

Necesidad de una crítica de la razón pura práctica

Por ESPERANZA GUISAN

Santiago de Compostela

Como indicaré más adelante en este trabajo, existe una falta de paralelismo entre la *Crítica de la razón pura* (especulativa) (1781,1787) y la *Crítica de la razón práctica* (empíricamente condicionada) (1788) de la que se cumple el segundo centenario.

Considero, precisamente, que uno de los retos con los que se enfrenta la filosofía moral contemporánea es el de la re-lectura, o tal vez re-escritura, de la *crítica de la razón práctica* kantiana, complementando y matizando aquellos aspectos que Kant descuidó, de tal manera que se proceda a una revisión en profundidad del uso realizado por Kant de la razón *pura* práctica, lo que reclamaría, a mi modo de ver, el concurso de las aportaciones de las éticas teleológicas, en su versión contemporánea de éticas del bienestar, de tal suerte que la razón *pura* hubiera de estar siempre supeditada, tanto en el uso especulativo, como Kant admitió, como en el práctico, que rechazó, a los límites impuestos por la sensibilidad y la experiencia, lo que significaría en el caso del uso práctico de la razón pura su «sometimiento» a los deseos, sentimientos y necesidades humanos, rompiéndose así, adecuadamente, el impropio hiato acentuado por Kant, como tendré ocasión de demostrar, entre ser/deber ser, razón/pasión, entendimiento/deseo.

Procederé en el presente trabajo a una confrontación, que espero fructífera y saludable, de las aportaciones de I. Kant y J. S. Mill con relación al concepto de «felicidad» en general, respecto al cual se oponen y difieren, y el de la «auto-estima» y «auto-respeto» que les acerca de forma insospechada, aspectos ambos que confío arrojarán luz sobre el interés de la aportación kantiana, sus deficiencias y aquellos aspectos en que su crítica de la razón práctica debe ser sustituida por una crítica de la razón *pura* práctica, o, lo que es igual, aquellos aspectos en los que la razón pura en su uso práctico no debe excederse en sus atribuciones y ha de proceder, por el contrario, a ser re-escrita en clave utilitarista.

Como se verá inmediatamente, la concepción de la naturaleza humana en ambos autores, totalmente dispar, así como sus condiciona-

mientos ideológicos y religiosos, son factores desencadenantes de una valoración distinta del hedonismo psicológico que, curiosamente, Kant afirma con el mismo fervor con que niega el hedonismo ético, y que Mill rechaza con la misma vehemencia con la que clama por un hedonismo ético cualificado, lo cual llevará a una muy distinta concepción por parte de ambos autores de las relaciones ser/deber ser, hacer/deber hacer, así como, lo que es más importante, las relaciones entre felicidad y virtud suficientemente bien tratadas en Mill, y decididamente mal paradas en Kant, como tendré ocasión de comentar, todo lo cual me llevará, finalmente, a postular la introducción de elementos claramente consecuencialistas (especialmente de corte utilitarista) en la explicación de la razón práctica, a fin de dar sentido a la ética kantiana, en tantos sentidos ejemplar, y convertirla de este modo en una doctrina plausible, recomendable e incluso moral y prudencialmente atractiva.

1. EL HEDONISMO PSICOLOGICO DE KANT Y MILL

El papel de la «felicidad» en la ética kantiana es sumamente peculiar, y no estará de más adelantar, que constituye uno de los fallos más llamativos desde mi punto de vista, de una ética que, por lo demás, presenta una estructura relativamente sólida.

Para empezar, mientras que Kant niega sistemáticamente el hedonismo ético, incluso en su versión univesal, se adhiere con la misma fuerza a un exacerbado y desgarrador hedonismo psicológico egoísta (1) que a nivel fenoménico parece dominar totalmente la conducta humana, constituyendo una carga pesada de la que sólo podemos liberarnos por medio de la obediencia a los preceptos de la razón pura (2).

Mill, por el contrario, si bien acepta y defiende calurosamente un hedonismo ético universal, no parece tan inclinado a sostener incondicionalmente, si hemos de dar crédito a Berger, un hedonismo psicológico egoísta (3), sino que considera que entre las más importantes motivaciones humanas tienen cabida objetos totalmente dispares del bienestar puramente personal, hasta el punto de admitir no sólo la posibilidad, sino la deseabilidad de conductas totalmente altruistas, como los sacrificios personales, siempre que sean requeridos por el bien de los demás (4).

(1) *Grundlegung* BA, 27. KpV., A 40, 46.

(2) *Ibid.*, BA 112.

(3) BERGER: *Happiness, Justice and Freedom-The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, p. 13.

(4) MILL: *Utilitarianism*, ver. cast. de E. Guisán: *El utilitarismo*, Alianza ed., Madrid, 1984, pp. 60-61.

Nos encontramos así con la aparente paradoja de que Kant es un creyente mucho más fervoroso en la inevitabilidad del hedonismo psicológico egoísta de lo que pueda serlo Mill, quien asume una concepción de la naturaleza humana mucho más optimista que la de Kant, en la que tienen su espontáneo y «natural» origen los movimientos e inclinaciones *simpáticos*, que hacen que, de forma no compulsiva, nos sintamos atraídos hacia las acciones que promueven la felicidad ajena y garantizan un trato justo y equitativo a todo el mundo (5).

La *simpatía* hacia los semejantes, así como sentimientos sociales ya presentes incluso en el hedonismo psicológico de Bentham, distancian profundamente, pues, el punto de partida de Kant y Mill, a nivel de concepción antropológica y psicológica de la moralidad. Todo lo cual redundaría en una *concepción de la naturaleza humana* totalmente antagonista de Kant y Mill, que determinará, a su vez, los principales puntos de distanciamiento en sus postulados éticos.

