

“Si Dios ha muerto, no todo está permitido”. Una interpretación estética de los postulados kantianos

Lisímaco Parra
Universidad Nacional de Colombia  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.93053>

Ernesto Tugendhat (1930-2023)
In Memoriam
“Quien posee ciencia y arte,
también tiene religión;
quien no posea ninguna de aquellas dos,
¡que tenga religión!”
Goethe¹

ES Resumen: Partiendo de la diferencia entre fundamentación y efectividad, establecida por H. Kelsen, interpreto la diferencia entre las preguntas “¿qué debo hacer?” y, “si hago lo que debo, ¿qué puedo esperar?”. Los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son interpretados como estrategias estéticas pertenecientes a la segunda pregunta. Una redefinición del concepto de felicidad implicaría la necesidad de construir nuevas estrategias, todas ellas claramente diferenciables del mandato moral.
Palabras clave: Postulados, melancolía, felicidad.

ENG “If God is dead, not everything is aloud”. An aesthetic Interpretation of Kant’s Postulates.

Abstract: Starting from the difference between foundation and effectiveness, established by H. Kelsen, I interpret the difference between the questions “what should I do?” and, “If I do what I should, what can I expect?” The postulates of the existence of God and the immortality of the soul are interpreted as aesthetic strategies belonging to the second question. A redefinition of the concept of happiness would imply the need to build new strategies, all of them clearly differentiable from the moral mandate.

Keywords:

Sumario: 1. La moral: entre el “ateísmo” y la política. 2. El problema moral: “¿qué debo hacer?”. 3. Un déficit argumentativo del Canon: la “libertad trascendental”. 4. Crimen y castigo. 5. Melancolía. 6. Dramaturgia. 7. ¿Contradicción? Fundamentación y efectividad. 8. La verosimilitud y sus efectos. 9. Conclusión: distintos públicos, distintas felicidades. Referencias Bibliográficas.

Cómo citar: Parra, L., (2024). “Si Dios ha muerto, no todo está permitido”. Una interpretación estética de los postulados kantianos. *Con-Textos Kantianos*, 19, 103-112. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.93053>

1. La moral: entre el “ateísmo”² y la política

La afirmación que sirve de título a estas reflexiones remite de inmediato a su contraria, atribuida por sus hermanos a Iván Karamazov: “si Dios ha muerto, entonces todo está permitido”. No atribuyo la mía literalmente a

¹ Goethe, *Zahmen Xenien* IX, citado por Sigmund Freud en *Das Unbehagen in der Kultur und andere Schriften*, Zweitausendeins, Frankfurt a.M., 2010, p.543

² Según el *Diccionario del uso del Español* de María Moliner (p.2), el prefijo “a” “indica negación o falta de aquello que expresa la palabra a la cual se une”. En el presente contexto utilizo el prefijo principalmente en el segundo sentido mencionado, es decir

Kant, pero, sin duda, su espíritu es inequívocamente kantiano. De manera menos escandalosa viene a decir lo mismo, por ejemplo, el siguiente pasaje:

“En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de conducirnos, no tenemos por obligatorias acciones porque sean mandamientos de Dios, sino que las consideramos como mandamientos divinos porque estamos internamente obligados a ello” (Kant, *KrV* B 847)

Aunque esta no es una declaración de ateísmo negacionista, resulta claro que, para Kant, el fundamento de la obligatoriedad moral no reside en una voluntad divina. Con independencia de la existencia o inexistencia de Dios, la razón práctica manda. De existir, Dios asumiría como propios tales mandatos por el hecho de ser racionales. De no existir, los seres racionales seguiríamos estando obligados por ellos.

Pero las relaciones posibles entre Kant y Karamazov no se agotan en estas maneras tan distintas de pensar las consecuencias que se derivarían para la moral de un eventual ateísmo. Una de las más célebres creaciones de Iván Karamazov, la “leyenda del Gran Inquisidor”, está llena de inquietantes sugerencias que podrían indicar alguna afinidad. Según el relato, quince siglos después de su primera venida Jesús decide volver a esta tierra, concretamente a la ciudad de Sevilla, después de una quema de herejes. El Gran Inquisidor lo reconoce, lo manda a detener, lo increpa por haber regresado sólo para estorbarle, y sobre todo le echa en cara su anacronismo. Durante su primera venida Jesús habló de libertad, pero quince siglos más tarde ya tendría que estar claro que “nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad” (Dostoyevski, 2002 p. 17). Así, el Inquisidor no duda en calificar de filantrópico³ el secuestro que él y sus seguidores católicos han hecho de la libertad: “ellos les han arrebatado su libertad a las gentes y han procedido así para hacerlas felices” (Dostoyevski, 2002 p. 15).

El humanismo del Inquisidor y sus seguidores consiste pues en liberar a los hombres

“de la gran preocupación y las terribles torturas actuales de la decisión personal y libre (...) Habrá miles de millones de seres felices y cien mil que padecerán, que habrán cargado con la maldición de la ciencia del bien y del mal. Dulcemente morirán aquellos, dulcemente se extinguirán en tu nombre, y más allá de la tumba sólo hallarán la muerte. Pero nosotros [es decir los “cien mil”, LP] guardaremos el secreto y, para su dicha, los embaucaremos con el galardón celestial y eterno” (Dostoyevski, 2002 p.30)

Como le sucede al Inquisidor, también Kant ha reconocido el insoportable peso de la libertad. Y también él ha reconocido la importancia decisiva de la felicidad. Pero a diferencia del Inquisidor, Kant no puede estar de acuerdo con la usurpación de la libertad. Por ello, bajo el concepto de “bien supremo” se afirma la relación causal, es decir necesaria –o “sintética a priori”–, entre elementos heterogéneos: moralidad (que implica la libertad) y felicidad. En lo que se refiere a la existencia de otra vida, el Inquisidor es tajante: no existe, y acaso él y sus secuaces sufran por ello. Es un embauque necesario para la dicha de los muchos, a la que él y los suyos han renunciado. Cómo enfrenta Kant este problema, es decir, el de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el bien supremo, es el objeto de las consideraciones que siguen.

2. El problema moral: “¿qué debo hacer?”

Aquí, como en el campo del conocimiento teórico o en el del gusto, el punto de partida es un hecho lingüístico, y por ende no una invención filosófica: en el mundo cotidiano, explícita o implícitamente, empleamos expresiones que implican la necesidad incondicionada de acciones determinadas, necesidad que condensamos bajo el concepto de “deber”. Lejos de pretender refutar este “hecho”, una primera tarea filosófica, llamada por Kant “analítica”, buscará esclarecerlo, valga decir, determinarlo en su significación más precisa, de modo que el “conocimiento racional moral común” pueda preservarse de las adiciones y tergiversaciones que previsiblemente intentará introducir el “humanismo” (“filosofía moral popular”) del Gran Inquisidor. Pero una vez en posesión de un concepto claro y distinto del “deber”, una segunda tarea de la filosofía práctica, llamada por Kant “deducción”, consistirá en esclarecer el fundamento de la pretensión de la validez incondicionada que tal concepto exhibe. En otras palabras, una cosa es que dentro del esclarecimiento semántico del concepto de deber encontremos su pretensión de ser acatado incondicionalmente por la voluntad, pero otra cosa es ofrecer buenos motivos para que ella se reconozca como necesariamente concernida por dicha pretensión.

