciso distinguir entre acciones humanas y acciones del hombre. Estas son los movimientos mecánicos a los que estamos determinados biológicamente y que también las poseen los animales; mientras que las acciones humanas son aquellas que tienen un fin presentado por la razón; ⁸⁴ el hombre tiene dominio de ellas por su razón y voluntad, por su libre albedrío.

"Las operaciones humanas proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón; por el contrario, las operaciones que se encuentran en el hombre y que no dependen de la voluntad y razón, no se dicen propiamente humanas sino naturales".⁸⁵

Ya se ha dicho que todo agente obra por un fin, pero la causa de este operar puede ser por un apetito natural o por una naturaleza racional. En el primer caso, los seres que son movidos por esta razón actúan como impulsados por otro agente, mientras que los que se mueven por naturaleza racional, hacen uso de su apetito racional, es decir, entra en juego la voluntad. De aquí se concluye que obrar por un fin determinadamente no es propio de la naturaleza racional, pero sí cabe distinguir que este movimiento al fin puede ser movido por

⁸³ S.Th. I,q.18,a.3
⁸⁴ S.Th. II,q.19,a.2
⁸⁵ In EtI,Lect.1,n.3

otro o puede moverse por sí mismo, haciendo uso de su libre albedrío. Tal es el caso del hombre.

También se ha visto que el fin no es algo enteramente extrínseco al acto, ya que se refiere a él como principio o término. De esta manera, cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia, por lo que los actos humanos se especifican por el fin.

Hay que aclarar que para Aquino el fin tiene dos significados: la realidad en que está la razón de bien y el uso o consecución de tal objeto.⁶⁶ Si se habla del último fin en cuanto al objeto mismo, todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre, ya que Dios constituye el último fin de todas las criaturas. Si se refiere a su consecución, sólo los seres intelectuales participan del fin del hombre porque lo alcanzan conociendo y amando a Dios, lo que no compete a las demás criaturas que lo alcanzan por participación de alguna semejanza de Dios, ya sea que existan, vivan o conozcan.

De lo mencionado anteriormente se deriva que el principio de la ejecución es el primer medio ordenado al fin, y que el principio de la intención es el último fin. Si no existiera el fin último no habría apetencia de nada pues no se terminaría

⁶⁶ Cfr. *St. Th.*, I-II, q. 1, 8

acción alguna además de que la intención del agente nunca reposaría, por lo que es evidente que hay un fin último en la vida humana.

Un mismo hombre no puede tener varios fines últimos, ya que a la idea de bien perfecto o último se opone el que haya alguna perfección nueva fuera de él. Por el contrario, es menester que el último fin colme de tal manera todos los deseos del hombre para que nada quede deseable fuera de él. El fin último del hombre es uno debido a la unidad de la naturaleza humana, y ya que el fin último es el término final del movimiento natural del deseo necesita ser perfecto, es decir, que posea su especie, e íntegro porque la naturaleza no falla en lo necesario.

Es claro que el agente se mueva hacia el fin, por lo que el fin mueve el deseo del agente. En consecuencia, el grado de los fines es proporcional a los grados del agente. Aquino dice en su Comentario a la ética Nicomaquea que existen tres grados de agente de acuerdo a su eficiencia: El que es muy imperfecto, ya que no actúa mediante su forma propia, sino que es movido por otro, por lo que el efecto según la cualidad obtenida no se asemeja al agente por el cual es movido. Otro tipo de agente es el perfecto que actúa mediante su forma, y así, el efecto se asemeja a él, sin embargo, necesita ser movido por un agente principal anterior, por lo que resulta que tiene algo de imperfección.

Finalmente está el agente perfectísimo que actúa según su forma propia y no es movido por otro.⁸⁷

Así como hay grados en los agentes, también los hay en los fines, pues hay algo que es apetecido sólo porque es útil para algo; pero también hay algo que es apetecible en razón de algo que tiene en sí, pero también es apetecido por otra cosa, por lo que es un bien más perfecto. Existe otro bien perfectísimo que es de tal manera apetecido por sí, y nunca es apetecido por otra cosa.

Es preciso que el fin óptimo sea perfecto, y si un solo fin es perfecto pues necesariamente será el fin último, pero si existen muchos fines perfectos es necesario que el que sea entre ellos el más perfecto sea el más óptimo y último. Así, absolutamente perfecto es aquello que se elige por él mismo y no por otra cosa, como la felicidad. Aunque también al honor, al placer, a la inteligencia y a la virtud los escogemos por sí mismos, pues los elegiríamos o apeteceríamos aunque ninguna otra cosa obtuviésemos de ellos. Y sin embargo, los elegimos en vista de la felicidad, pues creemos que por ellos seremos felices.⁸⁸ Así, si para todos los hombres existe naturalmente un sólo fin último, cada voluntad se establece también en un sólo fin último porque la naturaleza tiende a un sólo objeto.

⁸⁷ S.Th. I,2,n.108
⁸⁸ Cfr. in Et. I, Lect. VI

Aquino dice que la felicidad es un bien suficiente por sí,⁸⁹ no porque sea suficiente para un solo hombre, sino porque lo es también para los padres, los hijos, la mujer, los amigos y los ciudadanos; lo que es una consecuencia de que el hombre sea animal político. Pero no puede proceder al infinito ya que lo suficiente no podría darse a ninguno, por lo que nadie podría ser feliz, si la felicidad requiriera de esta infinita suficiencia.

Se dice suficiente por sí aquel bien que, por sí solo haría la vida elegible, sin faltarle ninguna cosa exterior, lo que corresponde a la felicidad. Y es que si aparte de ella hubiera algo que el hombre necesitase, no terminaría el movimiento del deseo.

De este modo, algo es suficiente por sí por eso que independientemente de los demás se entiende como suficiente, lo que sucede bimodalmente: De un modo porque aquel bien perfecto, que es suficiente por sí, no puede recibir un aumento de bondad de otro bien agregado. Así como la parte connumerada no es más grande que el todo, porque la parte misma está incluida en el todo. De otro modo se dice de aquel que con ningún otro se connumera, pues es suficiente en cuanto contiene en sí todo aquello de lo cual el hombre es indigente por necesidad. Por tanto, la felicidad tiene suficiencia de suyo porque en sí contiene

⁸⁹ Cfr. *In.Et.* I, Lect.VII

todo aquello que en sí es necesario, aunque no todo lo que puede sobrevenir al hombre, por lo que puede ser mejor por alguna otra cosa añadida.

Lo que más conviene a la felicidad es que aún cuando no es connumerada con los demás bienes, sea elegible. Aunque si fuera connumerada con algún otro bien, será más elegible porque cuanto más bueno es algo, tanto más elegible es. Así, la felicidad es el bien último de todas las actividades humanas, y es un bien perfecto y suficiente por sí.

Aquino dice que los bienes deseables no mueven el apetito si no es en orden al último fin, aunque no es preciso que uno piense en el último fin siempre que algo se desea o ejecuta.⁹⁰ El Aquinate comenta que toda perfección acabada consiste en el último fin, de esta manera, la ciencia especulativa es deseada como bien del estudioso, comprendido bajo el fin último. Resulta conveniente precisar que las acciones de juego no se ordenan a fin alguno exterior.

Los actos de elección versan siempre sobre los medios y son puestos en relación al amor de los fines y los bienes, de donde los medios son verdaderos bienes, si bien de una bondad relativa al fin. Así, la noción de bien se realiza en los medios imperfectamente, según la analogía de proporcionalidad. Dentro de la

⁹⁰ S. Th., I-II, q. 1, a. 6

clasificación de bienes (honestos, útiles y deleitables), los medios entran dentro de la jerarquía de los útiles y por esto se pueden comparar con la causa instrumental, que no actúa sino en dependencia esencial de la causa principal. De esta manera se dice que los medios son objeto y motivo secundario de la voluntad. Es conveniente aclarar que son raros los bienes relegados siempre a la categoría de puros medios, puesto que la mayor parte de ellos son apetecidos por sí mismos, como los viajes, riquezas, estudios, etc.

Finalmente considero conveniente resaltar para efectos de claridad las partes que para Aquino integran la noción de fin y que constituyen la finalidad completa, y son:

- a) "Finis cui" o el sujeto a quien se desea un bien.
- b) "Finis quo" o la posesión del fin.
- c) "Finis qui" o lo que es deseado.⁹¹

Otra división del fin usada con frecuencia dentro del orden moral es la siguiente.⁹²

- a) Fin de la obra, del obrar "Finis operis" o fin próximo.
- b) Fin del que obra, del agente "Finis operantis" o fin remoto.

⁹¹ S.Th. I-II, q. 26, a. 4
⁹² S.Th. I-II, q. 26, a. 3, ad. 3

Hay que aclarar que en esta división ambos fines pueden coincidir.

En cuanto a su obtención, los fines se dividen en "Finis consequendus" y "Finis efficiendus"; y en cuanto a su actividad immanente o transitiva se clasifican en "Finis operatio" y "Finis qui est res operata" respectivamente.

LA FELICIDAD OBJETIVA

En el capítulo anterior se mostró la felicidad como el fin último, término un tanto abstracto y genérico, por lo que en el presente capítulo se tratará de nuevo a la felicidad, pero bajo una forma más concreta y específica.

Sería un error decir que Aquino fue el primero en nombrar a la felicidad como fin último y suprema aspiración del hombre. Ya en la filosofía antigua, griega y latina, aparecen descripciones y términos para definir de múltiples formas esta idea. Tal es el caso de Cicerón, Séneca, Aristóteles, así mismo como Boecio, San Agustín, etc.

Lo que sí se le amerita a Aquino es el haber distinguido el elemento objetivo y subjetivo de una misma felicidad.⁹³ Así, objetivamente la felicidad es "aquel bien o bienes cuya posesión causa en el hombre la saciedad y goce completos".⁹⁴ Por lo que en la felicidad verdadera es Dios mismo, el Bien en sí, a cuya consecución tiende el hombre. Mientras que la felicidad subjetiva o formal es "la posesión de este objeto beatificante".⁹⁵

⁹³ S.Th. I-II, q. 2, intr.

⁹⁴ S.Th. I-II, q. 2, a. 7

⁹⁵ S.Th. I-II, q. 3, a. 1

Hay que aclarar que no se trata de dos felicidades, sino de dos aspectos de la misma, por lo que la felicidad como tal resulta de la conjunción de ambos elementos. Es decir, el objeto beatificante y la posesión del mismo.

El dualismo antropológico que Aquino trata de superar conduce al concepto de lo "sobrenatural", frente al cual incluso la razón debe ser asignada a la "naturaleza". Esto ocurre al tratar del fin último del hombre, la forma más alta de su autorrealización, la "eudaimonia". Aquino defiende aquí de nuevo la doctrina cristiana según la cual la felicidad perfecta consiste en la "visio Dei" y el hombre no puede alcanzar este fin "per sua naturalia", porque trasciende por principio los límites de una facultad finita. El propio Aquino trae a colación contra esta tesis la objeción que repite su propio argumento contra Averroes. "Natura non deficit in necessariis". Pero ¿qué es más necesario que alcanzar el fin último? Los animales están suficientemente dotados por naturaleza para alcanzar su respectivo telos. ¿Por qué no el hombre? La respuesta a dicha objeción encierra un argumento antropológico central: "La naturaleza no le falla al hombre en las cosas que son necesarias, pues, aunque no le haya dado las mismas armas y defensas que a los animales, le ha dado la razón y las manos por las que puede adquirir tales cosas; y tampoco le ha fallado en lo que es necesario, aunque no le haya dado facultad alguna para conseguir la felicidad. Tal cosa era imposible. Pero le ha dado el libre albedrío, mediante el cual puede dirigirse hacia Dios, para que le haga feliz. Y a continuación añade una cita de Aristóteles: "Lo que

podemos a través de nuestros amigos es como si lo pudiéramos por nosotros mismos".⁹⁶

Distingue aquí entre la felicidad imperfecta, que el hombre puede conseguir "per sua naturalia", y la felicidad perfecta que se sitúa por encima de la naturaleza "non solum hominis, sed etiam omnis creature". No se trata de que la "Visio Dei" sea una exigencia de la naturaleza, ni siquiera algo que reclama la naturaleza. Se trata de que Aquino habla de lo que realmente existe, y no existe ni ha existido nunca una natura pura: lo que encontramos en el hombre es una naturaleza herida, que por tanto, no puede sino alcanzar con sus fuerzas una felicidad imperfecta; y un orden sobrenatural, que tiene como fin la "Visio Dei", que no se limita a completar lo imperfecto, sino que va mucho más allá de lo que es propio de la naturaleza.⁹⁷

Cabe distinguir también dentro de la felicidad lo que es primario y constitutivo esencial en ella de lo que es integrante, accidental o consecutivo. Dicha distinción se encuentra tanto en el aspecto subjetivo como en el objetivo.

Las disquisiciones de los autores clásicos, entre ellos Aquino, en torno al grave problema de la felicidad se centraban sobre una sola pregunta que era averiguar cuáles son los bienes verdaderos que han de llevar al hombre a la

⁹⁶ Eth. X, XIII, 2132.
⁹⁷ Cfr. S. Th., I-II, V, 5ad.1

felicidad. Es decir, en qué consiste ese sumo bien. De este modo, Aquino no ha creado esta pregunta, sino que se ha encontrado con fuentes y material bien completos, principalmente de Aristóteles, San Agustín y Boecio, sin ser un simple compilador ya que los perfecciona y sistematiza.

Unos encontraban la solución en los bienes exteriores (riquezas, gloria, poder), otros en los bienes del cuerpo (salud, placer), y otros en los bienes del alma (virtud, ciencia, contemplación). De aquí que los bienes suelen dividirse en útiles, deleitables y honestos.

Al argumento de que la felicidad del hombre consiste en las riquezas, Aquino responde negativamente afirmando que hay dos clases de riquezas (división, hecha por Aristóteles).⁹⁸

a) Riquezas naturales, que son las que sirven para remediar las necesidades naturales, como el alimento, el vestido, los vehículos, la habitación y otras cosas similares.

b) Riquezas artificiales que de suyo no ayudan a la naturaleza, como es el dinero; pero que el arte humano los inventó para facilitar los cambios, a fin de que sean la medida de las cosas venales.