Si convenimos como un punto de partida común entre todas las concepciones éticas, en que los principios de *imparcialidad* deben ser aceptados, de suerte que no consideramos sólo nuestra persona y sus necesidades, sino, asimismo, las necesidades de todos los demás, como así fue postulado por Hobbes en sus sabias leyes de la naturaleza que se resumen en el precepto casi unánime aceptados por todos los credos y doctrinas morales y de otra índole: «No hagas a otro lo que no quieras para ti» (*Do not do to another, which thou wouldest nor have done to thy selfe*) (6), que en su forma positiva se traduciría prácticamente en el imperativo categórico kantiano (7) o en la llamada regla de oro del cristianismo que Mill acata como el que más (8), llegaremos a la conclusión de que los sistemas éticos diversos, en el caso que nos ocupa los de Kant y Mill, han de ser esbozados de forma que incluyan refuerzos que estimulen el paso de lo que el hombre «hace» más o menos espontáneamente a lo que el hombre «debè» hacer (a saber tratar imparcialmente a sus semejantes).

La posición de Kant y Mill respecto a las conexiones entre el «hacer» y «deber hacer» es diametralmente opuesta, como se verá en el apartado siguiente, a causa del distinto grado de adhesión, en uno y otro caso, al hedonismo psicológico egoísta.

En el caso kantiano, puesto que la naturaleza humana parece de tal manera dominada por el impulso egoísta de buscar su propia felicidad, sin reparar en el modo y medios para conseguirla, aun a expensas de los legítimos derechos de los demás, es necesario y *exigible*

(5) *Ibid.*, p. 83.

(6) HOBBS: *Leviathan*, part I, chapter 15, Pelican Classics, Middlesex, England, 1972, p. 214.

(7) Las diversas formulaciones del imperativo categórico a lo largo de la dilatada obra de Kant son examinadas por KEITH WARD en *The Development of Kant's View of Ethics*, Blackwell, Oxford, 1972, especialmente pp. 41, 42, 99 y ss., 109 y ss. y 125 y ss.

(8) MILL: *Op. cit.*, p. 62.

un esfuerzo cuasi sobre-humano que, superando las debilidades con-naturales al hombre (9) le capacite para convertirse en un ser moralmente adulto (10), es decir, un ser con capacidad para darse leyes a sí mismo (leyes que, por supuesto, implican la consideración igual de todos los seres racionales en el caso kantiano), tarea y esfuerzo éstos para los que la naturaleza «sensible» del hombre parece totalmente incapacitada, según el sentir de Kant (11).

Por el contrario, en el caso de Mill, en la medida en que rechaza la tesis del hedonismo psicológico egoísta, que implica que la gente, de hecho, sólo actúa movida por el deseo de su único y personal bienestar, se podrá confiar, en gran medida, a la propia naturaleza humana su auto-despliegue, en el sentido de que, una vez desarrollados los sentimientos sociales y solidarios, el sentido del *deber*, como consideración de los derechos e intereses de los demás seres humanos, se convierte en el sentimiento no compulsivo sino gratificante que domina las motivaciones humanas.

El *sentimiento trágico de la ética* presente en la obra kantiana, con su torturante renuncia al mundo de las emociones y sentimientos (12), está totalmente ausente en la ética de Mill, que no es tan canderosa e ingenua, sin embargo, como para no reconocer el antagonismo existente entre los diversos individuos en su convivencia social. Lo que ocurre es que, influido por los ilustrados, Mill considera que son las estructuras y las instituciones las que han generado conflictos intersubjetivos, distanciándose de Hobbes y las concepciones más pesimistas de la naturaleza humana (13).

2. SER/DEBER SER, HACER/DEBER HACER

Suele considerarse, erróneamente desde mi punto de vista, como he puesto de manifiesto reiteradamente, que Hume es el precursor de la formulación de la Falacia Naturalista denunciada por Moore (14), cuando a mi modo de ver Hume preconiza el mismo tipo de «naturalismo» que, personalmente, considero vindicable, practicado por Mill, y que Moore ha denostado.

(9) Como Keith Ward ha observado se trata de una visión luterana de la naturaleza humana (*Op. cit.*, p. 171).

(10) *Grundlegung*, BA 75.

(11) *KpV*, A 149.

(12) Véase la retórica apelación al deber en *KpV*, A 154.

(13) Sobre el particular ver *Utilitarianism*, vers. cast. cit. pág. 84, así como el comentario al respecto a cargo de GRAEME DUNCAM en *Marx and Mill-Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, especialmente pp. 238 y ss.

(14) GUISÁN, E.: *Cómo ser un buen empirista en ética*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, cap. II, pp. 19-56.

Estimo mucho más plausible la tesis de que Kant es el verdadero inspirador de Moore, hipótesis que no es del todo gratuita si tenemos en cuenta la influencia ejercida por Kant sobre el pensamiento de Moore, a pesar de no salvarse tampoco Kant de ser incluido por Moore entre los presuntos incursores en la Falacia Naturalista, si bien no es el sentido de confundir «bueno» con alguna cualidad o peculiaridad física, sino metafísica (15).

El origen de la tajante separación entre el *es* y el *debe* en Moore podríamos decir que, en buena medida, obedece a una filosofía del lenguaje peculiar y unos presupuestos ontológicos y epistemológicos que considero cuando menos discutibles. En el caso de Kant, entiendo que dicha separación viene determinada, como ya apunté, por su concepción antropológica, amén de sus prejuicios de tipo religioso que habían de considerar la naturaleza humana como «mala» (16), sólo redimible a través de un trasunto secularizado del dios cristiano, a saber, la *razón pura no condicionada* (17).

Ocurre así que, como anticipé al comienzo de este trabajo y el propio Kant llama la atención sobre ello, se da una clara asimetría entre la *crítica de la razón pura* (especulativa), en donde se intenta una demarcación y delimitación de las prerrogativas de la *razón* al margen de los condicionamientos de la sensibilidad, y la *crítica de la razón práctica* (empíricamente condicionada), donde se proclama la soberanía absoluta e irrestringida de la *razón pura* por lo que a las cuestiones prácticas se refiere (18), de tal suerte que el mundo

(15) MOORE, G. M.: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (1.ª ed. 1903), párs. 75 y ss., pp. 126 y ss.