La sección segunda del *Canon de la razón pura* resume el primero de los anteriores problemas bajo la pregunta “¿Qué debo hacer?” (*KrV*, B 833). Aunque la respuesta que explícitamente recibe la pregunta en este texto es excesivamente escueta⁴, nos muestra, sin dejar lugar a dudas, que, para la época de redacción del *Canon*, Kant tiene ya una noción clara y distinta de la incondicionalidad del mandato moral⁵.

“falta de aquello que expresa la palabra”. No obstante, en ocasiones como en la cita de Karamazov o en el título de este artículo resulta imposible eludir el primer uso pues la inexistencia se deriva de la muerte.

³ “¿Es que nosotros no amábamos a la Humanidad, al reconocer con tanta humildad su desvalimiento, aligerarla con amor de su carga y absolver su flaca naturaleza hasta del pecado, pero mediante nuestra venia?” (Dostoyevski, 2002 p. 25)

⁴ La justificación ofrecida por Kant para esta parquedad es que, aunque la pregunta es práctica, y como tal puede pertenecer a la razón pura, no es teórico-cognoscitiva sino moral, y por ende no pertenece a una crítica de la razón teórica pura (cfr., *KrV*, B833).

⁵ “Doy por sentado que realmente existen leyes morales que determinan completamente *a priori* (sin consideración a motivos empíricos cambiantes, es decir, a la felicidad) el hacer y dejar de hacer, es decir el uso de la libertad de un ser racional en general; y que esas leyes mandan **absolutamente** (no de manera meramente hipotética, bajo la presuposición de otros fines empíricos)” (*KrV*, B835).

La respuesta kantiana al *qué debo hacer* con prescindencia total de las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma, mereció por parte de Heinrich Heine un agudo comentario: “Kant fue nuestro Robespierre” (Heine, 1978 p. 135). El “Robespierre alemán” habría tomado por asalto, y destruido, nada menos que la Bastilla celestial. De paso, habría dado muerte a Dios. En términos de Kant, todas estas hazañas narradas por Heine se inscribirían en la respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* No obstante, y siguiendo el relato literario, conmovido por el profundo desconsuelo que su criado Lampe experimentara ante el terrible espectáculo, Kant habría decidido resucitar a Dios, y con él la creencia en una vida futura más allá de la muerte. Con esto nos encontraríamos en los terrenos de una pregunta distinta, a saber “*si hago lo que debo, ¿qué me es entonces permitido esperar?*” (KrV, B833). La compasión con el desconsuelo de Lampe en la ficción de Heine, y con todos aquellos que como él desesperarían frente a la inexistencia de dios, es una respuesta posible a esa tercera pregunta que se formula en el Canon de la *Crítica de la razón pura* y cuya respuesta implica una lógica argumentativa distinta a la de la pregunta por el *qué debo hacer*. Dejemos pues por un momento de lado la resurrección que, según Heine, realiza Kant por compasión con Lampe, y permanezcamos un momento más en la pregunta por el *debo puro*.

3. Un déficit argumentativo del Canon: la “libertad trascendental”.

En el Canon (KrV, B826), Kant desglosó en tres objetos el interés especulativo último de la razón en su uso teórico-cognoscitivo, a saber, la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Añade que la pertinencia de estos objetos para la investigación de la naturaleza es “solo muy limitada” y casi que inexistente y que por ende que “su importancia sólo debería incumbir a lo *práctico*” (KrV, B828).

Sin embargo, al desarrollar el asunto de la *libertad* de la voluntad, Kant establece una diferencia entre sus significaciones *trascendental* y *práctica*. La última es identificada con la noción de *libre albedrío*, en virtud del cual los humanos tenemos la posibilidad de obrar según móviles (*Bewegursachen*) que nos representamos racionalmente y que no se nos imponen simplemente a la manera instintiva. Pero, acaso de manera sorpresiva, Kant declara que la pregunta acerca de si esos móviles racionales no están determinados a su vez por otros influjos, resulta irrelevante –¡también!– en el campo práctico. “Es una pregunta meramente especulativa que, en la medida en que nuestro propósito está dirigido al hacer o dejar de hacer, podemos dejar de lado” (KrV, B 831).

Entonces, lo que de hecho Kant ha “dejado de lado como totalmente indiferente” (*ganz gleichgültig bei Seite setzen*) (KrV, B 831), tanto teórica como prácticamente, no es otra cosa que la concepción de *libertad trascendental* por la que se entiende “la independencia de la razón misma (con respecto a su causalidad para empezar una serie de fenómenos) de todas las causas determinantes del mundo de los sentidos” (ibid.). Creo que más que a la contención de las pretensiones cognoscitivas de la razón dentro de los límites de la experiencia, a lo que conduce este dejar de lado a la libertad trascendental es al despojo de la voluntad de la posibilidad de encontrar una buena argumentación para reconocerse como ineludiblemente ligada al mandato moral.

Así pues, pese al que el Canon nos ofrece un esbozo muy plausible del significado de la moralidad, la argumentación presentada acerca de los motivos que *de jure* nos obligarían a aceptarla todavía no se formulan. Esta es la consecuencia de la renuncia a la incorporación del concepto de libertad trascendental en la fundamentación de la moralidad. Pero ya desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el vacío en la legitimación se suple. Como ya lo he expresado, se trataba de un vacío de fundamentación de las pretensiones de la ley moral de ser vinculante para la voluntad. Ello solo se logra mediante el establecimiento de la relación *necesaria* entre el concepto de la moralidad y la autonomía de la voluntad (cfr., *GMS*, 445). En la misma dirección, en la *Crítica de la razón práctica* se califica a la ley moral como el hecho *-factum-* que nos sirve como punto de partida para el descubrimiento de la libertad, y en ese sentido aquella es *ratio cognoscendi* de esta. A su vez, en cuanto fundamento de la autonomía, la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad (cfr., *KprV* A 5 nota y A 53). Pero esta libertad no es otra que la que en el Canon se había dejado de lado: la *trascendental*, pensada como independencia de todo lo empírico y por ende como inicio de una serie causal, “la única que es práctica *a priori*”, y sin la cual “no es posible ninguna ley moral ni ninguna imputación conforme a ella” (*KprV* A 173).