⁹⁸ In Eth. I, V, 70-72

Es evidente que la felicidad natural del hombre no puede hallarse en las riquezas naturales porque se las busca para sustentar su naturaleza y no como fin último, sino que se ordenan al hombre como a fin. Las riquezas artificiales no se buscan sino por las naturales, ya que no las necesitaríamos de no ser porque con ellas compramos las cosas necesarias para la vida; de donde se concluye, que con mucha menos razón se les puede considerar como fin último. Por lo que es imposible que la felicidad consista en las riquezas.

Así, existen personas que ponen la felicidad en el dinero debido a que tiene una utilidad universal en relación a todos los bienes temporales, pero el dinero forzosamente se adquiere y se gasta, a diferencia de la felicidad que es fin de las operaciones voluntarias. Por tanto, la felicidad no consiste en el dinero, pues además la felicidad se busca como un bien que no es buscado en razón de otro bien como el dinero .

Como se ve, aquellos que buscan el dinero como fin se les considera avaros y por lo mismo infelices; porque el dinero por sí mismo es un bien material que otorga poder y si éste no es utilizado se cae en un materialismo absurdo; y aquellos que lo buscan como medio, pueden llegar a conseguir la virtud de la

generosidad, pero corriendo el riesgo de caer en un materialismo. Así, las cosas a las que se ha referido antes pueden ser valoradas como fines últimos sin serlo.

"Las riquezas, a las que no apetecemos sino en cuanto son útiles para la vida humana..."⁹⁹

"Aristóteles argumenta concluyentemente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da el nombre de 'eudaimonia', cuya traducción es a menudo difícil: bienaventuranza, felicidad, prosperidad".¹⁰⁰

Es obvio que el hombre feliz, por ser hombre, tiene necesidad de un bienestar exterior. La naturaleza humana no es suficiente en relación a la contemplación a causa de la condición corporal, que para su sustentación necesita de cosas exteriores, aunque para ser feliz no se necesitan muchas y grandes riquezas.

De igual manera, Aquino niega que la felicidad del hombre consista en los honores, ya que éstos se dispensan a alguien por alguna excelencia suya de manera que es señal y testimonio de la excelencia que en él reside. Ahora bien, la excelencia del hombre se aprecia sobre todo por la felicidad, por lo que el honor puede ser consecuencia de ella, pero ésta no consiste en él.

⁹⁹ [ibid.](#), X, Lect. IX, n. 110
¹⁰⁰ A. MacIntyre: [Tras la virtud](#), p. 188

De este modo la opinión sobre la felicidad que dan los hombres virtuosos y ejecutivos dedicados a la vida activa que consideran que la felicidad es el honor, puesto que es el fin de la vida política, y se otorga como un premio a los que obran bien en dicha vida queda descalificada, ya que la felicidad es un cierto bien propio del hombre, mismo que es feliz, y que le pertenece por excelencia y difícilmente puede serle quitada. En cambio, el honor consiste en un acto del que honra y en su poder, más que en un acto del mismo que es honrado, por lo que el honor es algo más extrínseco y superficial que la felicidad.

Además, la felicidad es algo óptimo, que se busca por sí misma; en cambio, siempre hay algo mejor que el honor: aquello por lo cual éste es buscado. Y es que los hombres parecen también buscar el honor para obtener una sólida opinión de sí mismos, por lo que la virtud es algo mejor que el honor, pues por ella se busca éste. Así, la felicidad no consiste en el honor.

Continuando con su búsqueda, Aquino se pregunta si la felicidad del hombre consiste en la fama o gloria, pero el bien perfecto del hombre no puede ser causado por algún conocimiento humano limitado. Tampoco consiste en el poder porque éste tiene condición de principio, y la felicidad tiene carácter de fin último. Además de que la potestad sirve para el bien y para el mal, mientras que

la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre, de donde se podría decir que una cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder, mediante la virtud, y no del poder mismo.

Resumiendo los argumentos anteriores, se puede decir que la felicidad es el sumo bien y por esto no es compatible con algún mal. En cambio, todos los bienes antes mencionados, pueden hallarse en los malos.

Además, la felicidad es suficiente por sí misma, y , sin embargo, aún logrados todos los bienes anteriores, pueden faltar otros bienes necesarios al hombre, como por ejemplo: la sabiduría, la salud corporal, etc.

Siendo la felicidad un bien perfecto, no puede venir de ella, mal alguno a nadie, lo que no ocurre con los otros bienes citados.

A la felicidad suprema va ordenado el hombre por principios interiores, pero los bienes predichos provienen más de causas exteriores y en la mayoría de ellos de la fortuna.

Ahora bien, la felicidad del hombre tampoco consiste en algún bien del cuerpo por dos razones: Primero porque es evidente que el hombre está

ordenado a algo, como a su fin, ya que no es él el sumo bien. Por lo que resulta imposible que el último fin de la razón y de la voluntad sea la conservación del ser humano.

La segunda razón se sustenta en que el ser del hombre consiste en el alma y el cuerpo, y éste es por el alma, por lo que es imposible que en los bienes corporales esté la felicidad.

Prosiguiendo con su método, el Aquinate investiga si la felicidad del hombre consiste en el placer y como nadie se deleita de no ser en algún bien que le es conveniente, deduce que ni aún la delectación inherente al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino como una consecuencia de la misma o su accidente propio. Además, es evidente que un bien conveniente al cuerpo, no es el bien perfecto del hombre, sino es mínimo en comparación con el bien del alma.¹⁰¹

Aquino¹⁰² dice que hay quienes opinan que la felicidad consiste en el placer. Tal es el caso de los Epicúreos, que sin embargo de diferentes modos los diversos vicios les impedían el placer. Y esto es debido a que si la vida placentera pone el fin en el placer del sentido, necesariamente debe poner el fin en los más grandes placeres que siguen a las operaciones naturales. Es decir, en

¹⁰¹
102 Cfr. S.Th. I-II, q.2, a.6
In Et. I., Lect.V-VI

el individuo se da por el alimento y la bebida, y en la especie, por la unión sexual. Pero estos deleites son comunes a los hombres y a los animales, por lo que los hombres que ponen el fin en estos placeres parecen animales. Si en esto consistiera la felicidad del hombre, también las bestias serían felices, y ya que la felicidad es un bien propio del hombre, es imposible que consista en esto. Sin embargo, muchos reyes, príncipes y hombres poderosos son muy dados a los placeres y son considerados por el vulgo como felicísimos.

De esta manera, se ha analizado uno de los tipos de vida, que es la vida voluptuosa o placentera que es la que hace del placer sensible el fin.

Otra opinión es la de quienes sostienen que la felicidad consiste en la virtud o virtudes, agregándoles placer. Finalmente hay quienes opinan que un complemento de la felicidad es la abundancia de los bienes exteriores. Poca experiencia tenían los hombres que requieren del placer y la riqueza para la felicidad, dice Aquino, en cambio por pocos y famosos varones fue sostenida la opinión de que la felicidad se encuentra en los bienes del alma y concuerda con los que sostienen que la felicidad es una operación de acuerdo a la virtud, ya que el uso de ésta es mejor que su posesión habitual. Por lo que entre los que son buenos y excelentes en la vida virtuosa, sólo llegan a ser felices los que obran

rectamente, y así es mejor decir que la felicidad es una operación según la virtud, que la virtud misma.

La vida virtuosa es en sí misma deleitable, por lo que la felicidad, que se encuentra en la operación virtuosa, es deleitable. Lo deleitable es propio de lo anímico, es decir, el deleite pertenece propiamente a las operaciones del alma como la felicidad. A todos resulta deleitable las operaciones anímicas, así todo virtuoso quiere la operación de la virtud propia, pues es conveniente para sí.

Hay quienes se deleitan no según la razón sino por la corrupción de un apetito carente de ella. Sin embargo, aquellos que aman el bien de la virtud se deleitan según la naturaleza o de acuerdo a aquello que conviene al hombre según su razón, lo cual es la perfección de su propia naturaleza. Así, todos los virtuosos se deleitan en las mismas cosas que son deleitables en sí mismas a diferencia de las operaciones viciosas o hábitos corruptos. Lo que es por sí y naturalmente es mejor, por lo que el deleite de acuerdo a la operación de la virtud será más deleitable que los otros placeres.

"Buscar la excelencia es apuntar a hacer aquello que producirá gozo, y es natural concluir que buscamos hacer lo que nos dé placer y por tanto que el gozo o el placer o la felicidad son el 'telos' de nuestra actividad".¹⁰³

¹⁰³ MacIntyre, *Op.cit.*, p.202

"El gozo de por sí no nos proporciona ninguna buena razón para emprender un tipo de actividad antes que otro... las virtudes no pueden identificarse en términos de lo placentero o lo útil".¹⁰⁴

Aquellos que creen que la virtud con placer es la felicidad parecen decir que la virtud, para completar la felicidad, requiere de un placer extrínseco; pero la vida virtuosa tiene placer en sí misma y no le hace falta algún placer extrínseco agregado ya que el deleite es necesario para la virtud. No hay hombre virtuoso que no goce al obrar bien porque la operación de la virtud le conviene al virtuoso según su hábito y esto lo hace deleitable.

Las operaciones virtuosas no son sólo deleitables para el que las opera sino que también son bellas según el orden debido de las circunstancias como de sus partes, y buenas por su orden al fin. Así, la felicidad, que consiste en las operaciones virtuosas, es lo más bueno, lo más bello y lo más deleitable. Conviene aclarar que algunos de los bienes externos o bienes de la fortuna se necesitan para lograr la felicidad, ya que nos facilitan ejercer las operaciones virtuosas.

¹⁰⁴ MacIntyre, *Op.cit.*

Por otro lado, ningún animal irracional se dice que es feliz ya que no pueden tener la operación de la virtud que es conforme a la razón. De este modo no pueden realizar operaciones virtuosas.

Ya que la felicidad no es una potencia como pensaba Platón, debe estar contenida ya sea bajo los bienes laudables o bajo los bienes honorables. Una persona no es alabada u honrada porque posea potencia para el bien, sino porque está dispuesta a él.

Hay una doble diferencia entre el honor y la alabanza. La primera es por aquello en que consisten, pues el honor es tenido en más que la alabanza. El honor implica un testimonio de la excelencia de alguien, que puede ser expresado en palabras o en algún hecho, mientras que el loor consiste exclusivamente en las palabras.

Además difieren por eso a lo cual se rinde honor o loor ya que ambos se tributan a alguna excelencia. Existen dos tipos de excelencia para Aquino, la absoluta, que le corresponde al honor y la que es en orden a algún fin, a la que le corresponde el loor.

Todo lo alabado es laudable porque tiene en sí alguna disposición y porque tiene alguna relación con otra cosa. El hombre puede ser alabado por una virtud del alma o del cuerpo. En el caso de que un hombre presente una virtud del alma, se alaba al hombre que la posee al igual que a la virtud misma; por su obra y acto. Cuando alguien es alabado por una virtud del cuerpo es porque está ordenado a algo que es bueno en sí y digno de aplicarse a ello. La diferencia entre las virtudes del cuerpo y del alma es porque para que alguien sea alabado por una virtud del alma basta con que esté bien dispuesto al acto de la virtud, en cambio, alguien es alabado por una virtud corporal cuando aparte de estar dispuesto se ordene a otra cosa.

Gracias a la diferencia que existe entre el honor y la alabanza se ve que hay una jerarquización en las obras, pues el loor es propio de esas cuya bondad es en relación a otra cosa. Las realidades óptimas no se ordenan a otra cosa, sino que las otras cosas se ordenan a ellas. Por esto es que las realidades óptimas merecen algo mejor que la alabanza, es decir, el honor.

Así, el loor se dice de la virtud por la que se realiza un bien, y la felicidad, por ser un bien perfecto, es un bien honorable ya que el principio y causa de los bienes se le atribuye el ser honorable. La felicidad es principio de los bienes humanos porque gracias a ella los hombres hacen todo lo que hacen. Y es que el

fin en las operaciones apetecibles es principio, ya que del fin se parte. De donde se concluye que la felicidad es un bien digno de honor.

Ahora bien, los que buscan equivocadamente en otras cosas el fin último y los diversos modos de vida de los hombres se explican por los diversos objetos en que buscan el sumo bien. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desear el fin, pero respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres. Ellos coinciden en que vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz, sin embargo, la gente común difiere de los sabios en pensar que la felicidad es algo notorio y ostensible. Entre este tipo de gente también existen diferencias, pues algunos estiman que la felicidad está en unos bienes sensibles y otros en otros. Otra opinión de la gente común es que estima que lo que más se desea es la felicidad, y esto se debe a que la carencia de algún bien aumenta el deseo.

Aquino analiza algunas de estas opciones comenzando por lo más conocido para nosotros, es decir, a partir de los actos humanos pero considerados desde sus efectos. Dice que no es irracional que algunos piensen que la felicidad sea algo perteneciente a la vida humana, ya que es la finalidad de todas las actividades que se ejecutan en la vida. Las cosas que son para el fin son proporcionados al fin, por lo que resulta factible que la felicidad se encuentre

entre los bienes que pertenecen a la vida.¹⁰⁵

Según Macintgre, existe cierta tensión entre la visión de Aristóteles del hombre como esencialmente político y su visión del hombre como especialmente metafísico ya que es imprescindible la estirpe y la ciudad-estado para lograr la felicidad, pero estos factores a su vez están sometidos al punto de vista metafísico.¹⁰⁶

Algunos opinan que el fin de la vida política no es el honor, sino la virtud. A esto Aquino responde diciendo que la virtud, a diferencia de la felicidad, no es un bien perfectísimo ya que en ocasiones se encuentra sin la operación que es su perfección. Además de que puede darse el caso de que una persona teniendo el hábito de la virtud, sea desgraciada, por lo que la virtud no es lo mismo que la felicidad.