(16) Véase SEIDLER, J. V.: *Kant. Respect and Injustice*, Routledge and Kegan Paul, London, 1986, pp. 20 y ss. Cfr. también KEITH WARD: *Op. cit.*, p. 146.

(17) Como el propio Kant afirma: «Dios es la razón ético-práctica auto-legisladora» (*Opus postumum*, XXI, 145).

(18) «Por qué esta crítica no lleva el título de Crítica de la razón *pura* práctica, sino solamente el de Crítica de la razón práctica en general, a pesar de que el paralelismo de ésta respecto a la especulativa parece exigir lo primero, es cosa que este trabajo explica suficientemente. El debe sólo establecer que hay *razón pura práctica* y crítica con esa intención toda su *facultad práctica*. Si lo consigue, ya no necesita entonces criticar la *facultad pura misma* para ver si la razón con semejante facultad *no se excede* a sí misma, atribuyéndosela gratuitamente (como ello ocurre en la especulativa). Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es vano todo disputar contra la posibilidad de serlo» (*KpV*, Vorrede, A 2).

Esta asimetría entre las dos primeras críticas no ha sido excesivamente resaltada tal vez debido a la escasez de comentarios en torno a la *crítica de la razón práctica*, como L. W. Beck indica. Este autor, sin embargo, dedica algún espacio a analizar la carencia de paralelismo entre los títulos de las mencionadas obras de Kant, indicando que si bien la primera había sido anunciada por Kant como «crítica de la razón pura práctica», que seguirá a la segunda edición de la «crítica de la razón pura especulativa», Kant sin duda no tenía claro en aquel momento el contenido de su segunda crítica que habría de centrarse en la acepción negativa del vocablo *Kritik*, distinguiéndose, además, de la primera crítica en que mientras en aquella su objetivo eran los límites de la razón *pura* especulativa, en el caso de la segunda la *Kritik* se dirigía a señalar los límites de la razón *empírica* práctica (BECK, L. W.: *A Commentary on*

de los sentidos, los sentimientos, los deseos humanos, etc., aparece como un mundo opaco a la racionalidad. Se deja traslucir un subyacente platonismo que clama por el mundo de las ideas (19), en contra del mundo sensible, un subyacente cristianismo que proclama la supremacía del mundo de lo espiritual cristiano frente al mundo de lo corporal pagano. Kant nos confunde, porque utilizando un lenguaje aparentemente ilustrado proclama tesis que se encuentran muy distantes de los ideales de la ilustración (20). Su hombre *racional* no es el hombre ilustrado, sino el hombre sometido a una Ilustración-Razón que poco o nada tiene en cuenta los deseos del hombre. Muy lejos se encuentra Kant de la «slave reason» humeana (21). Por lo demás, como Seidler le ha criticado a Kant, el desestimar los deseos y los sentimientos de los individuos supone de algún modo negar lo que hay de *particular* (cursivas mías) en las vidas humanas (22), así como no reconocer que nuestros sentimientos, emociones y deseos poseen su propia racionalidad (23).

El yo escindido de Kant constituye uno de los puntos más vulnerables de su teoría antropológica y su teoría moral, e incluso su ontología y epistemología. La dicotomía y el discontinuo razón/pasión, parecen difícilmente vindicables o aceptables.

En cualquier caso, Kant es decididamente coherente con sus propios postulados. Puesto que el *hacer* espontáneo del hombre obedece a motivaciones *patológicas*, el *deber hacer* tiene que tener sus fuentes en otro tipo de motivación, a saber el *respeto* por los preceptos de la ley de la razón práctica pura (24). Dado también que la naturaleza humana está sujeta a inclinaciones y debilidades, habrá que basar el *deber* en un fundamento más estable que aquello que *es* como cuestión fáctica.

Como resultado de este punto de partida, la razón pura práctica postulará un cumplimiento puramente formal de los principios de la justicia [la universalizabilidad y prescriptividad, como serán reintro-

Kant's Critique of Practical Reason, Midway Reprint, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. v-vi).

En el mundo hispánico el prof. Montero Moliner ha comentado también la desigual misión de las dos primeras críticas: «Por tanto, la tarea de la crítica de la razón práctica es, en cierta forma la opuesta de la crítica de la razón pura: no debe vigilar las pretensiones que la razón pudiera exhibir de operar por sí sola, prescindiendo de lo empírico, sino, por el contrario, debe cuidar de que no haga suyos los motivos empíricos, confundiendo sus leyes con máximas circunstanciales» (MONTERO MOLINER, F.: *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, 1973, p. 269).

(19) La influencia de Platón puede apreciarse claramente en *KrV*, BV 370-375.

(20) Véanse los comentarios sobre este punto en KEITH WARD: *Op. cit.*, pp. 167 y 174. SEIDLER: *Op. cit.*, p. 60, entre otros.

(21) HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, lib. II, part. III, sec. iii.

(22) SEIDLER: *Op. cit.*, p. 12.

(23) *Ibid.*, p. 126.

(24) *Grundlegung*, BA 15.

ducidos en la ética de Hare (25)] que no tendrán que tener en cuenta en modo alguno las consecuencias, ni los logros a conseguir (26).

En este sentido el deontologismo puro de Kant, podría muy bien ser encuadrado dentro de lo que Seffler rotula como propuesta de restricciones centrada en los agentes (agent-centered restrictions) (27).

Cualquier que sean los méritos de la ética kantiana, el innegable valor de la defensa del «individuo como fin» (28), o el énfasis en la aplicación del principio de universalidad o imparcialidad, su deontologismo extremo precisa ser corregido y complementado con la aportación de Mill, muy especialmente en lo que atañe a su concepción dualista del hombre, su repudio de los sentimientos, deseos y necesidades y, como corolario su olvido de las consecuencias previstas y proyectadas de nuestras acciones.