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, una de las últimas obras de Kant, polémica hasta merecerle la censura, se resume con máxima claridad este punto de vista: “La moral, en la medida en que está fundada en el concepto del hombre como un ser libre, pero precisamente por lo mismo también ligado mediante su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima de él para reconocer su deber, ni de otro móvil (*Triebfeder*) que la ley misma para observarlo” (*Religion*, 3)⁶. La obligatoriedad de la moral es entonces por completo independiente de cualquier móvil distinto a la ley, y sólo lo relativo a la determinación pura de la voluntad es competencia de la filosofía práctica. La atención a los efectos que pudieran derivarse de una voluntad así determinada, es decir los resultados, queda por fuera de la competencia de tal filosofía:

“Si la causalidad de la voluntad basta o no para la realidad de los objetos, es algo que se deja a los principios teóricos de la razón como investigación acerca de la posibilidad de los objetos del querer, pues su intuición no constituye ningún momento en la tarea práctica. Aquí sólo se trata de la determinación

⁶ El respeto por la ley moral “en su total pureza debe ser tomado como impulso suficiente por sí mismo de la determinación del arbitrio (*als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür*)” (*Religion*, 46)

de la voluntad y de los fundamentos de determinación de sus máximas como una libertad libre, y no del resultado (*Erfolg*)” (*KpV* A 79; cfr. También A 37).

4. Crimen y castigo

Pero estrechamente ligado a este problema, no obstante que discernible de él, nos encontramos con otro: aunque no pusiéramos en cuestión la legitimidad del mandato moral, precisamos de argumentos que nos hagan plausible su aceptación. Como hemos insinuado, en este campo Kant no estuvo totalmente exento de las malicias filantrópicas del Gran Inquisidor. Así, y como si fuese este último, la razón se ve llevada a prometer recompensas y amenaza con castigos administrados por un dios justiciero y vengador, cuyo brazo ejercerá justicia en el otro mundo, so pena de convertir a la moralidad en una ociosa vacuidad:

“La razón se ve obligada a suponer [a un sabio creador y regidor] junto con la vida en un mundo tal que tenemos que considerar como futuro, o [*de lo contrario*] a considerar las leyes morales como fantasías vacías (*leere Hirngespinnste*) porque, sin esa presuposición, el resultado necesario, que la razón anuda con ellas, tendría que eliminarse. De ahí que cualquiera considere las leyes morales como **mandamientos**, lo que no podrían ser si no conectaran *a priori* con su regla consecuencias proporcionales y conllevaran entonces consigo **promesas y amenazas**. Pero esto tampoco podrían hacerlo si no residieran en un ser necesario como el bien supremo, que es el único que puede hacer posible una unidad conforme a fines tal” (*KrV*, 839; cursivas mías)⁷

Algunas reflexiones adicionales intentan apuntalar la eventual fragilidad de las anteriores conclusiones. Así, Kant nos pide imaginar una especie pascaliana de hombre amoral que fuera completamente indiferente frente a las leyes morales. No obstante, frente a la existencia de Dios y de la vida futura, pese a que no pudiera demostrarlas, un mínimo de prudencia le aconsejaría no negarlas, pues, ¿y si pese a todo, existieran? Quedaría entonces en pie una suerte de amenaza, una “*fe negativa*” (*KrV*, B 858), en virtud de la cual si bien no obraría moralmente, no obstante reprimiría las malas disposiciones.

La anterior es, a mi juicio, una de las muchas respuestas posibles a la pregunta por lo que puedo esperar si hago o no lo que debo. Pero es muy iluminadora acerca de la atención que tendríamos que dedicar a las especificidades culturales del “público” sobre el que recae el mandato moral. En el texto kantiano hay por lo menos otra respuesta, acaso menos ruda y que ciertamente haría plausibles, sin la corrosiva ironía de Heine, la tesis de la filantropía kantiana con su excriado Lampe.

5. Melancolía

La introducción decidida del concepto de libertad trascendental permitió a la reflexión filosófica solucionar el problema de la vinculación necesaria de la ley moral con la voluntad. Persiste no obstante el problema de cómo implantar el reconocimiento de esa ley. Hemos visto que un camino posible fue el recurso a las promesas y amenazas que presuponen la existencia de dios y de la vida futura. Y si esta vía, tan querida para el Gran Inquisidor, puede abandonarse, el vacío de implantación reaparece al punto de que, por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica* leemos que, si el bien supremo fuera imposible, dado que está inseparablemente unido con la ley moral, su inexistencia acarrearía, ni más ni menos que la falsedad de esta ley⁸.

Que la eventual *imposibilidad* (*Unmöglichkeit*) de una consecuencia que supuestamente tendría que derivarse de manera necesaria del cumplimiento de la ley moral conlleve la *falsedad* (*Falschheit*) no pone en cuestión la fundamentación de esta última: es claro que la legitimidad constrictiva de la ley moral no depende de sus efectos. Y aunque la felicidad pueda ser objeto ineludible de preocupación humana, su vinculación necesaria con la moralidad no pasa de ser un deseo. De esta manera, hablar de una “falsedad” de la ley moral alude en realidad a la urgencia de una estrategia argumentativa que resuelva las exigencias de la efectividad. Y es que tras la noción del bien supremo como fin, lo que está en juego es el crucial asunto del sentido de la existencia humana. Esa es la angustia de Lampe narrada por la ficción de Heine, y sin una respuesta satisfactoria a esta cuestión, aun sin cuestionar la fundamentación de la ley moral, terminaríamos por dejarla de lado.

Una extensa digresión sobre Spinoza contenida en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (B 427-429) resulta esclarecedora de lo que realmente está en juego. Allí se nos habla de un “hombre recto” (*rechtschaffener Mann*) como Spinoza, que no obstante está “firmemente persuadido” (*fest überredet*) de que ni Dios ni la vida futura existen. Con su argumentación, Kant no pretende reemplazar unas opiniones, que como tales pertenecen al ámbito de la *persuasión*, por otras opiniones. Pero tampoco puede oponerles conocimientos que generarían legítimamente un estado no ya de simple *persuasión* sino de *convicción*: no puede pretender reemplazar opinión por verdad. Como se pretende demostrar a lo largo de esta exposición, la concesión que Kant desea obtener del espinosista se emparenta más bien con las exigencias que un crítico clasicista

⁷ Véase también B 841: “De manera que sin un Dios y sin un mundo que esperamos, aunque por ahora no nos sea visible, las magníficas ideas de la moralidad son por cierto objetos de aplauso y admiración, *pero no móviles del propósito y de la ejecución.*” (cursivas mías)

⁸ “Ahora bien, dado que el fomento del bien supremo, que contiene esta conexión en su concepto, es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad, y está unido inseparablemente con la ley moral, entonces la imposibilidad del primero también debe demostrar la falsedad (*Falschheit*) de la segunda. Así pues, si el supremo bien según reglas prácticas es imposible, así también la ley moral, que ordena fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vacíos y fantasiosos, y por consiguiente falsa en sí” (*KpV* A 205)

plantea al poeta dramático. Aunque por motivos distintos a las limitaciones epistemológicas del moralista, tampoco el dramaturgo ha de buscar la verdad, que con mucha frecuencia resultaría contraproducente para los fines estéticos perseguidos. Pero esto no significa licencia para el desenfreno imaginativo en que podría caer, gracias a la liberación de la verdad, y que también terminaría por arruinar los efectos buscados en el espectador. Los críticos llamaron entonces *verosímil* al tipo de asentimiento que esperaban de su público.