Para los platónicos la felicidad consiste en un bien separado que por participación se dicen todos los bienes.¹⁰⁷ Aristóteles no rechaza la opinión de que exista un bien separado del cual dependan todos los bienes,¹⁰⁸ sino que el bien sea una cierta idea común a todos los bienes. Los mismos platónicos no admitían una idea en los géneros en los que se encuentra un anterior y un

¹⁰⁵ In Ethic., I, V
¹⁰⁶ Macintgre, Op. cit., p. 197

¹⁰⁷ In Ethic., I, VI, 74

¹⁰⁸ Cfr. Metaf., XI, X

posterior como en los bienes, por lo que no puede existir una idea común de bien. Es decir, en virtud de que existen grados de felicidad es imposible que exista tan solo una idea de ella.

Además Platón decía que una idea es la razón y esencia de todo lo que participa de esa idea, por lo que de lo que no hay una razón común no podría haber una sola idea, y es evidente que no hay un cierto bien único. Aquino advierte también que para Platón las cosas existentes fuera del alma alcanzan la forma genérica o específica porque participan de una idea, al igual que el alma participa de la ciencia porque le han sido impresas las ideas de la misma, por lo que de todas aquellas cosas de las que hay una sola idea, hay una sola ciencia; pero de todos los bienes no existen tan solo una ciencia sino diversidad de ellas.

La idea platónica de bien en sí no puede ser adecuada para todos los bienes. Aquino distingue que el bien se dice de dos maneras: los bienes por sí o que se buscan por sí mismos y los bienes en relación a los bienes por sí, como los que producen, conservan o impiden sus contrarios. Como se ve, el bien se dice de muchas cosas según una analogía de proporción, pues todos los bienes dependen de un primer principio de bondad. Pero esto no quiere decir que aquel bien separado sea la idea y la razón de todos los bienes, sino su principio y fin. Así, es clara una bondad inherente a las cosas. De este modo, el fin último ha de

ESTA COPIA NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

ser completísimo en quien tenga el afecto más purificado, y así, el fin último es uno mismo en todos los hombres.¹⁰⁹

Comentando a Aristóteles, Aquino analiza lo dicho anteriormente al Estagirita sobre la esencia de la felicidad porque todas las cosas coinciden en lo verdadero en cuanto algo mantienen de semejante con ella. Así como todas las cosas coinciden con el bien, y no sólo las buenas, sino también las malas en cuanto mantienen algo de bien. Y es que no es posible que el intelecto del que opine algo falso esté totalmente privado del conocimiento de la verdad, además de que por lo verdadero al instante se descubre lo falso como carente de verdad.¹¹⁰

También está de acuerdo con la común opinión de que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, ya que una vida buena es una operación buena o la misma felicidad. Y es que viven aquellas cosas que se mueven por sí mismas para obrar.¹¹¹

Algunos opinan que la felicidad es una virtud, ya sea cualquier virtud o en especial la virtud moral, que es la perfección del apetito rectificado según la razón. Otros opinan que la felicidad consiste en la prudencia, o perfección de la

¹⁰⁹ In Eth., I, VII, 90

¹¹⁰ Ibid., I, XII, 139

¹¹¹ Ibid., XII, 145

razón práctica; y algunos otros ponían a la felicidad en la sabiduría o perfección máxima de la razón especulativa.

Es importante distinguir que en el fin del hombre, el bien increado, es el único que puede, con su infinita bondad, colmar perfectamente la voluntad humana, pero que el último fin del hombre es algo creado existente en él mismo, lo cual no es otra cosa que la consecución del fin último. Por lo que si la felicidad se considera por referencia a la causa u objeto, es algo increado, pero si se considera con respecto a la misma esencia de la felicidad, entonces es algo creado.

A pesar de no ser incorrecto asumir a las virtudes como medio para lograr la felicidad, esta noción es ambigua, ya que la felicidad consiste en el ejercicio continuo de las virtudes. Esto se explica porque para la felicidad se requiere también de la continuidad y la perpetuidad en la medida de lo posible porque el apetito del que está dotado el intelecto lo desea naturalmente. Sin embargo, en esta vida no puede existir la felicidad perpetua, pero sí una felicidad por toda la vida del hombre.

Aquino comenta que en la vida pocas cosas son estables pero que no se puede dejar a la felicidad en la casualidad por su continuo cambio. También

comenta que la felicidad de la vida presente no la poseen los muertos puesto que no tienen operaciones, y la felicidad es cierta operación. Además de que la felicidad es la suma perfección y la muerte la absoluta carencia.¹¹²

Para juzgar si una persona es o no feliz, no debemos tomar en cuenta los cambios de fortuna ya que el bien y el mal humanos no consisten en ellos, sino que se alcanzan por la razón. Las operaciones primeras son las virtuosas y tienen el dominio en el hecho de ser feliz, por lo que se dice de alguien feliz si obra según la virtud y desdichado si perdura en operaciones viciosas.

Nada humano es tan constante como las operaciones virtuosas ya que lo material está sujeto a cambio. Sin embargo, los bienes del alma están menos sujetos a la mutación por accidente.

Los bienes que pertenecen al alma pueden depender del intelecto o de las operaciones de la vida. Pero el continuo ejercicio de la especulación de las ciencias no nos apremia tanto como el ejercicio continuo de las virtudes, ya que todo el tiempo se nos presentan cosas en las que tenemos que actuar según la virtud. Es por esto que el hábito de la virtud por su frecuencia es más firme en el hombre que el hábito de la ciencia.

¹¹² Ibid., I, XIV

Dentro de las mismas virtudes hay unas que son más permanentes porque continuamente se utilizan. La felicidad consiste en dichas operaciones virtuosas, ya que el hombre continuamente ejerce la virtud; no se olvida de su virtuosismo, y esto es porque la virtud consiste en una inclinación del apetito que no se puede olvidar.

Es por esto que el hombre feliz lo será toda su vida pues el que tiene un hábito perfecto puede obrar toda su vida de acuerdo a él. Así, el feliz sobrellevará de la mejor manera los cambios de la fortuna con prudencia. El hombre feliz es perfecto en las cuatro virtudes cardinales, ya que está bien asentado sea cual sea la cara que presente la fortuna. De este modo, el hombre feliz no desiste a pesar de que los bienes exteriores embellecen la vida y su uso es bueno y virtuoso en cuanto la virtud los utiliza como instrumentos para obrar bien.

Si son grandes y muchos los infortunios producirán al hombre feliz preocupación interior y le obstaculizarán para muchas buenas operaciones, sin embargo, la virtud hace un buen uso de las mismas desgracias. Los estoicos pensaban que la tristeza no corresponde al virtuoso ya que pensaban que ningún bien se encontraba en las cosas exteriores y corporales, en cambio, los peripatéticos aceptan la tristeza dentro del hombre virtuoso, siempre y cuando

sea moderada por la razón, ya que sostienen que las cosas corporales y exteriores brindan algún bien al hombre aunque no el principal.

Es importante hacer notar que algún desfortunio puede amenazar por entero la felicidad del virtuoso, obstaculizando toda la operación virtuosa. En caso de demencia se considera como estado de muerte. Además se dice que si el feliz llega a ser infeliz le costará mucho trabajo volver a su estado anterior y lo logrará a base de practicar actos virtuosos.

"Llamaremos felices a los que son dichosos como hombres, los cuales, sujetos a las mudanzas en esta vida, no pueden tener una felicidad perfecta".¹¹³

Los cambios de la fortuna de los hijos, cualquier descendiente o de los amigos no inciden en la felicidad del hombre muerto o vivo, a pesar, por un lado, de que la amistad es cierta unión entre los amigos y que el amigo considera las cosas del otro como propias y a pesar también de que la opinión común dice lo contrario. Hay dos tipos de cambio de fortuna que le suceden al hombre. Los grandes que afectan de alguna manera la condición humana y los leves cuya influencia no es tan importante. Pero si algún amigo sufre un cambio de fortuna leve, afectará más al amigo por su cercanía con él que si a otra persona le pasaran más infortunios en cantidad.

¹¹³ Ibid., I, XVI, 202.

Ahora bien, los infortunios de los amigos como hechos exteriores a la persona, no le influyen, ya sea que ella se encuentre viva o muerta, pues si las cosas de aquí influyen poco en los muertos, en consecuencia la condición de ellos en relación a la felicidad no es inmutada. Y es que el hombre muerto en esta vida no existe sino en la memoria de los hombres.

Ahora bien, una sola operación realizada no hace al hombre feliz, sino cuando continúa realizando operaciones buenas a lo largo de toda su vida. Se concluye, pues, que la felicidad es la operación propia del hombre según la virtud en la vida completa.

Si se toma al fin como la misma cosa que se desea alcanzar, es imposible que el último fin del hombre se halle en el alma o en parte alguna de ella. El alma está en potencia, y es imposible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último, por lo que el alma no puede ser fin último de sí misma.

Si se habla del último fin en el sentido de su posesión, entonces sí entra el alma a construir el último fin, porque por el alma consigue el hombre la felicidad suprema. Sin embargo, conviene aclarar que la felicidad es algo del alma, pero el objeto en que consiste es exterior a ella.

Los bienes humanos son exteriores e interiores, ya sea que pertenezcan al cuerpo o al alma. Estos son los principales porque las cosas exteriores son para el cuerpo y éste es por el alma. Para los estoicos los bienes exteriores no son bienes del hombre, pues no es por ellos que el hombre es bueno. Para los peripatéticos los bienes exteriores son bienes mínimos, los bienes corporales son medianos y sostienen principalmente a los bienes del alma, por los cuales el hombre es bueno. Los otros tipos de bienes sirven como instrumento a los principales bienes. Así, la felicidad, como bien máximo, debe ponerse entre los bienes del alma racional.

Existen dos géneros de operaciones del alma. Las que transitan o se convierten en materia exterior y no son fines, pues ellos son lo obrado por las operaciones. Otras operaciones del alma permanecen en el mismo operante y son fines, por lo que resulta correcto que los actos mismos y las operaciones son fines en tanto que la felicidad es una operación y no algo obrado.

Así se coloca a la felicidad en los bienes del alma y no en algunos de los bienes exteriores. La operación que permanece en el agente es una perfección y un bien del agente, en cambio, en las obras que se presentan exteriormente la perfección y el bien se encuentran en los efectos exteriores. Así, la opinión de

Aquino sobre la felicidad coincide con los filósofos que sostienen que los principales bienes son los del alma, ya que anteriormente se ubicó a la felicidad en una operación del alma, al igual que la felicidad consiste en la operación misma.

Aquino termina lo referente a este capítulo concluyendo que no sólo en ninguno de los bienes particulares enumerados se encuentra la felicidad verdadera, sino tampoco en ningún otro bien creado, por su incapacidad radical para saciar el apetito humano. De donde concluye que en Dios únicamente se encuentra la felicidad objetiva del hombre, porque sólo El puede llegar esta capacidad y ansia infinita de la felicidad.¹¹⁴

Así pues, la felicidad es el bien perfecto, que totalmente sacia al apetito y nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal.

¹¹⁴ Cfr. §Th, 1-2, q.2, a.8

LA FELICIDAD FORMAL

Una vez definido el objeto, en este capítulo se tratará de la esencia de la felicidad formal como perfección del sujeto. Así, Aquino comienza preguntándose si la felicidad es algo creado o increado, a lo que responde diciendo que la felicidad suprema no debe entenderse como una gracia increada por información directa de la divinidad, sino como una forma participada de lo divino inherente al alma.¹¹⁵

La felicidad necesariamente debe proceder ya sea de una causa por sí y determinada, es decir, de la naturaleza impresa por el ser necesario al ser contingente, o de una causa accidental o indeterminada. En nosotros, las causas se dan por medio del aprendizaje, por costumbre o mediante la práctica.

Si existen otras cosas dadas a los hombres por don divino, es razonable que la felicidad sea un don también divino, porque entre los bienes humanos es el mejor. Además, es evidente que la Sustancia separada dé algo a los hombres debido a la gran afinidad racional hacia dichos dones. Ya que la felicidad es algo óptimo y fuente de dicha por ser premio y fin de la virtud, parece ser divina; y esto se debe a que lo divino no solo corresponde a lo que es de Dios, sino también a lo semejante con el causado por Su bondad.

¹¹⁵ Cfr., St.Th I-II,q.3,a.1

"(La felicidad) es el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisito para sí mismo y en relación a lo divino".¹¹⁶

La felicidad es algo común a todos porque la naturaleza no falla en lo que tiende salvo casos excepcionales. Si la felicidad es el fin de la naturaleza humana, es preciso que sea común a todos o cuando menos a la mayoría. Lo que significa que en su principio no se da por una causa humana, ya que de esta manera podrían conseguirla mediante el estudio aquellos que no poseen algún impedimento para practicar la virtud, ya sea por defecto de la naturaleza o por una mala costumbre que imita a la naturaleza.

Es inadmisibles que la causa de la felicidad sea la fortuna porque las cosas naturales se encuentran en un estado óptimo según aquello que les conviene. Tal es el caso también de las cosas que se hacen por arte o por otras causas. Así, la felicidad, por ser algo óptimo, necesitará de una causa óptima. Y es que el arte como toda causa agente actúa por un bien. Por lo que cada agente dispone de lo que hace óptimamente y esto se refiere principalmente a Dios que es la causa de la naturaleza. Así, las cosas naturales son mejores cuanto mejor sea su disposición natural. Por esto se dice que la felicidad no se debe a la fortuna sino

¹¹⁶ MacIntyre, *Op. cit.*, p.188

que sea a partir de alguna causa por sí, ya que la fortuna es causa accidental y es mejor lo que es por sí, que lo que es por accidente.

Debido a que la felicidad es el más grande de todos los bienes humanos (todos los demás bienes se ordenan a ella como el fin), no conviene que dependa de la fortuna, pues así todos los demás bienes serían fortuitos y no tendría caso el esfuerzo del hombre por conseguir el bien. De donde se concluye que la felicidad no es un hecho fortuito.