Curiosamente, sin embargo, la «reconversión» kantiana en moldes utilitaristas, no constituye únicamente un intento contemporáneo. Aunque ha sido pasado muchas veces por alto, fue propuesta por el propio Mill en los capítulos 1 y 5 del *Utilitarianism* (29).

Si bien Mill es impreciso y ha sido acusado, no sin cierta plausibilidad, de incurrir en la falacia naturalista por parte de G. E. Moore (30), tema que he tratado ampliamente en otros trabajos (31), al confundir de alguna manera o, para ser más explícitos, por no diferenciar suficientemente *deseado* (perteneciente al mundo de los hechos, al ámbito del *es*) y *deseable* (propio del mundo de los valores del mundo del *debe*) (32), resulta, a mi modo de ver, mucho más sugerente en este particular.

Es cierto que *deseado* y *deseable* *no siempre* apuntan a una misma cosa, pero también, como Brandt ha indicado, si bien todo lo deseado no es *ipso facto* deseable, todo lo deseable sí es en alguna medida y sentido deseado (33).

Propongo que consideremos para esclarecer este punto, la siguiente división tripartida entre *deseos* y búsqueda consiguiente de *placeres*:

(25) HARE, R. M.: *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1977, espec. pp. 1-67.

(26) Véanse, sin embargo, las interpretaciones más o menos teleológicas de autores como GOLDMANN, L.: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in Philosophie Immanuel Kant*, ver. cast.: *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu ed., Buenos Aires, 1974, pp. 171-173. WARD, K.: *Op. cit.*, p. 85.

(27) SHEFFLER, S.: *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 115 y ss.

(28) *Grundlegung*, BA 66-67. También conf. *KpV*, A 155-156 o *KU* párr. 84, 398.

(29) *Utilitarianism*, vers. cast. ya citada, pp. 41-42 y 116.

(30) MOORE, G. E.: *Principia Ethica*, párr. 40, pp. 66 y ss.

(31) GUISÁN, E.: *Cómo ser un buen empirista en ética*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, pp. 83 y ss. GUISÁN, E.: *Contra Natura*, en «Revista de Filosofía», 2.ª serie VI, Madrid, julio-diciembre 1983, pp. 213 y ss.

(32) El conocido paso de «deseado» a «deseable» en MILL se encuentra en *Utilitarianism*, vers. cast. cit., p. 90.

(33) BRANDT, R. B.: *Ethical Theory*, vers. cast. de E. Guisán, *Teoría ética*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1982, p. 308.

I nivel [correspondiente, en alguna medida al pre-convencional de Kohlber (34)]. Abarcaría los deseos y placeres *solitarios*, propios de un individuo egoísta, o cuando menos egocéntrico, no socializado o apenas socializado, para quien las sanciones sociales son inoperantes, y que se encuentra desprovisto de todo sentimiento de *sympatheia*, o solamente lo posee en el sentido muy rudimentario de abarcar un muy reducido *in-group* (los suyos).

II nivel (análogo al nivel convencional de Kohlberg). Abarcaría los deseos y placeres *gregarios*, propios del individuo que se ha integrado en el grupo, es ciudadano de la *polis*, cumple como «buen» ciudadano y procura no defraudar las expectativas propias de su rol. Es sensible al elogio, la buena acogida, la reprobación, la censura y el ostracismo. Vive como *se vive* y es feliz en el sentido no de disfrutar de la felicidad propugnada por Mill, sino en el de adaptarse al simple *content* (35).

III nivel (paralelo al nivel post-convencional de Kohlberg). Englobaría los deseos y placeres *solidarios*. El individuo ha ensanchado sus capacidades en principio limitadas de *sympatheia* de modo que llega a ser feliz con la felicidad de los demás. No obra como *su* grupo le demanda, sino que aplica principios de imparcialidad y justicia en la distribución de los bienes. La búsqueda de la virtud y la felicidad se confunden.

Esta tripartita división entre deseos y placeres creo que será de utilidad tanto en el presente apartado, como en el siguiente, cuando examinemos las relaciones entre felicidad y virtud, satisfacción y autoestima.

De momento puede ayudarnos a explicar la confusión de Mill entre lo deseado y lo deseable, así como su apresurado intento de fundir ambos conceptos.

Si tenemos en cuenta que Mill, dada su concepción del hombre como individuo en continuo progreso hacia la autonomía y la expansión de sus sentimientos de solidaridad, concibe los *deseos* genuinamente humanos (propios del ser humano maduro y desarrollado) como los deseos que he situado en el nivel III, podrá colegirse fácilmente, si aceptamos mi propuesta anterior de la imparcialidad como ingrediente distintivo de la «deseabilidad» y el «deber» moral, que ambas esferas se interconexionan de forma estrecha. Por supuesto, que lo «deseable» no sólo no significa lo mismo, sino que es cabalmente lo opuesto de lo «deseado» en los niveles I o II. Pero, de manera opuesta, en el nivel III, «deseado» y «deseable» son como las dos caras de una misma moneda.

(34) Véase especialmente KOHLBERG, L.: *The Philosophy of Moral Development*, Harper and Row Pub., Londres, 1981.

(35) La distinción entre «happiness» y «content» puede verse en *Utilitarianism*, vers. cast. cit., pp. 50-51.

Ahora bien, podríamos legítimamente cuestionarnos si es lícito reducir todos los deseos *humanos* a los propios del nivel III. Se trataría, por supuesto, de una definición persuasiva de «humanos». Pues, ¿por qué motivo habríamos de considerar menos «humanos» los deseos solitarios o gregarios que los deseos solidarios? Nuestra clasificación está abiertamente viciada por nuestra *valoración* de aquello que consideramos más deseable en el hombre. Siendo ello así, va de suyo que *deseado* y *deseable* son una y la misma cosa por cuanto «deseado» ha sido construido de acuerdo con nuestros *desiderata*.