En cuanto a Kant, no es legitimidad para la ley moral lo que busca. De lo que se trata es de construir un drama que remedie los resultados motivacionales deficitarios de una ley moral que no obstante se acata incondicionalmente. Lo que Kant pide de Spinoza es asumir (*annehmen*) “al menos como no contradictoria (*wenigstens nicht widersprechend*) en sentido práctico” (B 427-429), la posibilidad de hacerse a un concepto del fin moralmente prescrito que, a su vez, exigiría para su realización de la existencia de Dios y de la vida futura. En palabras del canon neoclásico, que Spinoza reconozca, no como verdadera, sino como verosímil, la existencia de estos objetos, y ello por mor de los efectos –estéticos– que un eventual reconocimiento –o, también, desconocimiento– que ella acarrearía, primero sobre el ánimo y luego sobre las decisiones en el actuar del “público espectador”.

Es importante insistir en que la privación a que conduciría la negación de la existencia de Dios y de la vida futura no llega a afectar la consistencia de la ley moral: al fin y al cabo, Spinoza ya es un hombre recto. Lo que dichas negaciones afectan es la posibilidad de un fin llamado también *bien supremo*. Pero en el pasaje que estoy comentando resulta muy esclarecedora la descripción de este bien supremo. Aquí no encontramos más amenazas de castigo, ni recompensas por el buen comportamiento, ni jueces supremos que imparten justicia. Quizás estamos frente a un “público” distinto, con necesidades distintas. Kant alude al hecho de que, en la vida que vivimos, de la naturaleza sólo podemos esperar coincidencias meramente casuales con los fines que reconocemos como moralmente obligatorios; en cambio, lo que sí solemos experimentar es la no coincidencia. Pero las consecuencias de este desajuste pueden describirse en términos aún más vívidos: por regla general, sabemos que de los otros no hemos de esperar más que engaño, violencia y envidia. Y ese “estado natural de guerra” se impondría como el único posible si el bien supremo se supusiera como de imposible realización. Y por si fuera poco con lo anterior, el hombre virtuoso también tendría que enfrentar la inminencia, acaso más dramática, de un sinsentido que invadiría la existencia humana con sus notas más dolorosas: las desgracias de las carencias, de las enfermedades, de una muerte que usualmente calificamos de extemporánea, afectarían con su terrible inutilidad a virtuosos y no virtuosos. Y entonces se hace patente lo que la posibilidad del bien supremo reduce al menos al estado de latencia: el “abismo del caos sin fin de la materia” del que hemos sido extraídos. Ante la ausencia del bien supremo, la amenaza de una melancolía universal se cerniría, inexorable, sobre la naturaleza humana⁹.

Una representación icónica extremadamente sutil de esta melancolía es la pintura de Alberto Durero que lleva por título “*Cristo como el varón de dolores*”. Aunque las huellas del sufrimiento físico son patentes, su presencia en el retrato obedece más bien a requisitos del reconocimiento iconográfico y no parece que este tipo de torturas sea la causa del dolor que se expresa en el rostro del Cristo. Su mirada objetiva, no quejumbrosa pero desencantada, interpela al espectador y le denuncia el sinsentido de todo sufrimiento. El evangelista da testimonio del grito desesperado de Jesús: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mateo 27,46). Pero después de la desesperación narrada por Mateo, vino la decepción, esta vez narrada por Durero. Sentimientos similares suscitan algunos pasajes de la sinfonía *Resurrección* de Gustav Mahler. De la profunda angustia de la condición humana surge ese lamento desgarrado que en “*Luz originaria*” nos abruma: “El hombre se encuentra en la más grande necesidad. El hombre se encuentra en el tormento más grande. Mejor quisiera estar en el cielo”.

Frente al espinosista, Kant no podría demostrar la existencia de Dios y de la vida futura, y tampoco lo pretende puesto que lo que está en juego no es una necesidad teórica sino existencial que ha de ser confrontada por otros medios. Que “al menos” (*wenigstens*) se acepte que tanto el bien supremo como las condiciones que lo harían realizable son posibles y no contradictorios es algo que otorgaría al sujeto que juzga algo más que simple persuasión. Frente a la urgencia máxima de lo que está en juego, aceptar la mera posibilidad, es decir, la no contradicción, hará plausible aceptar cuanto sea necesario para producir el *efecto anímico subjetivo* de la confianza que hace soportable la vida: que el sentimiento insoportablemente amenazante del caos retroceda al menos a la latencia. En la sinfonía de Mahler, después del muy conmovedor lamento antes mencionado, también irrumpe, sin argumentación alguna, pero con no menos fuerza, la afirmación del equivalente a los postulados kantianos: “Y entonces llegué a un camino amplio, y entonces vino un angelito y quería desviarme. ¡Oh, no! No me dejé desviar. ¡Soy de Dios y quiero retornar a Dios! El Dios amado, el Dios amado me dará una lucecita que me iluminará hasta la dichosa vida eterna.”

6. Dramaturgia

El problema central de las presentes reflexiones es pues el del estatuto epistemológico de las proposiciones que afirman la existencia del bien supremo y la de sus condiciones de posibilidad, es decir, de Dios y de la vida futura. Nunca debería olvidarse que, como quiera que se entienda tal existencia, esta no ha de confundirse con la existencia propia de los objetos de experiencia posible.

Para el asunto que nos ocupa propongo atender particularmente a un denso y extraño pasaje del ya temprano Canon de la Razón Pura.

⁹ La asociación con la melancolía me la ha sugerido el bello libro de Roger Bartra *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, de manera particular el primer ensayo, referido a Kant.

“Pero puesto que dirigimos nuestra atención a un objeto que es extraño (*fremd*) para la filosofía trascendental, se necesita cautela para no desenfundarse [*aufzuschweifen*] en episodios [*Episoden*] y lesionar la unidad del sistema; por otra parte, también [se necesita cautela, LP] para que no falte la distinción o convicción [*Deutlichkeit oder Überzeugung*] si uno dice demasiado poco de su nueva materia. Espero cumplir con ambas [exigencias, LP] en la medida en que permanezca tan cerca como posible de lo trascendental y dejo completamente de lado lo que aquí pudiera ser psicológico, es decir, empírico” (*KrV B 829*)¹⁰

Los postulados de la existencia de dios y de la vida futura como condiciones de posibilidad del bien supremo constituyen el “objeto extraño” a una filosofía que no obstante debe producir afirmaciones sobre él: de ahí la cautela (*Behutsamkeit*) estilística con la que debe proceder este “dramaturgo” *sui generis*. Puede afirmarse que este territorio es nuevo, aunque sólo para esa filosofía, la trascendental. La religión revelada e histórica, implícitamente aludida por Kant, ya se había ocupado de él, y su género literario expositivo fueron los múltiples “episodios” narrados. Si se quisiera una comparación con los géneros clásicos, sin lugar a dudas que la tragicomedia literaria podría hermanarse con esa religión específica. En virtud de su enorme fuerza *persuasiva* ambas suelen ganarse fácilmente el aplauso del público, particularmente del iletrado.