La felicidad no se debe a la fortuna, sino a alguna causa humana próxima, y a una causa divina principalmente. Es cierto que concurren a la felicidad algunos bienes fortuitos, pero no es que consista básicamente en este tipo de bienes, sino que dan alguna belleza o decoro a la felicidad. Así también, hay otros bienes que colaboran instrumentalmente a la felicidad, pero en razón de estos bienes secundarios no corresponda atribuir la felicidad a la fortuna.

La felicidad eterna debe consistir en la perfección operativa suprema del hombre mediante el desarrollo pleno de sus facultades.¹¹⁷ Y es que la felicidad del hombre es una operación, pues consiste en la perfección última del hombre que debe de ser el acto último del mismo.

¹¹⁷ Cfr. §.Th I-II, q.3, a.2

Así, pues, la felicidad formal no consiste en operación alguna sensible, sino en actividad puramente espiritual, ¹¹⁸ porque ésta consiste esencialmente en la unión del hombre con el Bien increado. Sin embargo, pueden pertenecer a la felicidad las operaciones sensitivas de un modo antecedente para la felicidad imperfecta porque la operación del entendimiento presupone la del sentido. Aunque estrictamente, la operación por la cual el entendimiento humano se unirá con Dios, no depende de los sentidos.

Al preguntarse Aquino si la felicidad consiste en una operación del entendimiento o de la voluntad, ¹¹⁹ llega a la conclusión de que la esencia de la felicidad consiste en un acto del entendimiento, aunque a la voluntad le pertenece la delectación consiguiente a la felicidad. Posteriormente el Aquinate se pregunta si la felicidad es operación del entendimiento especulativo o práctico, a lo que responde que la felicidad consiste más en la operación del entendimiento especulativo que del entendimiento práctico debido a que la operación más propia y deleitable del hombre es el entendimiento, cuyo supremo objeto es el bien divino, que a su vez es objeto del entendimiento especulativo. Además de que la contemplación es buscada por sí misma a diferencia del entendimiento práctico que se busca por la acción que se ordena a algún fin. Finalmente, cabe destacar que en la vida contemplativa el hombre entra en comunicación con los seres superiores.

¹¹⁸ S.Th. I-II, q. 3, a. 3

¹¹⁹ S.Th. I-II, q. 3, a. 4

Así, pues, la perfecta felicidad consiste en la contemplación, aunque la felicidad imperfecta, que puede alcanzarse en esta vida, consiste principalmente en la contemplación, pero secundariamente en la actividad del entendimiento práctico.¹²⁰

Para estudiar a la felicidad es necesario estudiar el operar del hombre porque lo que la cosa tiene de conveniente es su operación. La forma es una perfección primera de esa cosa y la operación una perfección segunda. Si alguna cosa exterior es puesta como fin, no será sino por medio de una operación mediante la cual el hombre la obtenga. Por lo que el bien final de una cosa debe buscarse en su operación y si existe alguna operación propia del hombre, es necesario que consista en la felicidad. En consecuencia, la felicidad es la operación propia del hombre. Si se dice que la felicidad consiste en alguna otra cosa será porque el hombre se vuelve idóneo para este tipo de operación. o porque alcanza algo mediante su operación.

La causa de que haya alguna operación propia del hombre es porque cada cosa es por alguna forma, que es principio de alguna operación. Así, cada cosa tiene un ser propio por su forma como una operación propia.

¹²⁰ S.Th. I-II, q.3, a.5

La operación misma de alguna cosa es la que le compete según su forma, y como la forma del hombre es el alma, cuyo acto es vivir, la felicidad humana consiste en alguna actividad vital. No por cualquier vivir el hombre alcanzará la felicidad, ya que ésta es un bien propio humano. De este modo, la felicidad no consiste en la vida nutritiva o sensitiva que se comparte con las plantas y animales. En cambio, la vida propia del hombre es la operativa según la razón ya que el hombre toma su especie de lo racional que es doble: participadamente, es decir, persuadido y regulado por la razón y esencialmente o que tiene en sí mismo el razonar y entender. Esta última es lo que es principalmente racional porque:

"Lo que es por sí siempre es principal con respecto a lo que es por otro".¹²¹

Ya que la felicidad es principalísimamente el bien del hombre, consiste más en la vida contemplativa que en la activa, y consiste más en el acto de la razón que en el acto del apetito regulado por la razón. Si la operación del hombre consiste en cierta vida, se sigue que el obrar bien de acuerdo a la razón es lo propio del hombre bueno, y hacer esto del mejor modo será lo propio del hombre feliz. Por lo que si la operación del hombre feliz es obrar bien y óptimamente según la razón, se sigue que la felicidad es la operación según la virtud. Y si es sólo una la virtud del hombre, la felicidad será la operación conforme esta virtud.

¹²¹ In Eth. I, 10, n. 128

Pero si son varias las virtudes humanas, la felicidad consistirá en la operación conforme a la mejor de ellas, ya que la felicidad es el mejor bien del hombre.

"Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la 'eudaimonía' y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese 'telos'".¹²²

"Dentro del sistema aristotélico la sugerencia además de que podrían existir algunos medios de lograr el fin del hombre sin el ejercicio de las virtudes, carece de sentido".¹²³

Se ha dicho que Aristóteles concluye que la felicidad es una operación según la virtud, pero no de cualquiera, sino de la mejor virtud . Ya que la operación de la mejor de las potencias es mejor, entonces la mejor operación del hombre es la operación de lo que en el hombre es mejor, que es el entendimiento.

Esto lo demuestra porque el entendimiento en razón de su excelencia manda y domina a lo que está por debajo de él. Así, el entendimiento debe de mandar a lo irascible, a lo concupiscible y a los miembros corporales.

¹²² MacIntyre, *Op.cit.*, p.188
¹²³ MacIntyre, *Op.cit.*

Además, el entendimiento es excelente en relación a lo superior puesto que sólo el entendimiento tiene el conocimiento de las cosas esencialmente buenas o divinas y se relaciona con las cosas divinas según una connaturalidad. En este punto se ha de aclarar que se concuerda con Aristóteles en que el entendimiento es una parte del alma por lo que no es absolutamente divino, aunque lo más divino entre todas las cosas que hay en nosotros porque su operación es realizada sin órgano corporal.

Aristóteles demuestra que la felicidad consiste en la sabiduría que es la virtud propia de la operación del entendimiento y abarca tanto al intelecto como a la ciencia. La dignidad de la mayor de las operaciones humanas o consideración de la verdad se da por su potencia y por su objeto, que da la especie a la operación, y es que entre todas las realidades cognoscibles, las inteligibles (principalmente las divinas) son las mejores, por lo que en la contemplación de esas realidades consiste la perfecta felicidad humana.¹²⁴

Además de que entre todas las operaciones humanas la más continua es la consideración de la verdad, pues es evidente que el hombre puede perseverar en la consideración de ella de manera más continua que en cualquier otra actividad. Y es que como el entendimiento usa mínimamente en su operación al cuerpo se adviene mínimamente un esfuerzo y fatiga, los cuales se deben a que el

¹²⁴ In Ethic. X, 10

entendimiento en su especulación necesita de las imágenes producidas en los órganos corporales.

También se demuestra que la sabiduría es la mejor de las virtudes porque entre todas las operaciones de virtud la más detallada es la contemplación de la sabiduría y son deleites puros porque se refieren a realidades inmutables. El que se deleita en relación a realidades materiales incurre en cierta impureza de afección en cuanto su ocupación es en relación a cosas inferiores y el que se deleita en realidades mutables no puede tener un deleite firme estable pues, habiéndose cambiado la cosa que producía deleite, cesa y hasta se puede convertir en tristeza. De este modo, los deleites filosóficos son admirables por lo inusual de dichos deleites en la mayor parte de los hombres porque se deleitan en cosas materiales.

Aquino en el Comentario a la Etica dice que la consideración de la verdad es doble. Ya sea por su búsqueda de la verdad o por la contemplación de la verdad ya conocida, la cual es más perfecta. Así, más deleitablemente convienen los que ya saben la verdad y de aquí se sigue que la felicidad perfecta no consiste en cualquier especulación, sino en la que es según la virtud propia del entendimiento.¹²⁵

¹²⁵ In Ethic., X, 10, 2092

Otro argumento para demostrar que la mejor actividad es la del entendimiento es que la operación especulativa es suficiente por sí pues han de requerir de las cosas necesarias para la vida el sabio o cualquier hombre que posea virtudes morales. Lo que no quiere decir que a la contemplación no la favorezca el asociarse ya que es mejor para el sabio tener colaboradores en la consideración de la verdad, puesto que a veces uno ve lo que el otro, aunque más sabio, no se le ocurre. Así, la felicidad se encuentra sobre todo en la operación de la sabiduría.

Finalmente dice que la consideración de la sabiduría es querida en razón de sí misma y no de otra cosa ya que nada se agrega al hombre por la contemplación de la verdad fuera de dicha consideración. En cambio, en las operaciones transeúntes, a diferencia de las inmanentes, se adquiere algo fuera de la operación misma. Por lo que la felicidad consiste sobre todo en la operación de la contemplación. Una característica de la felicidad es el descanso, ya que holgar es el reposo en el fin al que se ordena la operación.

Sin embargo, el hombre no puede obtener su felicidad por la consideración de las ciencias especulativas que se encierran en sus primeros principios captados por los sentidos y por las cosas sensibles. Y es que por los sentidos y por las cosas sensibles no se puede llegar al conocimiento de las sustancias

separadas, que están por encima del entender humano, aunque la contemplación de las ciencias especulativas contiene cierta participación de la verdadera y perfecta felicidad.¹²⁶

Así pues, como el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, la vida del hombre deberá consistir en que ordene su manera de ser y las operaciones sensitivas y corpóreas, según su razón. La felicidad contemplativa es mejor que la activa, en cuanto algo separado y divino es mejor. Así, solamente de modo secundario es feliz el hombre que vive según la prudencia, que es directriz de todas las virtudes morales.

El que es feliz como hombre por la felicidad especulativa está óptimamente dispuesto, ya que es lo óptimo del hombre, y es también el más amado por Dios. Así, el sabio ama y honra al entendimiento, que es sumamente amado por Dios entre las cosas humanas. Además, el sabio obra bien y rectamente.

Finalmente, Aquino concluye que la última felicidad está en la visión de Dios,¹²⁷ debido a que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar, así se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera.

¹²⁶ S.Th., I-II, q. 3, a. 6

¹²⁷ S.Th., I-II, q. 3, a. 7

"La felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de la divina esencia, es decir, en el conocimiento inmediato de Dios por el entendimiento especulativo, elevado por el hábito sobrenatural del lumen gloriae".¹²⁸

¹²⁸ S.Th. I-II, q. 3, a. 8

EL ESTADO DE LA FELICIDAD

La felicidad necesita de ciertas condiciones para llevarse a cabo como son la delectación que se requiere para ella de modo concomitante ya que es causada porque el apetito reposa en el bien alcanzado. Ahora bien, esto no implica que la delectación sea más importante que la operación intelectual de la visión, ya que el deleite consiste en cierto descanso de la voluntad. Si ésta reposa en alguna operación, tal reposo procede de la bondad de la operación, que es su bien.¹²⁹

Así, las tres características de la felicidad son:

A) La visión, que es conocimiento perfecto del fin inteligible.

B) La comprensión, que implica la presencia del fin. Esta es la posesión del fin. Poseer es comprender plenamente.

C) La delectación o fruición, que lleva consigo el reposo del amante en el amado. Esta es la consecuencia.¹³⁰

Además, nadie puede llegar a la felicidad si no tiene una voluntad recta, ya que una cosa no puede lograr su fin, si no se ha ordenado debidamente a él, como la materia no puede recibir su forma si no está convenientemente dispuesta.

¹²⁹

S.Th. I-II, q. 4, a. 1-2

¹³⁰

Cfr. S.Th. I-II, q. 4, a. 3

Ya se ha dicho anteriormente que hay dos formas de felicidad: una imperfecta, que se puede tener en esta vida; y otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Para la felicidad de la vida presente, que consiste en la operación del entendimiento, se requiere del cuerpo para verificarse con imágenes que se dan por órganos corporales. Por lo que la felicidad que en esta vida puede alcanzarse depende en algún modo del cuerpo.

Sin embargo, la felicidad perfecta no depende del cuerpo, ya que la inteligencia no necesita de él en su operación si no es para recibir imágenes en las cuales ve la verdad inteligible, pero como la divina esencia no puede verse en imágenes, por consiguiente, la perfecta felicidad del hombre no depende del cuerpo.¹³¹ Pero siendo natural al alma vivir unida al cuerpo, no es posible que la perfección del alma excluya su perfección natural. Así, para una felicidad perfecta absolutamente se requiere perfección del cuerpo, ya que la felicidad del alma influirá en el cuerpo para que también él logre su perfección.¹³²

Posteriormente, Aquino se pregunta si para la felicidad se requieren algunos bienes exteriores¹³³ a lo que responde que para la felicidad imperfecta, se requieren de algunos bienes exteriores solamente como instrumentos al servicio de ella, que consiste en la operación de la virtud. El hombre en esta vida

¹³¹ **S.Th** I-II,q.4,a.5

¹³² **S.Th** I-II,q.4,a.6

¹³³ **S.Th** I-II,q.4,a.7

ha menester de cosas necesarias al cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como para la de la virtud activa, que a su vez exige muchas otras cosas.

Sin embargo, en la felicidad perfecta no se necesitan tales bienes por la razón que ellos sirven para el sustento de la vida animal o para ciertas otras operaciones convenientes a la vida humana y que se ejecutan por medio del cuerpo. En cambio, en la felicidad perfecta se consumirá en el alma unida al cuerpo espiritual, por lo que no se requieren para la felicidad perfecta estos bienes que sólo sirven a la vida animal.

Finalmente, si se habla de la felicidad de la vida presente, el hombre necesita para obrar virtuosamente el auxilio de los amigos, tanto en las obras de vida activa como en las de vida contemplativa. Pero si se habla de la perfecta felicidad, no se requiere por necesidad la compañía de los amigos porque el hombre tiene la plenitud completa de su perfección en Dios. No obstante, tal sociedad amistosa contribuye al complemento y mejor ser de la felicidad.