En este sentido parece más realista la aproximación kantiana, como también lo es la hobbessiana, al tema de los sentimientos y deseos humanos que pudiera serlo la de Mill. Muchos, tal vez la mayoría de los hombres no alcanzan en toda su vida la edad adulta, moralmente hablando. ¿Hemos de considerarlos *sub-hombres* sin caer en una definición nuevamente persuasiva?

Tal vez Mill tendría que aprender de Kant, que las relaciones humanas son más conflictivas de lo que él pretende y que el desgarramiento interior entre el «deber» y la «felicidad» es más profundo de lo que Mill quiere pensar.

Un punto intermedio entre la posición kantiana y la de Mill parece en este tema como en otros lo más indicado desde el punto de vista de una *crítica de la razón pura práctica* como aquí se propone.

El deber no es lo mismo que el ser, decididamente, pero también en contra del rigorismo kantiano, el «debe» no siempre es compulsión (36). Algunas veces, por lo menos «deseable» coincide con «deseado». Mill exageró la nota, pero no desafinó totalmente.

3. FELICIDAD Y VIRTUD, GRATIFICACION Y AUTO-ESTIMA

Nos acercamos ahora a un punto en que las coincidencias y discrepancias entre los posicionamientos de Mill y Kant son tan sorprendentes como espectaculares. El concepto de auto-estima (*Selbstzufriedenheit*) kantiano y el concepto de auto-respeto (*self-respect*) de Mill sirven como nexo para acercar a ambos autores, a la vez que apuntan, paradójicamente, a los totalmente contradictorios supuestos de uno y otro autor respecto a las relaciones entre felicidad y virtud:

3.1. Consideraré diversos posibles puntos de vista respecto a las relaciones entre la vida buena o el bienestar psíquico y anímico (*eudemonía*) y la virtud, excelencia o *areté*.

a) *La posición indiferente*, de acuerdo con la cual podría considerarse que ambos conceptos apuntan a cualidades o notas completamente distintas y que simplemente no tienen nada en común. «Bueno

(36) *KpV*, A 58.

es bueno y no hay nada más que discutir», como sería, en cierto sentido, la posición de Moore (37).

b) La posición *ascética*, criticada por Bentham, que mantiene que la virtud consiste precisamente en la búsqueda del sufrimiento y la evitación del placer.

c) *La posición coincidente*, ejemplificada por Epicuro, que afirma que decir «placer» y decir «virtud» son una y la misma cosa.

d) *La posición optimista* que sostiene que existen muchas maneras de ser feliz, pero que sólo los hombres más virtuosos o excelentes gozan de la felicidad más profunda, como es la postura defendida por Platón en la antigüedad.

e) *La posición pesimista*, que admite que aun cuando el Bien Supremo requiere la concertación de la virtud y la felicidad, esto no es habitualmente posible. La naturaleza humana no es tal que puedan reconciliarse a un tiempo las demandas de la excelencia moral y la bienaventura.

Por lo que a *Kant* se refiere diríamos que, en cierta medida, participa de dos posiciones. En primer lugar, comparte algunos presupuestos de la posición escética, que trata vía renuncia y compulsión de hacernos dignos de la felicidad (38), que mediante la fe religiosa podemos esperar conseguir en otra vida (39). Asimismo, también es Kant uno de las más genuinos representantes de la posición *pesimista*, que si bien no puede menos que reconocer que el Supremo Bien habrá de reconciliar las expectativas de conjunción de virtud y felicidad (40), no lo considera posible a lo largo de nuestra existencia temporal.

Por supuesto, que hay lugar para la esperanza de que la *virtud* tendrá su recompensa, ya que si bien no admite que la felicidad sea igual que la virtud, como hacen los epicúreos, acepta, de algún modo, la tesis estoica de que la virtud conduce a la felicidad, aunque nunca por supuesto a lo largo de nuestro *span* vital.

En cuanto a *Mill*, comparte la posición epicúrea de la identidad entre virtud y felicidad, pero de modo *cualeficado*, acercándose más su distinción entre diferentes calidades de placer (41) a las tesis optimistas, de las que la teoría platónica es un excelente paradigma, relativas a que a mayor virtud corresponde mayor felicidad y a mayor felicidad corresponde mayor virtud, ya que, de modo estipulativo, se ha optado por la definición de «felicidad» como aquello que coincide con el cultivo de nuestra excelencia.

Prima facie, si bien tanto la teoría platónica como la de Mill contienen innegablemente elementos persuasivos que tratan de convencer-

(37) MOORE, G. E.: *Principia Ethica*, pár. 6, p. 6.

(38) «No es propiamente la moral la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad»; *KpV*, lib. II, cap. II, pár. V, A 234.

(39) *KpV*, A 234.

(40) *KpV*, lib. II, cap. II, A 198-199.

(41) *Utilitarianism*, vers. cast. cit., p. 48.

nos de que «vale la pena ser moral» ya que la *felicidad* es venturosa y felizmente, valga la redundancia, precisamente eso: ser *moral*, resultan, en principio, teorías si no más verdaderas al menos más deseables que la sustentada por Kant que aplaza, inexplicablemente desde una perspectiva racional, el logro de la felicidad correlativa a la virtud a un mundo hipotéticamente trascendente (42).

Si aceptamos la división tripartita ofrecida en el apartado anterior con relación a los deseos y los placeres, no nos resultará tan difícil, quimérico ni utópico aceptar que en la medida en que los hombres se hacen más autónomos y solidarios, derivan especiales placeres y gratificaciones en la búsqueda de su perfeccionamiento y de la producción del mayor bien de la *polis*, tesis utilitarista que sirve de engrace entre el *Utilitarianism* y *On Liberty*.