De esa fuerza y riqueza plásticas –Baumgarten las llamaría “claridad confusa” por oposición a la “claridad y distinción” propias del discurso racional– se deriva su función propedéutica en los inicios de la formación moral de los pueblos, si bien se trata de una fase transitoria que debería ser dejada atrás, so pena de incurrir en las incoherencias que, –en términos nuevamente neoclásicos estetizantes de Kant– “lesionan la unidad del sistema”, al mezclar lo esencial con lo accidental, o al incurrir en contradicciones. Bien podría la preceptiva estética neoclásica acusar al texto bíblico de una violación de los principios de la *verosimilitud*¹¹.

Para el público espectador inculco no siempre resultó evidente la diferencia entre *verdad* y *verosimilitud*, y en consecuencia interpretaron lo que veían en el escenario confundiendo con el orden real. Incluso en nuestros días, por causa de esta confusión, en ocasiones el público puede llegar a agredir a los actores, o a destruir las instalaciones. Para el caso de la religión, pese a la iconoclasia bíblica, la fuerza dramática de los episodios narrados suple los déficits argumentativos icónicos. Por lo demás, la religión revelada, que por fuerza ha de ser histórica, tiene la limitación de una validez restringida al grupo específico que fue objeto de esta.

Frente a esta narración rica en episodios, milagros y misterios que se entrecruzan y en ocasiones se contradicen, el riesgo del nuevo género literario pretendido por Kant es su eventual aridez; podría decir “demasiado poco de su nueva materia”. Y en efecto, la religión racional kantiana se reduce a apenas tres abstractos postulados! Pero entonces, al menos, que “no le falten claridad o convicción”. La fuerza de la *persuasión*, rica en “efectos psicológicos, es decir, empíricos”, sería reemplazada por una trama dramática que se mantiene “tan cerca como posible de lo trascendental” y que, en consecuencia, no carecerá de “claridad o convicción”, y previsiblemente habrá de tener mayor “cobertura”. Al fin y al cabo, Dios y la vida futura nunca nos serán objetos de experiencia posible: el dios de los postulados no es un dios personal y acaso no diste mucho del abstracto *Ser supremo* de la Ilustración francesa.

7. ¿Contradicción? Fundamentación y efectividad

Hemos visto que lo que queda por fuera de la “tarea práctica” puede ser entonces la amenaza de castigo y la promesa de recompensa en la vida futura, pero también esa otra versión del bien supremo que, junto con la afirmación de sus condiciones de posibilidad, nos permite conjurar el riesgo de la melancolía. No obstante, desatender la consideración acerca del “resultado” de la acción moral nos conduciría al riesgo de que la moralidad sea una bella quimera sin efectos sobre la voluntad. De ahí que junto con la argumentación en pro de la radical independencia de la moralidad con respecto a sus efectos, se entremezcle esa otra línea, que en un principio podría aparecer como contradictoria¹² por cuanto que su preocupación es, precisamente, establecer una vinculación necesaria de tipo causal entre la ley moral y el efecto del bien supremo.

Esta aparente contradicción puede resolverse si recurrimos a la distinción que muchos años más tarde explicitaría Hans Kelsen en su *Teoría pura del derecho 2017*, a propósito de la validez de las normas jurídicas. Así, un aspecto de la *validez* (*Geltung*) de la norma jurídica sería su *fundamento* (*Grund der Geltung*), pero otro muy distinto sería el de su *efectividad* (al respecto Kelsen usa dos términos *Effektivität* y *Wirksamkeit*; cfr., Kelsen 2017 p. 377). La validez de la norma –el *por qué* haya de ser acatada (Kelsen 2017 384)– se demuestra cuando se la puede deducir de la norma fundante básica del sistema jurídico. Pero además de que esté

¹⁰ A la manera de un crítico literario de la época redactando una Poética que establece pautas para la escritura según el género literario de que se trate y para no perder *verosimilitud*, Kant se preocupa por formular claramente los requisitos técnicos exigidos para un nuevo género discursivo que se ocupará de estos difíciles –“extraños”– objetos. Cómo no pensar en un Boileau en Francia, o en un Gottsched, en Alemania con sus prevenciones contra el género de la tragicomedia. Allí se entremezclaba la seriedad propia de la tragedia con el ridículo de la comedia, con lo que acaso se divertía a la plebe, pero con detrimento de la sobria seriedad de los ideales encarnados por el héroe trágico.

¹¹ Básicamente se trata del principio de las tres unidades: de tiempo, espacio y acción, además de la condena de la tragicomedia.

¹² Valgan como ejemplo de esta distinción, pese a su postulada imbricación, estas dos afirmaciones: “Pero las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son condiciones de la ley moral, sino solo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley” (*KprV A 5s*). “Pero es evidente (*es versteht sich aber von selbst*) que, si en el concepto del sumo bien ya está incluida la ley moral como condición suprema, entonces el sumo bien no sería un mero objeto, sino que también su concepto y la representación de su posible existencia mediante nuestra razón práctica serían al mismo tiempo el fundamento de determinación de la voluntad pura” (*KprV A 197*)

fundada, la validez de la norma requiere de la condición adicional y distinta de su *efectividad*, es decir que la norma, pueda, por así decirlo, aclimatarse y sea realmente aceptada, practicada y por ende eficaz. De no cumplirse con este segundo requisito, la norma terminará por desaparecer no obstante lo bien fundada que esté¹³. Acaso venga a decir diga lo mismo una muy expresiva sentencia del siglo XIX hispanoamericano que decía de las disposiciones monárquicas que “se acatan pero no se cumplen”. Y a la misma distinción podría estarse refiriendo el dictum evangélico según el cual “el espíritu está pronto, pero la carne es débil” (Mateo 26, 41): los argumentos que mueven al espíritu no son los mismos que mueven a la carne.