OBTENCION DE LA FELICIDAD

Dentro de este capítulo Aquino analiza la posibilidad de conseguir la felicidad y las causas en general o principios por los que el hombre ha de conseguirla. Así, en la Suma Teológica¹³⁴ indica que el hombre es capaz del bien perfecto porque su inteligencia comprende el bien universal y absoluto, mientras que su voluntad lo puede desear. Además, el hombre es capaz de la visión de la divina esencia, en cuya visión consiste la felicidad perfecta del hombre.

A la pregunta de si un hombre puede ser más feliz que otro dice que en cuanto al bien mismo, no puede haber una felicidad mayor que otra, ya que no existe sino un Bien supremo, cuya posesión hace a los hombres dichosos. Pero con respecto al gozo de este bien, uno sí puede ser más dichoso que otro al gozar más plenamente de Dios por estar mejor dispuesto para su fruición. Siguiendo la estructura de la Suma Teológica, Aquino se pregunta si alguno puede ser feliz en esta vida y una vez más responde que una participación imperfecta de la felicidad puede tenerse en este mundo, pero no la perfecta felicidad porque en la vida presente no puede evitarse todo mal ni puede saciarse el deseo del bien en esta vida, ya que es natural que el hombre desee la permanencia del bien que posee, pero los bienes en esta vida son transitorios. Además de que es imposible la visión de la divina esencia en esta vida.

¹³⁴ S.Th., I-II, q.5, a.1

La felicidad imperfecta puede perderse, ¹³⁵ sea por olvido, sea por abandono de la virtud o por mudanzas exteriores que la afecten. Con respecto a la felicidad perfecta no puede perderse ya que no habría felicidad verdadera en quien aún pudiera subsistir algún mal. Además, la visión de la divina esencia colma el alma de todos los bienes, uniéndolo a la fuente de toda bondad, por lo que parece imposible que uno que ve la divina esencia quiera no verla.

Tampoco la pueden substraer, de no ser por castigo de una culpa, pero el que ve la esencia de Dios no puede cometer culpa ya que la visión implica replitud de voluntad.

Aquino posee la inquietud de preguntarse si el hombre, por sus medios naturales, puede obtener la felicidad y contesta afirmativamente para la felicidad imperfecta, pero negativamente para la perfecta, ya que la visión de Dios excede a la naturaleza humana. Así, es sólo por obra de Dios que el hombre puede llegar a ser feliz.¹³⁶ Además, el hombre ha de conseguir la felicidad por múltiples movimientos de actividad llamados méritos.

"La felicidad es el premio de las acciones virtuosas".¹³⁷

¹³⁵ S.Th. I-II, q. 5, a. 4
¹³⁶ S.Th. I-II, q. 5, a. 5-6
¹³⁷ S.Th. I-II, q. 5, a. 7

En cuanto si el hombre desea la felicidad, la respuesta es positiva si se toma en cuenta que desear la felicidad no es otra cosa que apetecer la saciedad de la voluntad, y esto todos lo desean; y negativa porque no todos conocen la felicidad, por lo que no todos la desean.¹²⁸

¹²⁸ S.Th., I-II, q.5 a.8

LA FELICIDAD EN KANT

Resulta increíble el interés que tenía Kant por los temas morales, antropológicos, humanos:

"¿Qué es el hombre?" Esta pregunta del Salmo VII la sitúa Kant en sus lecciones sobre Lógica en cuarto lugar tras las preguntas de la Metafísica ("¿qué puedo saber?"), de la moral ("¿qué puedo hacer?") y de la religión ("¿qué puedo esperar?") e inmediatamente añade: "pero en última instancia se podrían reconducir todas a la Antropología, porque las tres primeras preguntas apuntan a la cuarta".¹³⁹

La razón pura práctica tiene su dialéctica ya que busca la totalidad incondicionada de su objeto bajo el nombre del "supremo bien". El fomento del supremo bien es un objeto a priori necesario de la voluntad y está en conexión con la ley moral que ordena fomentarlo.

¹³⁹

R., Spaemann: Lo natural y lo racional, p.21.

LA ANTINOMIA DEL SUPREMO BIEN

En el prólogo de su Antropología habla Kant de un dualismo fundamental: el punto de vista "fisiológico" y el "pragmático". " El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, hacia aquello que el hombre hace de sí mismo, o puede o debe hacer". ¹⁴⁰

La dialéctica de la razón práctica surge al intentar determinar la estructura del supremo bien: El hombre virtuoso no busca la felicidad pero, obrando moralmente, se hace digno de ella. Ser digno de felicidad y no participar de ella es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional. Así, virtud y felicidad constituyen conjuntamente el supremo bien, no sólo de cada persona, sino incluso de un posible mundo moral. Sólo la unión de virtud y felicidad constituyen la posesión del supremo bien.

La aporía de la razón práctica está en encontrar la unión de la virtud y felicidad, siendo que sus máximas de realización son heterogéneas y casi incompatibles. Dicha antinomia la soluciona Kant diciendo que el enlace de virtud y felicidad es sintético, es decir, que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad son dos acciones distintas, pero de modo que la una produce la otra, difiriendo de los estoicos y epicúreos:

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 23

"El epicúreo decía: ser consciente de mi máxima conducente a la felicidad, esto es virtud, y el estoico, ser consciente de mi virtud, esto es la felicidad".¹⁴¹

"El concepto de la virtud se hallaba ya, según el epicúreo, en la máxima de fomentar su propia felicidad; el sentimiento de la felicidad estaba ya contenido, según el estoico, en la conciencia de la virtud... El estoico sostenía que la virtud era el completo bien supremo y la felicidad sólo la conciencia de la posesión del mismo, como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo sostenía que la felicidad era el completo bien supremo y la virtud sólo la forma de la máxima para adquirirla, esto es, en el uso racional de los medios para la misma".¹⁴²

Para Kant el enlace de virtud y felicidad no puede expresarse analíticamente, sino que constituye una síntesis a priori, pero al determinar esta síntesis, surge la antinomia de dos proposiciones contradictorias:

"o el deseo de la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud o la máxima de la virtud es la causa eficiente de la felicidad".¹⁴³

¹⁴¹ Critica de la Razón Práctica, p.111

¹⁴² Ibid., p.112

¹⁴³ Ibid., p.113

Por un lado, las máximas que ponen en el deseo de la felicidad el fundamento de la determinación de la voluntad no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Por el otro, es un hecho que el enlace concreto de las causas y los efectos no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por sus propias leyes naturales y es ocioso, por lo tanto, esperar de la más puntual observancia de las leyes morales aquel enlace necesario de virtud y felicidad que constituye el supremo bien.

"De la solución de esta antinomia depende la realidad misma de la moralidad. Si el bien supremo es imposible, entonces la ley moral es ilusoria, enderezada a un fin vacío e imaginario, y, por ende falso".¹⁴⁴

La vida moral no pertenece al mundo sensible, sino al inteligible. Es posible, entonces, buscar la conexión necesaria de virtud y felicidad, una conexión no inmediata, sino mediata, por medio de un autor inteligente de la naturaleza. En la medida que un hombre se esfuerza por obedecer absolutamente a la ley moral, está también autorizado para pensar su existencia como nómeno en un mundo inteligible, en que la felicidad está unida a la virtud, como consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria, del esfuerzo por realizarla.

¹⁴⁴ Ibid., p.114

LOS POSTULADOS DE LA RAZON PRACTICA

Aquel mundo inteligible y nouménico que huía ante la razón pura, y que sólo se presentaba como exigencia ideal, se vuelve así accesible por la vía de la práctica. La libertad, la inmortalidad y Dios, en la Crítica de la Razón práctica dejan de ser simples ideas para convertirse en postulados.

Kant pone las bases de su doctrina sobre los postulados de la razón práctica:

"Los postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones necesarias en sentido práctico. Por ello, si no amplían el conocimiento teórico, dan con todo, realidad objetiva a las tres ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la práctica y la autorizan para formular conceptos que, de otro modo, no podría pretender afirmar, ni siquiera en su posibilidad".¹⁴⁵

La fuerza de los postulados reside en el hecho de que nos vemos obligados a admitirlos para poder explicar la ley moral y sus ejercicios. Si no los aceptásemos, no podríamos dar razón de la ley moral.

¹⁴⁵ *Ibid.*

Los postulados tienen su fundamento en el principio de la moralidad, ya que la razón pura práctica, al imponer absolutamente su ley a la voluntad, exige también las condiciones indispensables para su cumplimiento. Dichos postulados son, pues, la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios.

"El primero se deriva de la condición prácticamente necesaria de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral; el segundo, de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de determinación de su voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el tercero, de la necesidad de la condición que exige este mundo inteligible para ser el supremo bien, mediante la presuposición del supremo bien independiente y soberano, esto es la existencia de Dios".¹⁴⁶

Así, las ideas trascendentales de la razón que para la razón teórica eran trascendentes y meramente regulativas se convierten en immanentes y constitutivas para la razón práctica en cuanto condiciones de posibilidad de la realización del supremo bien.

Por ello Kant responde a la pregunta ¿Es nuestro conocimiento de este modo realmente ampliado por la razón pura práctica, y lo que para la especulativa era trascendente es en la práctica immanente?

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.132

"Sin duda, pero sólo en sentido práctico, pues nosotros, en verdad, no conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos son en sí mismo, sino que sólo hemos reunido sus conceptos en el concepto práctico del supremo bien, como objeto de nuestra voluntad, completamente a priori por la razón pura, pero únicamente por medio de la ley moral y también sólo en relación con la misma y el objeto que ella ordena. Pero cómo sea posible la libertad y cómo teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad es cosa que por esto no se puede comprender... Lo mismo ocurre con las demás ideas; ningún entendimiento humano las penetra jamás según su posibilidad: pero que no sean conceptos verdaderos no lo persuadirá tampoco ningún sofisma al convencimiento del hombre más vulgar".¹⁴⁷

La libertad es la condición del imperativo, además de que se deduce de éste. Kant habla también del imperativo categórico en cuanto proposición sintética a priori que implica estructuralmente la libertad, algo que sirve para llevar más allá del mundo de los fenómenos.

La categoría de causa es aplicable de por sí tanto al mundo fenoménico como al nouménico. La aplicación de la causalidad al noumeno es imposible

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 133a

teóricamente, pero es posible aplicarla en el campo moral a la voluntad pura y, por lo tanto, es posible concebir la voluntad pura como causa libre. De este modo, el hombre se descubre como perteneciente a dos mundos: por un lado, como fenómeno, se reconoce en cuanto determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por el otro, en cambio, se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral. Nada impide que una misma acción, en la medida en que pertenece a la esfera sensible, resulta condicionada de forma mecanicista y determinada por necesidad en su desarrollo, y que sin embargo pueda también ella pertenecer al "mundo inteligible", tener como fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada, y por lo tanto, ser pensada como libre.

Kant hace hincapié en el lugar privilegiado que le corresponde a la libertad como base de la razón:

"La libertad es la única entre todas las ideas de la razón teórica, cuya posibilidad a priori sabemos, sin comprenderla porque es la condición misma de la posibilidad de la ley moral, ley que nosotros sabemos".¹⁴⁸

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

¹⁴⁸ *Ibid.*, *Prot.*, p.4

La virtud, que es el ejercicio y la actualización del deber, es un bien supremo, aunque no es el bien en su totalidad e integridad. Este solo lo es la virtud a la que también se añade aquella felicidad que le corresponde por su misma naturaleza de virtud.

La virtud, junto con la felicidad que le corresponde, constituye el bien sumo. La búsqueda de la felicidad jamás engendra la virtud, ni tampoco la búsqueda de la virtud da origen por sí misma a la felicidad. Por lo menos, esto no es lo que ocurre en este mundo, que no está regido por leyes morales, sino por las leyes mecánicas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud convierte a las personas en dignas de felicidad, y resulta absurdo ser dignos de felicidad y no ser felices. Este absurdo se supera postulando un mundo inteligible y un Dios omnisciente y omnipotente, que adecue la felicidad a los méritos y al grado de virtud.

Concluyendo este punto, la ley moral me manda que sea virtuoso; esto me vuelve digno de felicidad, por lo tanto, es lícito postular la existencia de Dios que otorgue en otro mundo aquella felicidad que le corresponde al mérito y que no se consigue en este mundo.

"Las ideas de Dios y la de la inmortalidad no son condiciones de la misma ley moral, sino sólo de su realización. La inmortalidad deriva de la exigencia de realización del bien supremo, en lo que se refiere a su parte más noble y principal, la moralidad o la virtud. Esta exigencia implica la completa adecuación de la voluntad a la ley moral, es decir, la santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible, en ningún momento de su existencia".¹⁴⁹

"Como esta adecuación es exigida prácticamente como necesaria y no puede ser realizada más que en un progreso al infinito, es también necesario admitir este progreso como objeto real de nuestra voluntad. Ahora bien, este progreso al infinito es sólo posible bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional. Así, pues, el bien supremo es sólo posible prácticamente bajo el supuesto de la inmortalidad del alma".¹⁵⁰

La perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad. Se trata de un modo insólito de concebir la inmortalidad y la vida eterna: no como una condición en cierto sentido estático, sino como un incremento y un progreso infinitos. Para Kant la inmortalidad y la otra vida son un aproximarse cada vez más a la santidad, un continuo incremento en la dimensión de la santidad.

¹⁴⁹ [ibid.](#), p.122
¹⁵⁰ [ibid.](#)

En la santidad hay siempre un nuevo paso a dar. El deber ser está siempre ahí presente, con su exigencia infinita. Precisamente por ello su ámbito de realización ha de ser también infinito.

"Con respecto a la santidad que exige la ley cristiana no le deja la ley moral a la criatura más que un progreso al infinito, pero precisamente por ello justifica también en la criatura la esperanza de una duración que se extiende al infinito".¹⁵¹

Decir que la santidad sólo se alcanza en un progreso al infinito es lo mismo que decir que no se alcanza nunca. El todo de la adecuación entre la ley moral y la santidad es inasequible para la pura criatura. Con su argumentación, Kant haría imposible lo mismo que pretende poner a salvo.