Una de las diferencias más radicales entre Kant y Mill, se aprecia, precisamente, en este tema relativo a las relaciones entre virtud y felicidad, en que las distintas concepciones respecto al papel de la religión no parecen ser irrelevantes. *Mill* desea que los hombres sean aquí y ahora felices y para ello los anima a ser virtuosos. *Kant*, podríamos decir, nos apremia para que nos hagamos únicamente *dignos* de la felicidad mediante el ejercicio de la virtud. Es el enfrentamiento secular entre la filosofía intrínsecamente pagana y las concepciones sobrenaturales de la filosofía. Salvada esta diferencia, sin embargo, las posiciones de Kant y Mill no resultan tan distintas. Los hombres que se hacen dignos de la felicidad, en ese mismo *hacerse dignos* disfrutan de la mayor felicidad imaginable, podría aseverar Mill. Con lo que, a la postre, la brecha entre Kant y Mill podría reducirse a una distinta concepción del significado del término «felicidad» en litigio.

3.2. Si bien puede resultar exagerado concluir que, en resumidas cuentas, las diferencias entre el *deontologismo* rigorista de Kant y el *teleologismo* optimista de Mill constituyen únicamente diferencias semánticas y verbales, no cabe duda de que, al menos en alguna medida, ello es así, al margen, por supuesto, de las diferencias en supuestos axiológicos, teológicos, etc., que puedan viciar, o al menos condicionar los usos del término «felicidad» y del término «virtud» en ambos autores.

De hecho resulta palmario que las discusiones acerca de la «felicidad» en una hipotética controversia protagonizada por Kant y Mill resultarían infructuosas y carentes de sentido si no procedemos previamente a esclarecer las diferencias en el significado del término «felicidad» para ambos autores.

Consideraré su sugerente pasaje de la *crítica de la razón práctica* en donde pudiera radicar la clave para desvelar las diferentes connotaciones que *felicidad* posee para Kant y para Mill. Este pasaje, a partir de ahora *pasaje de la auto-estima*, constituye una de las más

(42) «Hasta más allá de esta vida» (*über dieses Leben Hinaus*), KpV, A 222.

interesantes aportaciones kantianas a la determinación de lo moral y sus concomitancias o discrepancias con la felicidad, la satisfacción personal, etc.

En rigor, en la obra kantiana podríamos discernir entre dos conceptos paralelos y contrapuestos. Por una parte, la *eigenen Glückseligkeit*, o felicidad propia, y, por otra, la *selbstzufriedenheit*, contento de sí mismo o auto-estima. Se trata de dos tipos distintos de *sentimientos* que poseen, sin embargo, connotaciones distintas. El primero de ellos sería lo que podríamos denominar un sentimiento puramente prudencial, de raigambre empírica. Al igual que todo lo que proceda a la experiencia no sirve, según los presupuestos kantianos, como fundamento de la moral ya que, de acuerdo con Kant: «La universalidad con que deben valer (las leyes morales) para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca» (43).

Todavía más, no sólo es rechazable el principio referido, sino que es el *más* rechazable en la ética de Kant, no sólo por ser falso y carente de valor fundamentalmente, sino porque socaba los propios cimientos de la moralidad, confundiendo los motores que mueven a la virtud con los que impulsan al vicio (44).

Por otra parte Kant, en contra de lo que pudiera esperarse, se ve obligado, a fin de evitar el racionalismo más absurdo, a admitir que las acciones éticas de algún modo se corresponden con motivaciones y sentimientos. De alguna manera ha de admitir, por reacio que sea a ello, un *sentimiento moral* que estaría constituido, precisamente, por el «sentimiento de satisfacción con uno mismo» (45). Sentimiento decididamente curioso al ser producido por la sola razón (46), a fin de eximirle de elementos patológicos y que se asienta en el respeto (*Achtung*) hacia la ley (47), que si bien encierra compulsión (*Nötigung*) y no conlleva placer alguno, sino más bien dolor en la acción en sí, no obstante, al ser reconocido como producto de la razón suscita una suerte de «elevación» (*Erhebung*) (48), de modo que genera un sentimiento que podríamos, forzando la lectura de Kant, denominar *gratificante* por cuanto consiste en lo que Kant califica como «aprobación de uno mismo» (*Selbstbilligung*) (49).

El reconocimiento por parte de Kant de una suerte de sentimiento paralelo al del placer *patológico*, que tendría su origen en la pura

(43) *Grundlegung*, BA 90.

(44) *Ibid.*, BA 90.

(45) *KpV*, A 70.

(46) *Ibid.*, A 135.

(47) *Ibid.*, A 137-139.

(48) *Ibid.*, A 143.

(49) *Ibid.*, A 143.

razón y que conllevaría «gratificación» o «satisfacción» de un tipo peculiar, aparece más claramente en el pasaje al que antes me he referido como «pasaje de la auto-estima».

En el libro II, capítulo II, párrafo II de la *crítica de la razón práctica*, Kant se pregunta, en un tono profundamente desgarrado: «¿Es que no hay palabra alguna que señale no un goce como la palabra felicidad, pero sí una *satisfacción* (cursivas mías) en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud?» (50). Para responder seguidamente: «Sí, y esa palabra es el contento de uno consigo mismo» (*Selbstzufriedenheit*) (51).

Posiblemente este pasaje encierra el mensaje más sugerente de la ética kantiana, al que subyacen también los presupuestos del hedonismo psicológico kantiano sumamente debatibles. Por una parte, se quiere decir que tiene que haber una distinción entre los placeres ordinarios, como el ganar en el juego haciendo trampas, y la satisfacción experimentada por haber sido respetuoso con las reglas de juego aunque ello nos haya producido la bancarrota, ejemplo al que alude Kant en otro lugar, en donde distingue de forma incisiva entre el *enfadarse consigo mismo* cuando se pierde por imprudencia y *despreciarse a uno mismo* cuando se gana haciendo trampa (52). Por lo demás, como Kant añade con atino, tiene, efectivamente, que haber algún tipo de diferencia entre ambos tipos de reacciones y valoraciones. El sentirse indigno no puede ser parangonable al saberse astuto (53). El sentimiento que produce la satisfacción del nivel que yo he denominado I, de deseos y placeres *solitarios*, no es, desde luego, equiparable al sentimiento que yo he incluido en el nivel III, de deseos y placeres *solidarios*. Sin embargo, Kant no quiere decir tanto (o tan poco) como lo que yo pretendo. Los sentimientos de placer y solidaridad no tienen cabida en su concepción moral. Su individualismo, a pesar de estar sometido a principios *formales* universales, realmente parece ir demasiado lejos.