Aplicada al caso que nos ocupa, la distinción kelseniana diría que la moralidad requiere para justificar su pretensión de validez incondicional de su *fundamentación* en la autonomía, con prescindencia de los postulados. En lo que se refiere a la *efectividad* moral, una estrategia posible, acaso dirigida a un público inculto, fue la de la construcción del relato de amenaza de castigo frente al crimen y recompensa para el obrar virtuoso. Con idéntica lógica, aunque con un contenido distinto, otra estrategia consiste en postular el bien supremo y sus condiciones de posibilidad para conjurar la amenaza de la melancolía. Sucede que la felicidad es vista como el principal, si es que no único, obstáculo para la moralidad. Pero la moralidad sería *válida* si además de estar fundada, se muestra como efectiva, lo que implica lograr presentarla como causa de la felicidad. Y para lograr este objetivo resulta indispensable presentar con el máximo de plausibilidad posible la existencia de las condiciones de posibilidad de tal conjunción.

8. La verosimilitud y sus efectos

Las concesiones “mínimas” que Kant quiere obtener del espinosista –el reconocimiento de la posibilidad y de la no contradicción de las nociones de bien supremo, Dios y la vida futura– son en realidad, más que un mínimo epistemológico, un redireccionamiento de los esfuerzos argumentativos. Se trata de un mínimo lógico, sin el cual su efecto estético sobre el espectador –la posibilidad– quedaría en entredicho. Muy similar a la preceptiva estética neoclásica del crítico literario Gottsched (1700-1766). Refiriéndose a “lo maravilloso en el arte poético”, este exigía de los poetas que no obstante que maravilloso, el poema tenía que ser creíble y que “finalmente no resultara ni imposible (*unmöglich*), ni absurdo (*widersinnlich*)” (Gottsched, 1986 p.129)

Así pues, los “mínimos” lógicos –el reconocimiento de la posibilidad o no contradicción que Kant quiere obtener del espinosista– se corresponden plenamente con las exigencias máximas que la estética neoclásica plantea a los dramaturgos. Como ya se ha dicho, ninguno piensa en la “verdad” de sus objetos, no sólo porque esta sea inalcanzable en este ámbito, sino, además, porque de lo que se trata es de garantizar su “verosimilitud” (*Wahrscheinlichkeit*). Y leídas desde esta perspectiva, las consideraciones kantianas acerca de ese tipo de “tener por verdad” (*Fürwahrhalten*) llamado “fe racional” o “postulado” o “creencia” no son otra cosa que una traducción a los términos de la filosofía crítico-trascendental de los principios de la poética neoclásica.

En efecto, en el grado inferior del tener por verdad nos encontramos con el *opinar* (*Meinen*) que pese a ser insuficiente tanto objetiva como subjetivamente, puede dar lugar a la persuasión, cuyas pretensiones parecen no resistir la prueba de una apuesta (*Wetten*) arriesgada (cfr., *KrV* B852). En el otro extremo de las posibilidades está el *saber* (*Wissen*), definido como un tener por verdad “suficiente tanto subjetiva como objetivamente” (*KrV* B850). Las proposiciones científicas, pero también los principios fundamentales de la moralidad (que no el bien supremo, ni Dios, ni la vida futura), pertenecen a este nivel.

Un tercer tipo de tener por verdad, al que Kant llama *creer* (*Glauben*), es “sólo subjetivamente suficiente, y tenido a la vez por objetivamente insuficiente” (ibid.). Frente a la mera persuasión de la opinión, en el creer pretendo tener una suficiencia subjetiva mayor caracterizada con una curiosa categoría: no se trata de una “convicción” a secas, es decir, para cualquiera, como se esperaría de los procesos lógico-demostrativos. Aquí es una “convicción (para mí mismo)” (*Überzeugung für mich selbst*) (*KrV* B 850)¹⁴. Así pues, los postulados son afirmaciones sobre la existencia de Dios y de la vida futura que superan la contingencia de la mera opinión, sin que no obstante lleguen a pretender, y ni siquiera a echar de menos, la fuerza vinculante del saber, a diferencia de lo que sucedió en todos los esfuerzos filosóficos clásicos por “demostrar” la existencia de Dios. Los postulados prácticos kantianos se orientan, pero a la manera de la verosimilitud del teatro, a “convencer” al espectador, porque sólo así se logra el efecto buscado por el drama: que la esperanza que invade al ánimo cuando se representa como posible al sumo bien sustituya a la peligrosa e insoportable melancolía que se apodera de él cuando niega su posibilidad.

La afinidad entre los postulados prácticos y los juicios estéticos nos permite afirmar que aquellos son una especie más de estos, al lado de los juicios sobre lo agradable, o sobre lo bello, o sobre lo sublime. Dice Kant:

“Pero ya he mencionado que un juicio estético sería único en su especie, y que en absoluto proporcionaría ningún conocimiento (ni siquiera uno confuso) del objeto, el cual sólo se da mediante un juicio lógico. Pero, por el contrario, aquel refiere la representación mediante la cual es dado un objeto únicamente al sujeto, sin que deje notar nada acerca de la constitución del objeto, sino solo la forma conforme a fin en la determinación de las fuerzas representacionales que se ocupan de aquel.” (*KU* B 47)

¹³ “Las normas de un orden jurídico positivo valen *porque* (*weil*) la norma fundamental configuradora de su producción es presu- puesta como válida, y no porque sean efectivas. Pero valen solo *cuando* (*wenn*), lo que significa sólo en tanto que ese orden jurí- dico es efectivo” (Kelsen 2017 384).

¹⁴ Y uno estaría tentado a preguntarse si la diferencia entre el tener por verdad de la “firme persuasión” del espinosismo ateo y el tener por verdad de la “convicción (para mí mismo)” del creyente es realmente muy grande. Sólo atendiendo a las consecuencias que se derivan, es decir, a sus efectos estéticos, es posible percibir sus diferencias.

En estricta correspondencia con el juicio estético, el postulado práctico “Dios existe” mal podría estar afirmando ni la existencia ni las propiedades de un objeto que no es de la experiencia posible. Pero no por ello es un juicio de alcances limitados. Así como Homero no pretendía estar narrando la historia real de Aquiles, tampoco la proposición “Dios existe”, en cuanto postulado, tiene las pretensiones de un juicio lógico de conocimiento. El postulado nunca se propuso ofrecer un conocimiento “claro y distinto” de Dios, y ni siquiera, parafraseando a un Kant que recurre a la terminología de Leibnitz y de Baumgarten, un conocimiento “confuso” (*verworren*). Por paradójico que resulte, a la manera de los juicios estéticos, el postulado que afirma la existencia de Dios no refiere la representación del objeto que menciona a ese objeto para decir algo acerca de su existencia y constitución. Tal como sucede en los juicios estéticos, lo que importa en los postulados son los efectos, placenteros o displacenteros, de la representación del objeto en las fuerzas representacionales del sujeto.