Como solución apunta hacia la visión onmiabarcadora de Dios:

"Para un ser racional, pero finito, es sólo posible el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. El infinito mismo, para quien la condición de tiempo no es nada, ve en esta serie, para nosotros infinita, el todo de la adecuación con la ley moral y la santidad, exigida incesantemente por su mandato".¹⁵²

¹⁵¹ *Ibid.*, p.120

¹⁵² *Ibid.*, p.123

"Así, lo que la criatura, en ningún momento de su existencia, no puede alcanzar, vale, sin embargo, como posesión para Dios".¹⁵³

La existencia de Dios se deduce del enlace necesario entre virtud y felicidad. Si el hombre virtuoso renuncia a la felicidad, la virtud le hace con todo digno de ella. En este mundo sensible, moralidad y felicidad constituyen dos órdenes heterogéneos. La moralidad es cosa de la voluntad, mientras que la felicidad depende del curso natural de las cosas. Por ello la unión de virtud y felicidad sólo es posible, si existe, como fundamento de esta unión, Dios.

"La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según su deseo y voluntad; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también como fundamento esencial de determinación de su voluntad".¹⁵⁴

"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 por su voluntad ser causa de la naturaleza y tampoco puede, en lo que concierne a su felicidad, hacerla coincidir completamente por sus propias

¹⁵³ *Ibid.*, nota
¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 124

fuerzas con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, se postula esta conexión como necesaria: debemos tratar de fomentar el supremo bien. Por lo tanto, se postula también la existencia de una causa de la entera naturaleza, distinta de la misma naturaleza y que encierre el fundamento de esta conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad".¹⁵⁵

Esta causa trascendente de la naturaleza que obra conforme a nuestra disposición moral sólo puede concebirse, concluye Kant, como un ser dotado de inteligencia y voluntad que ha ordenado la naturaleza, como autor suyo que es, al fin supremo de la moralidad, que llamamos Dios.

"En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, la existencia de Dios".¹⁵⁶

Dios vuelve así a encontrar un lugar en la filosofía de Kant, pero no sólo como postulado de la razón práctica. Para la razón práctica es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, no como fundamento de la moralidad, sino como condición de posibilidad de la realización del bien supremo.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.124s
¹⁵⁶ *Ibid.*, p.125

Así, con la deducción de la existencia de Dios se cierra la dialéctica de la razón práctica. Si reducimos los razonamientos kantianos a su estructura lógica, quedarían así: 1) el hombre puede cumplir la ley moral sólo si es libre; 2) el hombre puede alcanzar la santidad sólo si es inmortal; 3) " el hombre puede promover el sumo bien sólo si Dios existe".¹⁵⁷

Libertad, inmortalidad y existencia de Dios se desembozan respectivamente como condiciones de posibilidad de la ley moral y de la consecución del supremo bien, en su doble aspecto de virtud y felicidad. Entre estas tres condiciones hay una relación muy estrecha. La libertad es la condición más radical. Sin ella no serían posibles ni ley moral ni el fomento del supremo bien, pero la libertad no entraña la posibilidad de alcanzar el bien supremo. Por ello es preciso añadirle la inmortalidad, y sobre todo, la existencia de Dios. Sin un autor bueno y sabio de la naturaleza, que conectara necesariamente la virtud con la felicidad, el sumo bien no será posible. En consecuencia, el esfuerzo hacia la santidad perderá sentido y la misma ley moral, y por consiguiente, la libertad, se haría ilusión. Por más que sea la condición más remota, la existencia de Dios es la que da el sentido a todo el conjunto.

La razón práctica ha colmado las exigencias de la razón pura que eran las ideas, y les ha dado una realidad moral. Por lo que no queda yuxtapuesta a la

¹⁵⁷ E. Colomer: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p 237

razón pura, sino supraordinada. La Crítica de la Razón Pura únicamente adquiere su pleno significado a la luz de la Crítica de la Razón práctica, que constituye la obra más viva y apasionante de Kant.

LA FE MORAL

El Dios de Kant es exclusivamente un Dios moral:

"Cuando se pregunta por el último fin de Dios en la creación del mundo no ha de decirse la felicidad de los seres racionales en él, sino el supremo bien, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales una condición, a saber, la de ser dignos de felicidad, es decir, la moralidad de esos mismos seres racionales que contiene la única medida según la cual pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad de manos de un creador sabio... Por eso, aquellos que ponen el fin de la creación en el honor de Dios, han logrado la mejor expresión. Pues nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observación del santo deber que nos impone su ley, sobre todo cuando viene a añadirse su magnánima disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad".¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.130s

ESPERANZA Y RELIGION

La crítica de la razón práctica responde a la pregunta: ¿Qué me está permitido esperar? que me conduce, por medio de la esperanza, a la religión: una religión filosófica que consiste en la moralidad del ser humano, pero que le añade la esperanza de un reino de Dios trascendente, de una comunidad inmortal de santos felices.

"De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la religión o al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias, y por consecuencia, contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, leyes, que sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta y, al mismo tiempo, todopoderosa y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad".¹⁵⁹

"La moral no es propiamente la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de felicidad. Sólo después, cuando

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.129

sobreviene la religión, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella".¹⁶⁰

"No se ha de tratar nunca a la moral como doctrina de la felicidad, es decir, como una enseñanza para enseñar a ser partícipe de la felicidad".¹⁶¹

A la moral le basta con imponer sus deberes, con despertar el deseo moral de fomentar el supremo bien, de traer el reino de Dios a nosotros. La felicidad, a través de la esperanza que la religión despierta, le viene dada después por añadidura.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 130
¹⁶¹ *Ibid.*

LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES

I. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud

A) Prólogo

Por su mala fama antimetafísica, contrariamente a lo que se pensaría, Kant comienza este tratado tratando de darle toda la seriedad posible a la ética como ciencia sistemática con principios metafísicos.

"Se trata de saber ahora si para toda filosofía práctica, en tanto que doctrina de los deberes, por tanto también para la doctrina de la virtud (ética), hacen falta unos -principios metafísicos- para poder establecerla como una verdadera ciencia (sistemáticamente), y no simplemente como un agregado de doctrinas examinadas por separado (fragmentariamente)".¹⁶²

La causa de buscar principios metafísicos en la doctrina de la virtud es el asegurarse de tener una doctrina segura, donde se refleja la seriedad, honestidad intelectual y meticulosidad de estudio del autor sin querer darlo por un hecho.

¹⁶²

Metaf. de las costumbres, p. 223

"No por eso es inútil, ni mucho menos ridículo, rastrear en una metafísica los primeros principios de la doctrina de la virtud; porque alguien tiene que llegar, como filósofo, hasta los primeros principios de este concepto del deber: ya que, en caso contrario, no habríamos de esperar ni seguridad ni pureza para la doctrina de la virtud en general".¹⁶³

" El pensamiento ha de remontarse a los elementos de la metafísica, sin los que no cabe esperar en la doctrina de la virtud ninguna seguridad y pureza, ni siquiera fuerza impulsora".¹⁶⁴

Kant concluye estas ideas argumentando y defendiendo la importancia de la metafísica en la doctrina de la virtud aunque a simple vista parezca oponerse a la idea misma de dicha doctrina.

"Así pues, por mucho que la metafísica pueda repugnar a los presuntos maestros de la sabiduría, que juzgan desfavorablemente la doctrina de los deberes, como oráculos o también como genios, es un deber ineludible para los que se constituyen en tales remontarse en la doctrina de la virtud hasta sus principios y sentarse primero en sus bancos para seguir sus enseñanzas".¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibid.*, p. 224
¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 225
¹⁶⁵ *Ibid.*

Kant critica al eudemonista que sólo busca la felicidad por sí sola y no como el cumplimiento de la ley.

" El eudemonista sólo puede esperar ser feliz si es consciente de que ha observado su deber, pero sólo puede ser movido a observarlo si prevé que será feliz de este modo. Pero en estas sutilezas hay una contradicción. Solo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que -le reportará-, por tanto, atendiendo a un principio patológico, que es justamente el contrario del anterior. El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico pero aquél al que ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el orden moral".¹⁶⁶

Kant declara que la base para la felicidad moral se encuentra en el imperativo categórico.

"El imperativo categórico, del que proceden dictatorialmente estas leyes, no les entra en la cabeza a aquéllos que están acostumbrados simplemente a explicaciones fisiológicas, a pesar de que, sin embargo, se sienten irresistiblemente impelidos por él".¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibid.*, p 227

¹⁶⁷ *Ibid.*

B) Introducción a la doctrina de la virtud.

Antiguamente, el término ética significaba doctrina de las costumbres en general o doctrina de los deberes. Más tarde, la doctrina de los deberes se divide en el sistema de la doctrina del derecho (ius), que es adecuada para las leyes extensas, y la doctrina de la virtud (ethica), que no es adecuada para ellas. Este último será el estudiado para el tema del presente trabajo.

1. Examen del concepto de una doctrina de la virtud.

Kant afirma que la ética es la única que comprende en su concepto la "autocoacción" según leyes morales.

" Puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autocoacción, si consideramos la determinación interna de la voluntad, porque sólo así es posible conciliar aquella coerción con la libertad del arbitrio; con lo cual el concepto de deber deviene ético".¹⁶⁸

El hombre debe encaminar su libertad al "-Poder- aquello que la ley ordena incondicionalmente que- debe- hacer".¹⁶⁹

Así, se tiene una mejor comprensión sobre una doctrina de la virtud:

¹⁶⁸ Ibid. p. 229
¹⁶⁹ Ibid.

" La capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la Virtud. La doctrina general de los deberes, en aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una doctrina de la virtud".¹⁷⁰

El autor profundiza más sobre la ética:

" La ética ofrece todavía una materia, 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".¹⁷¹

La ética puede definirse también como el sistema de los fines de la razón pura práctica:

" Yo estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por tanto, a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio, todavía un fundamento material, entonces éste sería el concepto de un fin que es en sí mismo un deber; pero la doctrina pertenecerá a la ética".¹⁷²

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.230
¹⁷¹ *Ibid.*

Fin y deber pueden coincidir, ya que en eso consiste la libertad:

" No es contradictorio proponerse a sí mismo un fin, que es a la vez un deber: porque en tal caso me coacciono a mí mismo, lo cual se concilia muy bien con la libertad".¹⁷³

II. Examen del concepto de un fin, que es a la vez deber.

El camino que recorre la ética es el siguiente:

" Partiendo de la -máxima-, se trata de descubrir el fin que es a la vez deber".¹⁷⁴

La metodología ética Kantiana consiste en que:

"En la ética el concepto de deber conducirá a fines y las -máximas-, relacionadas con los fines que nosotros debemos proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales".¹⁷⁵

¹⁷³ Ibid. , pp.230-1

¹⁷⁴ Ibid. , p. 231

¹⁷⁵ Ibid. , p. 232

¹⁷⁶ Ibid. , p. 233

Cabe preguntarse ¿qué es el deber de virtud? A lo que la respuesta correcta será "Sólo un fin que es a la vez deber puede llamarse deber de virtud".¹⁷⁶

Por lo que no puede hablarse de moralidad en una ética Kantiana sin hacer referencia a la virtud.

" La moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud".¹⁷⁷

Finalmente, la virtud afirma Kant por vía negativa, no es el hábito de realizar acciones moralmente buenas, adquirido por ejercicio durante largo tiempo " porque si éste no resulta de principios reflexionados, firmes y cada vez más acrisolados, entonces, no está dispuesto en cualquier circunstancia, ni asegurado suficientemente contra los cambios que pueden provocar nuevas seducciones".¹⁷⁸

III. Fundamento para concebir un fin que es a la vez un deber.

Es claro que la moral para Kant es de orden teleológica:

¹⁷⁶ Ibid.
¹⁷⁷ Ibid., p. 234
¹⁷⁸ Ibid.

"Fin es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción, por lo que toda acción tiene un fin".¹⁷⁹

En Kant poseer un fin en las acciones es un acto libre y no una consecuencia de su naturaleza:

" Este acto que determina un fin es un principio práctico, que no ordena los medios sino el fin mismo".¹⁸⁰

Por lo tanto, es un imperativo de la razón pura práctica o un mandato que reúne un concepto de deber con el fin en general.

Para Kant a cada fin le corresponde un imperativo categórico, y entre los fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes.

IV. ¿ Cuáles son los fines que son a la vez deberes?

Son la propia perfección y la felicidad ajena.

Todos los hombres tienen el fin de su propia felicidad, pero éste nunca puede considerarse como deber, sin contradecirse a sí mismo ya que un deber

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp.235-6
¹⁸⁰ *Ibid.*, p.236

"implica una coerción hacia un fin aceptado a disgusto".¹⁸¹ Igualmente, no se puede considerar la perfección del otro como deber ya que resulta contradictorio exigir un deber que no lo puede realizar ningún otro más que él mismo.

V. Examen de estos dos conceptos.

A) La propia perfección.

Se entiende perfección como "la concordancia de la constitución de una cosa con un fin".¹⁸²

La propia perfección consiste en el cultivo de sus facultades:

"Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza hacia la humanidad, que es la única por la que se es capaz de proponerse fines...progresar en el cultivo de su voluntad hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la ley se convierte a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico-moral interna, llamado sentimiento moral".¹⁸³

¹⁸¹ *Ibid.*, p.237

¹⁸² *Ibid.*, p.238

¹⁸³ *Ibid.*, pp 238-9

Así pues el proponerse como objeto cualquier fin particular que es a la vez deber es una perfección moral.

B) La felicidad ajena

Para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad en la medida en que hay certeza de que perdurará; pero precisamente por eso no es un fin que sea a la vez un deber porque aquél que debe sentirse feliz con la mera conciencia de su rectitud posee ya aquella perfección.

La felicidad de otros hombres, que debe ser para mí un deber fomentar, y su fin lo hago yo también mío.

"A cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad; sólo que también a mí me compete rehusar algo de lo que ellos consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como lo suyo".¹⁸⁴

Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad.