Con todo, su apreciación es sensata y sus aseveraciones al respecto plausibles. Es preciso distinguir entre los diversos tipos de placeres, satisfacciones y gratificaciones. El sentimiento de *satisfacción con unos mismo* será el correlato de lo que en Mill entendemos como *felicidad moral*, propia de los seres que yo he colocado en el nivel III.

Por lo demás es, sin duda, mucho más profunda la percepción de esta satisfacción propia íntima, de este sentimiento de auto-aprobación moral, en Kant que pudiera serlo en Mill, aunque en otros

(50) *Ibid.*, A 212-213.

(51) *Ibid.*, A 213.

(52) *Ibid.*, A 65.

(53) *Ibid.*, A 67.

aspectos la explicación de tal sentimiento por parte de Mill sea mucho más aceptable que la ofrecida por Kant.

Si bien Kant es especialmente sutil con relación a este concepto, como cuando alude a que es imposible gozar o disfrutar de este tipo especial de contento si uno previamente no es ya un individuo moral (54), o que es preciso ser ya por lo menos medianamente honrado para disfrutar ante la idea de serlo (55), yerra completamente, a mi modo de ver, en su empeñamiento en separar tajantemente la satisfacción moral, como sentimiento generado «por la sola razón», de los restantes sentimientos de raigambre empírica, o en su negativa a considerarla como motivo impulsor de la moralidad (56). Pero el poco plausible y dicotómico enfoque de las reacciones humanas y las fuentes de gratificación y satisfacción, no debiera distraernos de lo que es justo reclamar como lo más importante de la contribución kantiana a la ética, solamente superada por su formulación del imperativo categórico, a saber, su reconocimiento de las fuentes morales de satisfacción que revelan el grado más elevado de desarrollo que, según mis presupuestos personales, puede alcanzar un ser humano.

Por lo demás las coincidencias entre Kant y Mill a este respecto son llamativas, si bien parecen haber sido hasta el presente, pasadas por alto. Se ha insistido por parte de muchos autores en la coincidencia respecto al elemento de *universalidad* tal como aparece expresado en las diversas formulaciones del imperativo categórico y el principio de *imparcialidad* inherente a la distribución de la felicidad dentro del hedonismo universalista de Mill (57). Sin embargo, que yo sepa, dada la excesiva preocupación por los elementos *racionales* de la ética, tanto en los enfoques neoutilitaristas como neokantianos contemporáneos, no se han tenido en cuenta debidamente los paralelismos importantes en la concepción del *sentimiento moral* en Kant y Mill.

Por lo demás, también es cierto que si Kant fue más sutil en el estudio de la caracterización de la auto-estima, Mill es, sin duda, mucho más agudo en la explicación y justificación de su génesis, así como del *sentimiento moral* en general. Dicho de otro modo, Mill responde de modo mucho más aceptable que Kant a la pregunta de ¿por qué ser moral más bien que inmoral o simplemente amoral?

Kant, al haber establecido el hiato entre el hacer y el deber hacer, carece de enlace o eslabón entre el mundo de la praxis cotidiana y el mundo de la praxis ideal. Si los hombres obran de una manera espontáneamente, parece que resulta difícil explicar por qué *deben* obrar de otra manera distinta, contrariando sus tendencias naturales

(54) *KpV*, A 65.

(55) *Ibid.*, A 65.

(56) *MS, Tugendlehre*, 376.

(57) Sobre estos aspectos en común entre Kant y Mill, véase HARE: *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981, especialmente pp. 43 y 50.

e infringiéndose dolor gratuitamente (58). Las llamadas al supuesto atractivo del respeto producido por la pura razón (59) parecen más ingenuas todavía que la confianza milleana en el progreso de la humanidad.

Por lo demás, el individualismo kantiano, si bien tiene en cuenta los derechos de los demás, como exigencia emanada de la ley, no implica interés por los demás, como exigencia efectiva generada por sentimientos de solidaridad. En Kant, «yo tengo que ocuparme de los intereses de los demás —podríamos parafrasear— y ello no porque me importe en absoluto la felicidad ajena, sino porque viene exigido por la ley universal» (60), mientras que en Mill, también podría parafrasearse, «yo quiero (y por ello debo, o debo a causa de que realmente quiero) ocuparme de los demás».

El *sentimiento moral* en Mill tiene unas fuentes, origen y cometido distintos que en Kant. Para empezar no es innato, sino adquirido, aunque ello no le impide ser tan «natural» como el que más, al igual que es adquirida y a la vez natural la facultad de hablar, pensar, etc. (51). Para continuar, su origen no es racional, sino empírico y emocional. Se sustenta sobre la base de sentimientos naturales potentes, como son los «sentimientos sociales de la humanidad» (62). Por añadidura, de acuerdo con Mill todo ser humano está llamado a ser libre y autónomo (63), así como a disfrutar de la auto-estima y el respeto propio, pero este respeto por uno mismo no es para Mill algo distinto de la felicidad humana, sino el ingrediente fundamental de la propia felicidad.

La relación entre la auto-estima y el sentimiento moral en Mill difiere, por consiguiente, de la diseñada por Kant. La auto-estima no es el único sentimiento moral, aunque es parte innegable del mismo. El sentimiento citado implica la estima propia y de los otros. La satisfacción con uno mismo, no obstante, no brota de la auto-complacencia ante la «pureza» de las intenciones personales o del asentimiento incondicional a la ley de la razón pura, sino que viene determinada por una complacencia con uno mismo como ser social que es capaz de colaborar en la transformación y mejora de las condiciones sociales.