El objeto teatral que esta peculiar dramaturgia práctica ha de “construir” parte de un diagnóstico de la condición humana en virtud del cual ésta fracasa indefectiblemente en sus ansias de lograr una síntesis causal entre la moralidad y la felicidad, a la que llama bien supremo. Ese terrible vacío que tan perturbadoramente experimentaran Durero o Mahler amenaza con conducirnos a la negación total acaso no sólo de la moralidad sino de la existencia misma, de no mediar una “catarsis” suficientemente poderosa. Así, esta dramaturgia construye otra vida de modo que el destino humano no quede sometido a la abrupta y frustrante interrupción de la muerte; pero también construye la idea de un Gran Arquitecto, Dios, quien, con sus arcanos diseños, habría previsto no solo la compatibilidad sino la relación causal, es decir sintética y necesaria, entre dos legalidades tan heterogéneas como lo son las de la moralidad y la libertad.

El carácter “estético” de la representación del bien supremo –y subsidiariamente la de sus condiciones de posibilidad, es decir, la de los postulados– reside en el placer que ellas han de suscitar en quien las dé por estéticamente verdaderas, valga decir, por “verosímiles”. Es preciso reiterar que los fundamentos para este “tener por verdadero” no son teóricos, a la manera que pretende, por ejemplo, de una prueba ontológica, o cosmológica de la existencia de Dios. Los motivos son “estéticos”: si el bien supremo es absolutamente inalcanzable, la vida resulta sencillamente insoportable. Por el contrario, tener por verdadero el objeto representado bajo el concepto de bien supremo, junto con sus condiciones de posibilidad, es causa de un placer que aquí aparece como esperanza.

9. Conclusión: distintos públicos, distintas felicidades

Para finalizar esta lectura del texto kantiano, hemos de preguntarnos por la necesidad del vínculo planteado como necesario entre moralidad y bien supremo. Aunque en ocasiones Kant parece afirmar que este se deriva de la moral, quizá sea un recóndito pie de página de la *Religion* el que nos ofrezca más claridad acerca del carácter de tal “necesidad”. Allí, el fundamento del vínculo no se encuentra en la moralidad sino en las *limitaciones humanas*: “una de las limitaciones inevitables del hombre (*unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen*) y de su facultad racional práctica (tal vez también de todos los otros seres del mundo) es buscar en todas las acciones el resultado de las mismas” (*Religion*, 7). Según esta formulación, la preocupación por las consecuencias del actuar moral tiene un fundamento inequívocamente extra-moral como lo es la debilidad humana. Pero tras esta debilidad específica podemos suponer que lo que está en juego no es sólo un asunto de curiosidad –¿qué resultará de una acción moral?–, sino algo más esencial que expresa la exigencia de *efectividad*, planteada por Kelsen: ¿tiene alguna solución el insoportable desajuste de la naturaleza humana configurado por la disonancia entre moralidad y felicidad? He pretendido mostrar que hay varias respuestas posibles, pero si al menos una de ellas no resulta satisfactoria, por más “fundada” que esté la ley moral, no sería “válida”. De manera inversa, por atractivos que resulten las respuestas a la demanda de efectividad, si transgreden los límites impuestos por la moralidad, tampoco son aceptables.

Sin lugar a duda, la tercera pregunta del Canon de la razón pura –“y ahora si hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar?” (*KrV* B833)– pertenece al campo de la *efectividad*. A renglón seguido se nos dice que “todo esperar acaba en (*gehét auf*) la felicidad”, siendo un asunto de la mayor importancia el de qué hayamos de entender por felicidad. En el mismo Canon se la ha definido en los siguientes términos: “La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive* de la multiplicidad de las mismas, como *intensive* del grado y también *protensive* según la duración).” (*KrV* B 834)

A poco que se piense en ella, resultará evidente que, teniendo en mente una concepción como esta, será absolutamente imposible para cualquier ser humano alcanzar la felicidad durante su existencia terrenal. Bien podremos llamarla entonces “felicidad extramundana”, pues es en otro mundo en el que esta habría de lograrse. De la misma manera habrá que plantear la existencia del Gran Arquitecto que haga posible la relación armónica entre factores tan heterogéneos y hasta excluyentes como moral y felicidad, sin que pretendamos adentrarnos en el inaccesible terreno de cómo habría de ser ello posible.

No obstante, tampoco bajo estos supuestos resulta tan plausible esta definición. En efecto, ya en vida de Kant se le objetaba que, si muchas inclinaciones han de tener su origen en la naturaleza sensible humana, presumiblemente todas ellas habrán desaparecido en la vida inmortal del alma. Pero entonces resulta imposible no suscribir la extrañeza de Epicuro: “Yo no sabría qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, suprimo los de la sexualidad y suprimo los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista” (Epicuro, 2002, p. 165). Adicionalmente, y pese al desdén de Kant en sus respuestas a la objeción, la radicalidad de la definición de felicidad que he llamado “extramundana” no permitirá excepciones, ni siquiera las de aquellas inclinaciones que abiertamente contradicen la moralidad. Difícilmente habrá inteligencia que diseñe mundos donde concuerden.

Ahora bien, tras esa felicidad extramundana fácilmente podemos descubrir la presencia de una voluntad –de un “público”– incontinentemente reprimida, hedonista, que, más que aceptada como pauta, debería ser educada y, por así decirlo, “tratada”. Desde la propia doctrina kantiana al menos dos conceptos apuntan hacia una concepción alternativa de lo que bien podríamos llamar “felicidad intramundana”.

El primero de ellos es el de prudencia, y tiene una connotación preventiva. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres 1965* y refiriéndose a los imperativos hipotéticos asertóricos, es decir a los que deben guiar racionalmente nuestra búsqueda de la felicidad intramundana, Kant establece una diferencia entre *astucia (Schlaugigkeit)* (GMS 402), también llamada *prudencia mundana (Weltklugheit)* (GMS 416), y *prudencia privada (Privatklugheit)*, que concibe como la prudencia propiamente dicha. El “prudente mundano” o “astuto” puede ser descrito como una especie de incontinente que posee la habilidad de influir sobre otros “para usarlos para sus propios propósitos” GMS 416 Este embaucador peca de ingenuo porque suele suceder que sus trapisondas serán descubiertas y entonces habrá perdido la confianza de los afectados. A menudo, esta pérdida acarrea consecuencias funestas mucho mayores que los beneficios logrados¹⁵. Pero, además, y si sus artimañas resultaran exitosas, es muy de dudar que con ello él mismo alcanzara para sí una vida lograda. A diferencia del comportamiento astuto y pícaro (*verschlagen*), el prudente es capaz de unir todos los propósitos, tanto de los otros como los propios, “para su propio provecho duradero”.

El terreno en que nos movemos es ciertamente movidizo: “es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, a pesar de que todo hombre quiere alcanzarla, no puede sin embargo decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué es lo que en realidad quiere y desea” (GMS 418). Estamos pues ante situaciones reales, con intereses encontrados, con inclinaciones muchas veces excluyentes, y, a menudo, sin saber qué es lo que en realidad deseamos.