¹⁸⁴ Ibid., p. 240

**VI. La ética no da leyes para las acciones (porque esto lo hace el
lus), sino sólo para las máximas de las acciones.**

El concepto de deber está inmediatamente relacionado con una ley; sólo que en la ética ésta se piensa como la ley de tu propia voluntad. Esto se explica siendo que el concepto de un fin que es a la vez deber, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo se subordina al objetivo.

Por lo que las máximas de las acciones pueden ser "arbitrarias" y están sometidas sólo a la condición restrictiva de ser idóneas para constituir una legislación universal, pero una "ley" elimina lo arbitrario de las acciones y se diferencia en esto de toda "recomendación".

VII. Los deberes éticos son de obligación amplia mientras que los deberes jurídicos son de obligación estricta.

Por deber amplio no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar una máxima del deber por otra con lo cual se amplía el campo de la praxis virtuosa. Cuanto más amplio es el

deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar , sin embargo, cuanto más aproxime la máxima de cumplirlo al deber "estricto", tanto más perfecta es su acción virtuosa.

Los deberes imperfectos son sólo "deberes de virtud". Cumplirlos es un mérito, transgredirlos es "falta de valor" moral. La fortaleza de la intención en el primero se llama virtud y la debilidad en el segundo "ausencia de virtud". Toda acción contraria al deber se llama "transgresión", y la transgresión deliberada se llama "vicio".

Cuando el mérito es un mérito del hombre en relación con otros hombres y consiste en favorecer su fin natural y reconocido como tal por todos los hombres, podría llamársele "dulce mérito"; mientras que el mérito amargo de favorecer el verdadero bien de otros hombres, aunque ellos no lo reconozcan como tal, sólo produce una "satisfacción" consigo mismo, aún cuando en este último caso el mérito sería todavía mayor.

VIII. Exposición de los deberes de virtud como deberes amplios.

1.- La propia perfección como fin que es a la vez deber.

La perfección física, es decir, el cultivo de todas las "facultades" en general para fomentar los fines propuestos por la razón es un deber, y por tanto, un fin en sí mismo.

Un imperativo incondicionado subyace a este cultivar sin atender al beneficio que nos brinde ya que la capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad. Con el fin de la humanidad está unida también la voluntad racional y por consiguiente, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza.

Este deber es únicamente ético, es decir, un deber de obligación amplia, ya que ningún principio racional prescribe concretamente hasta dónde se debe ir en cultivo; además de que la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección del modo de ocupación al que debe aplicar su talento. Así es que no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino sólo para la máxima de las acciones, y dice así:

"Cultiva tus facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines con que puedas encontrarte, sin saber cuáles de entre ellas podrían ser los tuyos".¹⁸⁵

B) El cultivo de la moralidad en nosotros. La máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber que es una obligación amplia; la ley no ordena esta acción interna en el ánimo humano mismo, sino sólo la máxima de la acción de intentar con todas nuestras fuerzas que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes con el deber.

2. La felicidad ajena como fin que es a la vez deber.

a) El bienestar físico: La beneficencia no debe practicarse por afecto hacia otros, sino por deber, con sacrificio y mortificando en buena medida la concupiscencia. Es un deber por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, por lo que la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber.

Yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa, porque es un deber, y es imposible señalar límites precisos: hasta dónde se puede llegar en el sacrificio. Por tanto, este deber es sólo un deber

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.245

amplio, tiene espacio libre para obrar en él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites.

b) El bienestar moral de los demás pertenece también a su felicidad; fomentarla es un deber para nosotros, aunque sólo un deber negativo. No hay límites precisos en los que tenga que mantenerse la solicitud por la satisfacción moral de otros; por lo que sobre ella se funda sólo una obligación amplia.

IX. ¿Qué es un deber de virtud?

La virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber. Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar, pero en el caso de la virtud, los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral, y, puesto que es el hombre mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autoacción, sino también una coacción según un principio de libertad interna mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo.

La facultad moral de los deberes éticos pueden llamarse virtud y la acción que surge del respeto a la ley puede llamarse acción virtuosa. El deber de virtud

conciene a un fin que es pensado a la vez como deber. Hay muchos deberes diferentes según la diversidad del fin legítimo, que se llaman deberes de virtud porque están sometidas sólo a la autoacción libre y no a la de otros hombres, y determinan el fin que es a la vez deber.

La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es sólo, como todo lo formal, una y la misma. Pero, atendiendo al fin de las acciones que es a la vez deber, puede haber más virtudes, y obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto hay muchos deberes de virtud.

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí 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.

Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud no permite prueba alguna pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica.- Aquello que puede ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los

demás hombres, es fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones y, no sería una razón práctica. " La razón pura no puede ordenar a priori ningún fin sino en la medida en que lo señala como deber; deber que se llama deber de virtud".

X.- El principio supremo de la doctrina del derecho era analítico; el de la doctrina de la virtud es sintético.

El principio de la doctrina de la virtud va más allá del concepto de libertad externa y enlaza con él todavía un fin, según leyes universales, fin que convierte en deber. Este principio es sintético ya que su posibilidad está contenida en la deducción.

Esta ampliación del concepto de deber más allá del concepto de libertad externa y de la limitación de tal libertad por lo meramente formal de su concordancia universal, ampliación por la que se introduce la libertad interna, en lugar de la coacción externa, y la facultad de autooaccionarse consiste en que por ella se establecen fines, de los que se abstrae el derecho en general, y por

ello se eleva sobre el deber jurídico: en que por ella se establecen fines, de los que abstrae el derecho.

En el imperativo que ordena el deber de virtud se añade al concepto de autocoacción el concepto de fin; el que debemos tener, por tanto, el que tiene en sí la razón práctica, cuyo fin supremo e incondicionado se cifra en lo siguiente:

En que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia recompensa, por el valor que tiene para los hombres.

El valor de la virtud misma sobrepasa ampliamente el valor de toda utilidad, de todos los fines empíricos y de todas las ventajas que pueda tener siempre como consecuencia. Así, "el hombre está obligado a la virtud",¹⁶⁶ aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que presuponer absolutamente la capacidad de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente. Esta capacidad, como fortaleza, es algo que tiene que adquirirse potenciando el móvil moral mediante la contemplación de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante ejercicio.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.252

XI. Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general.

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas.- Son el "sentimiento moral", la "conciencia moral", "el amor" al prójimo y el "respeto" por sí mismo; tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones "subjetivas" de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo. estéticas pero naturales, a ser afectado por los conceptos del deber.- La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo.

a) El sentimiento moral

El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber. El estado "estético" puede ser o bien, un sentimiento patológico o un sentimiento moral.- El primero es aquel sentimiento que precede a la representación de la ley; el último, aquel sentimiento que sólo puede seguirla.

No puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral porque toda conciencia de obligación tiene como base este sentimiento para hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber. No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto, y si la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la animalidad.

Carecemos de un "sentido" especial para lo bueno y lo malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la "verdad", lo que hay es "receptividad" del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica, y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral.

b) La conciencia moral

La conciencia moral no es tampoco algo que pueda adquirirse y no hay ningún deber de procurársela; sino que todo hombre la tiene originariamente en sí.

"La inconsciencia moral no equivale a falta de conciencia moral, sino a la propensión a no tener en cuenta su juicio".¹⁸⁷

"El deber consiste únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído".¹⁸⁸

c) La filantropía

"Todo deber es coerción y lo que se hace por coerción no se hace por amor".¹⁸⁹

Cuando se dice: deber "amar" a tu prójimo como a ti mismo, no significa que debes amar inmediatamente y mediante este amor hacer el bien, sino: "haz el bien" a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres.

d) El respeto

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.256
¹⁸⁸ *Ibid.*, pp.256-7
¹⁸⁹ *Ibid.*, p.257

El respeto es algo subjetivo. El hombre no "tiene" el deber de respetarse a sí mismo; porque ya para poder concebir un deber en general, ha de tener en sí mismo respeto por la ley.

XII. Principios universales de la metafísica de las costumbres en el tratamiento de una doctrina pura de la virtud.

Primero: "Para un deber no puede encontrarse más que un único fundamento de la obligación".¹⁹⁰

Todas las pruebas morales pueden suministrarse sólo mediante un conocimiento racional "a partir de conceptos", no mediante la construcción de conceptos.

Segundo: "La diferencia entre la virtud y el vicio nunca puede buscarse en el grado de cumplimiento de ciertas máximas, sino que ha de buscarse únicamente en la "cualidad" específica de éstas".¹⁹¹

No se puede definir un vicio como una práctica de ciertas acciones "mayor" que la conveniente, o como una práctica de las mismas menor que lo conveniente.

¹⁹⁰ Ibid., p.259
¹⁹¹ Ibid., p.260

Tercero: "La capacidad moral ha de estimarse según la ley que manda categóricamente".¹⁹²

Los deberes éticos no han de estimarse según el conocimiento empírico que tenemos de los hombres, sino según el conocimiento racional.

LA VIRTUD EN GENERAL

"La virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley".¹⁹³

Ella misma no es un deber, o bien, poseerla no es un deber, sino que manda y acompaña su mandato con una coacción moral que para ello se requiere de una fortaleza cuyo grado sólo podemos apreciar por la magnitud de los obstáculos que el hombre genera en sí mismo mediante sus inclinaciones. A la fortaleza moral se le llama sabiduría porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra. Sólo poseyéndola es el hombre libre, sano, rico, rey,

¹⁹² Ibid., p.261

¹⁹³ Ibid., p.262

etc., y no puede sufrir pérdidas por el destino porque se posee a sí mismo y el virtuoso no puede perder su virtud.

La virtud tiene que considerarse por sí misma como su propia retribución, de igual modo que constituye su propio fin.

La virtud no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre: porque en el primer caso parecería que el hombre hubiera elegido (para lo cual necesitaría entonces todavía otra virtud para escoger la virtud frente a cualquier otra mercancía que se le ofrece).

Finalmente, concebir una pluralidad de virtudes no es sino concebir distintos objetos morales.

XIII. El principio de la distinción entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho.

El concepto de libertad, que es común a ambas, hace necesaria la división en deberes de la libertad "externa" y deberes de la libertad "interna"; de ellos sólo los últimos son éticos.

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD CONSIDERADA SEGUN EL PRINCIPIO DE LA LIBERTAD INTERNA

La virtud puede definirse como el hábito de determinarse a obrar por la representación de la ley.

XIV. La virtud, requiere, en primer lugar, dominio de sí mismo.

La virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene para los hombres un mandato positivo: el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder, por tanto, el dominio de sí mismo.

XV. La virtud presupone necesariamente la apatía.

La apatía moral es aquella ausencia de afectos, porque el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos, y debe distinguirse de la indiferencia.

La virtud si no progresa, decae inevitablemente. Si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello la libertad al adoptar sus máximas.

XVI. Nociones preliminares a la división de la doctrina de la virtud.

A. En cuanto a lo formal:

1. Los deberes de virtud son aquellos para los que no hay ninguna legislación externa.

2. Puesto que a la base de todo deber ha de haber una ley, ésta en la ética puede ser una ley del deber, dada únicamente para las máximas de las acciones y no para las acciones.

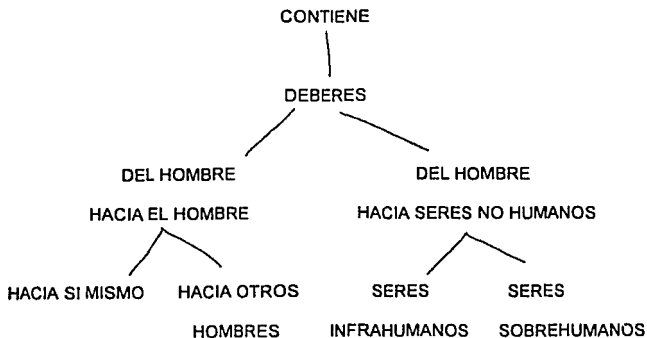
3. El deber ético ha de concebirse como deber amplio, no como deber estricto.

B. En cuanto a lo material: La doctrina de la virtud no tiene que presentarse únicamente como una doctrina del deber en general, sino también como una doctrina de los fines.

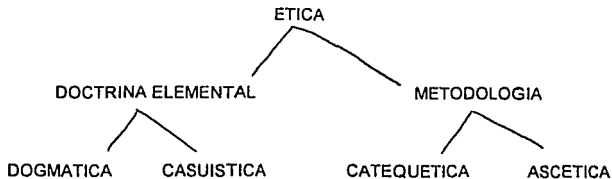
C. En lo que respecta a la distinción entre lo material y lo formal: El respeto por la ley en general todavía no fundamenta un fin como deber; y sólo el último es un deber de virtud.

La razón por la que Kant hace una división de la ética en "doctrina elemental" y "doctrina del método" es porque la ética conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar estipular cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares; y ciertamente de tal modo que ésta proporcione de nuevo una máxima, y de este modo, cae en una casuística que desarrolla en la "doctrina elemental", mientras que en la doctrina del método analizará la diversidad de los fines que la razón le impone tener al hombre, así como la receptividad para tales fines.

XVII. A) Primera división de la ética según la diferencia de los sujetos y de sus leyes.



B) Segunda división de la ética según los principios de un sistema de la razón pura práctica.



I. Doctrina ética elemental

Deberes hacia sí mismo en general

1. El concepto de un deber hacia sí mismo contiene una contradicción (a primera vista).

El que obliga puede exonerar de la obligación al obligado en cualquier momento; por tanto, no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción.

2. Sin embargo, hay deberes del hombre hacia sí mismo.

Suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general; porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo.

3. Solución de esta aparente antinomia.

El hombre como un ser dotado de libertad interna se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo: de modo que el hombre puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo.

CONCLUSIONES

No puede negarse la grandeza de la ética de Kant por su apelación a la ley: Nada hay que esperar de la inclinación del hombre, sino toda de la suprema fuerza de la ley y del respeto debido a ella; la afirmación de la necesidad y universalidad de la ley moral y el rechazo de una moral estadística, fundada en el comportamiento real de los hombres: Nada se hallará más indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una supuesta experiencia en contra; el énfasis puesto en el deber que confiere al hombre: aquel valor que sólo él puede darse a sí mismo; la exaltación de la dignidad de la persona que hace a todo hombre digno de respeto; todo ello encuentra eco en toda conciencia recta.