Para Kant, por el contrario, el solo cumplimiento de la ley moral expresada mediante el imperativo categórico de la universalizabilidad, prescriptividad y respeto a los demás seres humanos como seres igual-

(58) Una crítica interesante a Kant en este sentido puede verse en GARDINER, P.: *Freedom as an Aesthetic Idea*, en ALAN RYAN (ed.): *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, 1979.

(59) *Grundlegung*, cap. II, BA 33.

(60) *Grundlegung*, BA 89.

(61) *Utilitarianism*, vers. cast. cit., p. 82.

(62) *Ibid.*, p. 83.

(63) *On Liberty*, vers. cast. de Pablo Azcárate: *Sobre la libertad*, Alianza ed., Madrid, 1981, p. 130.

mente autónomos, es el que nos infunde el sentimiento de contento con nosotros mismo, *auto-estima* o *auto-estimación*.

Vemos así que mientras que en Kant el contento propio, o auto-estima, se liga con el reconocimiento de uno mismo como cumplidor de una ley que él mismo, en cuanto participante de la racionalidad universal, se ha dado, no en cuanto persona individual y «fenoménica», con intereses y deseos empíricos (64), para Mill el auto-respeto es un sentimiento moral propio de personas en las que se desarrollan los sentimientos sociales de solidaridad, que constituyen el genuino respeto, tan mermado en Kant, que lo aplica únicamente a la parte *racional* del hombre y nunca al hombre completo (65).

Por añadidura, y contrariamente a lo que es opinión común, la ética de Mill también da cuenta con más atino que la kantiana de la importancia de la salvaguarda de los elementos de libertad y autonomía propios del hombre moral, elementos que aparecen considerablemente disminuidos en la ética kantiana, contra todo pronóstico.

Comparto, en este sentido, la crítica de Seidler al liberalismo deontológico contemporáneo, de raigambre kantiana (crítica que hago extensible al propio Kant), en el sentido de que en lugar de la concepción *atenuada* de la persona que dicho liberalismo deontológico hereda de Kant, precisamos contar con un sentido de la importancia moral de las personas como seres capaces de expresar sus potencias y habilidades en sus relaciones cotidianas, lo cual implica el reconocimiento de la individualidad de nuestras emociones, sentimientos y deseos (66).

Mill, por el contrario, considera la «individualidad como uno de los elementos del bienestar», tal como se expresa en el capítulo III de *On Liberty* (67), insistiendo al propio tiempo en la vinculación del concepto de auto-respeto con la idea del respeto al hombre total, abogando por una conjunción armónica del hombre racional y el hombre sensible. En tal sentido proclamará Mill que al igual que es deseable que el hombre adquiera una autonomía racional, es decir, una capacidad de pensar por sí mismo, es igualmente importante que adquiera, asimismo, carácter, que tenga personalidad, lo cual sólo es posible cuando sus deseos e impulsos son suyos propios (68).

Con este posicionamiento, como es obvio, Mill se enfrenta abiertamente al plantamiento kantiano. Según la interpretación de Seidler, que suscribo, si bien Kant nos ayuda a hacernos conscientes de nuestra dignidad y nuestra «auto-estima», ello es al precio de hacernos creer en nuestra insignificancia como hombres naturales (69), lo cual soca-

(64) Como Acton indica, Kant se sorprendería y alarmaría ante la idea existencialista de que un hombre puede y debe construir su propia moralidad (ACTON: *Kant's Moral Philosophy*, MacMillan, 1985, p. 39).

(65) SEIDLER: *Op. cit.*, p. 40.

(66) *Ibid.*, p.204.

(67) *On Liberty*, vers. cast. cit., p. 130.

(68) *Ibid.*, p. 131.

(69) SEIDLER: *Op. cit.*, p. 40.

ba toda posible «estima» o «dignidad» que pudiéramos sentir cuando consideramos «estima» y «dignidad» desde parámetros no kantianos (70).

Más aún, y aunque ello también contravenga las valoraciones habituales de la ética kantiana, el planteamiento rigorista y religioso de Kant, que implica una cierta «maldad» natural en el hombre, resulta un atentado contra la propia individualidad y libertad humanas. Al desentenderse éticamente de nuestros intereses y preocupaciones personales desestima aquello que nos hace precisamente seres únicos, irremplazables y, por consiguiente, no intercambiables (71). De esta manera, de forma irrefutable, se vuelven contra Kant los argumentos que sus supuestos seguidores contemporáneos de corte liberal deontológico habían pretendido esgrimir contra un utilitarismo caricaturizado. Tanto Kant como sus defensores liberales se encuentran imposibilitados para ofrecernos un concepto no mutilado de naturaleza humana y, por tanto, para proporcionarnos un sentido de la dignidad y la auto-estima que merezcan tal nombre. El individualismo racionalista extremo, paradójicamente, produce la «despersonalización» (72).

Un balance final, siempre *provisional*, acerca de las aportaciones de Kant y Mill al tema estudiado, nos llevaría a considerar, desde la postura que he adoptado, la necesidad de una re-lectura kantiana en clave más próxima al pensamiento de Mill.

De este modo sería factible la elaboración de una muy necesaria *crítica de la razón pura práctica*, configurando los límites en los que la *razón pura* puede actuar a nivel práctico, convirtiéndose así en *medio* para lograr la concordia apetecida entre *felicidad* y *virtud*, vinculándose estrechamente a los deseos humanos cualificados, cuando se considera al hombre en su conjunto como una unidad psicosomática indisoluble.

(70) *Ibíd.*, p. 27.

(71) Véase LETWIN, O.: *Ethics, Emotion and the Unity of the Self*, Croom Helm, Londres, 1987, p. 3.

(72) SEIDLER: *Op. cit.*, pp. 51-52.