Pero quizás la primera enseñanza de esta “prudencia privada” sea que, con miras a obtener la felicidad alcanzable, que aquí hemos denominado felicidad intramundana, es preciso abandonar la definición del Canon: no deberíamos ni andar tras, ni aspirar a “un todo absoluto”, de inclinaciones satisfechas *extensive*, *intensive* y *protensive*; solo del abandono de esta expectativa obtendríamos ya un alivio con seguridad que no despreciable. Pero bajo el supuesto de esta reorientación, la reflexión tiene frente a sí una complejísima tarea: continuamente elaborará, ajustará y desechará esbozos; sacrificará inclinaciones cuya satisfacción resultaría en exceso costosa; buscará estados armónicos, y por ello reconocerá la existencia de caprichos pueriles e innecesarios que más valdría abandonar. Atenderá intereses ajenos con la convicción de que ignorarlos puede resultarle contraproducente. Todo esto forma parte de las exigencias para obtener el “propio provecho duradero”. Todo esto configura una prudencia indiscernible de una felicidad que nunca se confunde con el hedonismo pueril subyacente a la definición del Canon.

La exigencia de la prudencia privada intramundana como deber moral¹⁶ es justificada de manera relativamente escueta: las necesidades no satisfechas, o inadecuadamente atendidas, pueden volverse gran tentación de infringir los deberes. Pero ese carácter preventivo no debería hacernos perder de vista que estamos ante un proyecto distinto de vinculación entre moral y felicidad, que solo resulta viable gracias a la redefinición prudencial del concepto de felicidad, ahora intramundana concebida.

El segundo concepto sobre el que quiero llamar la atención en lo que se refiere a la construcción de una noción intramundana de felicidad compatible con la moralidad tiene un carácter decididamente propositivo: la felicidad intramundana se puede vincular con la moralidad cuando se la concibe como el “deber del hombre para consigo mismo” (*Pflicht des Menschen gegen sich selbst*) consistente en “el cultivo (*cultura*) de sus disposiciones naturales (espirituales, anímicas y corporales) como medio para todo tipo de fines posibles” (MS 444). Pero frente al equívoco posible de una interpretación utilitarista de este deber, Kant se apresura a afirmar que, bajo esta perspectiva, no se trata de las ventajas que pueda proporcionar la cultura de las propias facultades para todos los fines posibles. Se trata de que “es deber del hombre frente a sí mismo ser un miembro provechoso para el mundo, porque esto también forma parte del valor de la humanidad en su propia persona, que entonces él no debe degradar” (MS 446).

Si quisiéramos traducir en términos rotundamente mundanos en qué consiste este deber, Kant nos da la clave con una interesante observación acerca de la importancia de la *profesión*. Quizás para evitar la red semántica luterano-calvinista que acompaña al concepto, Kant no emplea el término de *Beruf*, en el que la profesión se confunde con el de vocación y con el de predestinación. En cambio, nos habla del “placer por una determinada forma de vida” (*in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart*) (MS 445), que puede ser la del artesano, o la del comerciante, o la del erudito, y de la necesidad de reflexión acerca de las capacidades necesarias para cada una de ellas.

Se insinúa entonces un tipo de relación viable entre moralidad y felicidad que, con la condición de redefinir la noción de felicidad, no tendría necesidad de recurrir ni a la noción de bien supremo, ni a la de sus condiciones de posibilidad. Esta felicidad sería compatible con la moralidad, pero además, alcanzable en una vida cotidiana cuidadosamente vivida. Con todo, la posibilidad dramática neoclásica queda abierta para quien a bien lo tenga.

¹⁵ Un buen ejemplo de esta diferencia, en el campo de la política internacional del siglo pasado, es el juicio de J.M. Keynes, quien al referirse a las perspectivas que se abrían para Europa después de la firma del Tratado de Versalles, exclusivamente influido por los intereses de Francia y la Gran Bretaña, afirmaba que habría mucho mejores si “se hubiera reñido en términos de prudente generosidad y no de estúpida avaricia” (Keynes, 1987 p.96). Como se sabe, el Tratado fue en realidad la antesala de la Segunda Guerra. Al respecto véase también el brillante relato de Éric Vuillard *El orden del día*.

¹⁶ “Asegurar la propia felicidad es deber (al menos indirecto)” (GMS A 399).

A diferencia de los antiguos, sean estos estoicos o epicúreos, Kant afirma la radical heterogeneidad entre los conceptos de moralidad y felicidad. Los primeros afirmarían que la felicidad está *analíticamente* contenida en la moralidad, valga decir que ser moral equivale a ser feliz, mientras que los segundos pensarían que la moralidad está analíticamente contenida en la felicidad (cfr. *KpV* A 200). Con todo, tal heterogeneidad no significa su mutua indiferencia. Y pese a que la felicidad por fuerza tenga que ser históricamente definida, ha de ser evaluada desde la pauta universal de la moral. Queda pues abierta la vía para una interrelación más positiva entre la moralidad kantiana y los planteamientos que acerca de la felicidad pudiera tener, por ejemplo, Epicuro.

En su librito *Historias del señor Keuner* 2016, Bertolt Brecht ha escrito un pequeño relato, *La pregunta de si hay un dios*, con el que quiero terminar este boceto hermenéutico. Dice así:

“Alguien le preguntó al señor Keuner si existe un Dios. El señor Keuner dijo: “te aconsejo reflexionar si tu comportamiento cambiaría según fuera la respuesta a esa pregunta. Si no cambiara, entonces podemos abandonar la pregunta. Si cambiara, entonces al menos todavía podría ayudarte diciéndote que tú ya te has decidido: tú necesitas un Dios.” (Brecht, 2016 p.20)

Referencias Bibliográficas

- Bartra, R. (2018). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. FCE, México
- Brecht, B. (2016). *Geschichten vom Herrn Keuner*. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Dostoyevski, F. (2002) *El gran Inquisidor*. Fragmento de *Los hermanos Karamazov*, Parte II, Libro V, Capítulo V. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, *Señal que cabalgamos*, # 10.
- Epicuro (2002). Traducción de textos por C. García Gual, Alianza Editorial.
- Gottsched, J. (1986) *Schriften zur Literatur*, Reklam Verlag, Stuttgart
- Heine, H. (1978) *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Bd. 11, Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Kant, I. (2016). *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), Reclam Verlag, Stuttgart. Se cita como *KrV*
- Kant, I. (2003). *Kritik der praktischen Vernunft* (1787), Felix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita como *KpV*.
- Kant, I. (1965) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Felix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita como *GMS*.
- Kant, I. (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), Felix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita como *Religion*.
- Kant, I. (1966). *Metaphysik der Sitten* (1797), Felix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita como *MS*.
- Kelsen, H. (2017). *Reine Rechtslehre* (2ª edición, 1960), Matthias Jestaedt (Hrg.) Mohr Siebeck Verlag, Wien.
- Keynes, J. M. (1987) *Las consecuencias económicas de la paz* (1919), Editorial Crítica, Barcelona.
- Vuillard, É. (2018). *El orden del día*, Tusquets Editores, Barcelona.