Con respecto al último punto concuerdan pensadores tan antagónicos como Tomás de Aquino y Emmanuel Kant. Para aquél la persona es "perfectissimum in totam natura", mientras que para éste las cosas son valiosas, pero el hombre no sólo es valioso entre ellas, pues está dotado ya no de valor, sino de dignidad. El hombre vale no por lo que tiene sino por lo que es.

Para Kant el hombre tenía la dignidad de fin: todo lo demás era medio para él, pero él no podía ser medio de nada. Así, su segundo imperativo categórico

se enuncia así: Comportate de tal manera que no te trates a ti mismo ni a los demás como medio, sino como fin.

Son dignas de atención las reflexiones kantianas sobre la relación entre moral y felicidad. A través de ellas se lleva a cabo aquel significativo desplazamiento del lugar originario de la experiencia humana de Dios: éste ya no es el mundo, sino la conciencia. Es cierto que Kant pone un énfasis inaudito en la autonomía de la conciencia.

Para el filósofo de Königsberg la conciencia es sin duda el centro, pero es también una especie de centro excéntrico, que sólo es lo más alto y lo más profundo del hombre, lo primero y lo último, porque es su límite. Por ello la fidelidad a la conciencia se relaciona en Kant tan estrechamente con la convicción acerca de la existencia de Dios. En la moralidad hay un plus que sólo la fe en Dios y la vida futura puede justificar. De otro modo, se le pediría demasiado al hombre moral. No se trata de una exigencia egoísta, sino de una exigencia de sentido.

La moral kantiana identifica los criterios de la conciencia humana con los juicios de la justicia divina exigiéndole igual obediencia. Al proponer el cumplimiento de la ley por la ley, confunde la bondad con la obligatoriedad. La

moral kantiana es subjetivista y relativista, ya que la bondad moral sólo depende del juicio de la conciencia. Fomenta un talante ético irracional, pues debemos despreciar nuestra propia felicidad, a la vez que depositamos toda la confianza en la felicidad futura. Además, el imperativo categórico asegura la rectitud moral, siempre que la conciencia sea verdadera, pero si es falsa, produce situaciones escrupulosas, en las que se busca simplemente quedar bien ante la propia conciencia.

Pueden aducirse como incorrecciones de la moral kantiana el rigorismo y el formalismo excesivos. Lo que pasa es que en realidad detrás del imperativo categórico, se esconde una ética humanista, la idea del hombre con todo su contenido valoral. Una pura lógica del deber es insuficiente en el dominio ético. Por ello el interrogante básico que presenta la ética kantiana reside en su apriorismo moral: el bien y el mal, ¿son determinados antes de la ley o sólo después de ella y mediante ella? El problema clave de una ética filosófica se centra en este doble planteamiento: o ética del deber (Kant) o ética de los bienes y de los fines (Aquino). De este doble planteamiento deriva la autonomía o la heteronomía de la ética.

En la ética tomista es una incongruencia definir la moral al modo de Kant, señalando su objeto como el deber-ser; ya que es falso que la moral haya de

concentrarse en el deber, como quería Kant. Tendríamos una moral limitada a lo estrictamente necesario, a lo preceptuado; con esto ya no serían morales los actos de consejo y de perfección, o la vida de heroísmo, y habríamos destruido entonces la parte más noble y elevada de la moral. No; la vida moral no es simplemente moral de abstractos deberes, sino esencialmente moral de caridad, que es vida movida por el impulso y resorte del amor de Dios, tendencia y movimiento hacia el fin último, la felicidad eterna. Ni tampoco el ser moral es formalmente un deber ser, sino ser de un acto voluntario movido por el amor y ordenado al fin último. Sólo en una parte de estos actos la ordenación al fin es preceptiva o constituye un deber.

Por algo Aquino comienza su estudio de moral sentando como primer fundamento el orden de nuestros actos al fin último, que es la felicidad del hombre. Y no se puede cambiar esta orientación finalista y eudemonista de la moral por otras supuestas formas de moral de deber o de ley, sin caer en manifiestos errores. Así, ya es tradición fundamentar toda la ciencia moral en las nociones de fines y bienes objetivos.

La intención de fin, el darse a sí mismo un fin, es lo específico de la finalidad consciente y formal. La tesis de Aquino es un hecho de experiencia tan cierto, que no habrá filósofo que niegue abiertamente la finalidad en nuestros

actos libres. Kant sólo hizo separar la moralidad de ellos de los fines por los que obramos; su valor moral no dependía de los fines de la acción, sino del deber.

Para Aquino y toda la filosofía tradicional eran evidentes los supuestos psicológicos de la identificación del bien y la causa final: que la voluntad es el apetito racional, un impulso y tendencia espiritual al bien de todo el hombre presentado por la inteligencia, y que toda acción voluntaria está determinada de manera necesaria por el bien, en el sentido de que nada puede desear ni perseguir sino bajo la razón de bien, su objeto adecuado y, por lo mismo, que el bien es lo apetecible, la perfección buscada por todo agente.

A Kant se debe el desplazamiento y separación de todo lo afectivo de la voluntad, con su división tripartita de la vida psíquica: facultad cognoscitiva, voluntad y sensibilidad. Esta facultad es para él empírica, fenomenal. De ahí su empeño en depurar a la voluntad, facultad espiritual, de todo el campo de los bienes y los fines que son para él motivos de obras materiales, de orden empírico y propios sólo de la sensibilidad. Sería la facultad de determinarse por la forma pura del querer absoluto y el imperativo categórico, de obrar lo recto en sí mismo, el deber por el deber.

Kant representa el "humanismo" de la autonomía absoluta del sujeto racional cuya influencia llega hasta nuestros días. Estoy de acuerdo con que el fin que la filosofía kantiana persigue es fundamentar la autonomía racional del hombre, acertando con ello a formular con exactitud y profundidad el gran ideal de la conciencia europea. La filosofía trascendental pretende, a través de un análisis del sujeto humano en el mundo, llevar a éste a una acabada conciencia de sí mismo, gracias a la cual se aseguran los fundamentos que justifican la ciencia positiva, y se establezca sobre bases sólidas una comunidad intelectual, que ha de culminar en una comunidad ética, en tensión hacia la paz perpetua.

El principio racional que Kant ha puesto en la base de su filosofía ha sido limitado por él en favor de la autonomía completa del individuo racional (liberalismo), aunque su libre desarrollo tiende a disolver lo individual en la colectividad (socialismo), como en la más íntima aspiración de identidad del hombre. La especulación kantiana reivindica como punto de partida propio el hecho moral, como *factum a priori*, independiente de la experiencia, ya que la sensibilidad no podría dar lugar a leyes universales.

La filosofía moral descansa totalmente en su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste, sino que, como ser racional, le da leyes *a priori*.

La moral de Kant se funda únicamente en el uso immanente de las ideas de la razón práctica, que garantiza la autonomía del sujeto en el orden práctico. Así, para Kant si se quiere salvar de alguna manera la moralidad y las actividades del espíritu en general, será necesario abandonar el conocimiento científico y pasar a un plano en el que la libertad domine enteramente. Por lo que el iniciador de la nueva ruta de la moral, separada de la metafísica y de todo saber especulativo es Kant.

Se alega a veces contra la doctrina kantiana de la autonomía de la moral que la obligación supone alteridad. Propiamente hablando, nadie impone la ley a sus propios actos. Kant lo sabía, y por ello relaciona la conciencia del mandamiento con la idea de un mandatorio que lo puede todo y manda sobre todo. Así es que es dudoso que tuviera que objetar al punto de vista del Aquinate, según el cual las cosas no son buenas o malas porque Dios las manda o las prohíbe, sino que, al contrario, Dios las manda o las prohíbe porque son en sí mismas buenas o malas. Kant ha visto bien que la ley moral no puede imponerse a la razón como algo extraño, sino como expresión de la misma naturaleza racional.

La autonomía de la moral kantiana se refiere sólo al conocimiento de la ley moral, pero no a su ejecución.

Hay que tener presente que la autonomía kantiana es lo contrario de la arbitrariedad. El hombre encuentra la ley moral en su conciencia, pero esta ley no es "su" ley, sino la ley universal de todo ser racional.

La filosofía moral de Kant no es más que la disolución de la moral en la praxis, y no se admite otra normatividad que la de la libertad como actuación pura de la autoconciencia. Kant no admite un conocimiento de los entes ni de sus propiedades y relaciones sensoriales, ni tampoco de su intrínseca bondad. En él no hay conocimiento ni conciencia moral, sino libertad fundamentada en la conciencia de sí mismo como inteligencia, es decir, como independiente en el uso de la razón de las impresiones sensoriales.

Mientras que Aquino dice que el juicio de la conciencia y la determinación del libre arbitrio difieren porque el juicio de la conciencia es un simple conocimiento, mientras que la determinación del libre arbitrio consiste en la aplicación del conocimiento al ámbito apetitivo, dando lugar así a la resolución electiva. Sucede en ocasiones que se pervierte la determinación del libre arbitrio,

pero no el juicio de la conciencia y así alguien se equivoca en la elección, pero no se equivoca su conciencia, sino que el sujeto obra contra ella.

Así, la moral de Kant es la elección radical del bien participado que es la libertad humana, pero tomada ésta bajo la forma de deber puro y racional que ahoga toda inclinación apetitiva.

Moralidad quiere decir para Kant espontaneidad racional sin norma trascendente, pues la libertad es por sí misma la conciencia, la verdad y el mismo bien. La libertad ha de suponerse, según Kant, porque la actividad práctica de la razón pura nos es dada por la autoconciencia, pero la razón traspasaría todos sus límites si osara explicar cómo la razón pura puede ser práctica, lo que sería una misma cosa con la tarea de explicar cómo sea posible la libertad.

En conclusión, un fallo que se puede encontrar en la filosofía kantiana es saber cuál es la naturaleza o el fin de la libertad ya que sólo nos es dada en su emergencia práctica sobre el ser reducido a fenómeno.

Es curioso cómo ambos autores requieren de la virtud para obtener la felicidad. Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no

es, como Kant pensaba, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes.

Ya Aristóteles pensaba que la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas, opinión típicamente contraria a la dominante en el mundo moderno. La opinión moderna se puede expresar en profundidades tales como la distinción de Kant entre la buena voluntad, cuya sola posesión es necesaria y suficiente para la valía moral, y lo que tomó como un don natural completamente distinto, el de cómo aplicar normas generales a los casos particulares, un don cuya carencia se llama estupidez. Por tanto, para Kant, se puede ser a la vez bueno y estúpido, pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad. La auténtica inteligencia práctica requiere a su vez conocimiento del bien. Por lo que no es sorprendente que la teoría y la práctica social moderna sigan más a Kant que a Aristóteles debido a cierta falta de compromiso moral.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles: Obras, Ed. Aguilar, 1a ed., Madrid, 1982.
- Aristóteles: Metafísica Ed. Gredos. 2a ed., Madrid, 1982.
- Aquino, T.: Comentario a la ética a Nicómaco s.l., Ed. CIAFIC, 1983.
- Aquino, T.: Suma contra los gentiles. Ed. B.A.C., Madrid, 1952.
- Aquino, T.: Suma Teológica, Ed. B.A.C., Madrid, 1947, Tomos I, IV, V.
- Cassirer, E.: Kant, vida y doctrina, Ed. Fondo de Cultura Económica,
1a ed., México. 1974, Col. Breviarios, no. 201.
- Colomer, E.: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Ed. Herder,
1a ed., Barcelona, 1986. tomo I.
- Derissi, O.: Los fundamentos metafísicos del orden moral,
Ed. Universidad Católica Argentina, 4a ed., Buenos Aires, 1980.

Elton, M.; Racionalismo ético kantiano y amor puro, en Anuario Filosófico de Navarra, XXII-2, pp.133-146.

Fabro, C.: Introducción al Tomismo, Ed. Rialp, 1a ed., Madrid, 1987.

Fraile, .: Historia de la filosofía, Ed. B.A.C., Madrid, 1975.

García Morente.: La filosofía de Kant, Ed. Fondo de Cultura Económica, México,1976.

Gilson, E.: Elementos de filosofía cristiana, Ed. RIALP, Madrid, 1969.

Gilson, E.: El tomismo, Buenos Aires, 1951.

Gilson, E.: Santo Tomás de Aquino, Ed. Aquilar, Madrid, 1960.

Kant, M.: Crítica a la razón práctica, Ed. Porrúa, 1a ed., México, 1972, Col. Sepan Cuántos no. 212.

Kant, M.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Ed. Porrúa, 1a ed., México, 1972, Col. Sepan Cuántos, no. 212.

Kant, M.: Crítica a la razón pura, Ed. Biblioteca Mundial Sopena, 3a ed.,
Argentina, 1952.

Kant, M.: Metafísica de las costumbres, Ed. Tecnos, 1a ed., Madrid, 1989.

Macintgre, A.: Tras la virtud, Ed. Critica, Tr. Amelia Valcarel, Barcelona, 1987.

Ortiz de Landázuri: Ética, Tomo II, Ed. EUNSA, Pamplona, 1979 .

Praus, G.; Teoría como praxis en Kant, en Anuario filosófico de Navarra,
XIX-2, pp.73-88 .

Reale, G.; Antiseri D.: Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo II.
2a ed., Ed. Herder, Barcelona, 1988.

Rodríguez Luño, A.: Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de
las costumbres, Ed. Magisterio español, S.A., Col. Crítica
filosófica, Toledo, 1977.

Spaemann, R.: Lo natural y lo racional, Ed. Rialp, 1a. ed., Madrid, 1989.

Urdanoz, T.: Historia de la filosofía, Ed. B.A.C., Madrid, 1975.

Verneaux, R.: Crítica de la crítica de la razón pura, Ed. Rialp, Madrid, 1978.

Verneaux, R.: Immanuel Kant: Las tres críticas, Ed. Magisterio, Madrid, 1982.