

## UNA DEDUCCIÓN DEL CONCEPTO DE *SUMO BIEN* KANTIANO\*

**CURTIS BOWMAN\*\***

**Resumen:** Este artículo intenta desarrollar una deducción del concepto de *sumo bien* kantiano: esto es, intenta demostrar, de acuerdo con la interpretación de Dieter Henrich acerca de la *deducción*, que el sumo bien es un fin a la vez que un deber. Apelo a los rasgos de la razón práctica que constituyen la legitimidad de los hechos, la premisa que cualquier deducción debe tener. De acuerdo con Kant, el sumo bien consiste en la felicidad, la virtud y sus relaciones de proporcionalidad y causalidad, tal que la felicidad es proporcional a, y causada por, la virtud. Sostengo, utilizando las nociones kantianas aceptadas, que Kant tiene razones convincentes para concluir que el sumo bien es, de hecho, un fin a la vez que un deber. Si esto es correcto, entonces este argumento ofrece la deducción prometida en mi título.

PALABRAS CLAVE: AGENCIA RACIONAL, FELICIDAD, JUSTIFICACIÓN, VIRTUD

**Abstract:** *This paper attempts a deduction of Kant's concept of the highest good: that is, it attempts to prove, in accordance with Dieter Henrich's interpretation of the notion of deduction, that the highest good is an end that is also a duty. It does this by appealing to features of practical reason that make up the legitimating facts that serve as the premises that any deduction must possess. According to Kant, the highest good consists of happiness, virtue, and relations of proportionality and causation*

---

\* Publicado originalmente en (2003), "A deduction of Kant's concept of the highest good", *Journal of Philosophical Research*, vol. 28, pp. 45-63. Agradecemos la autorización gratuita del autor y de la revista *Journal of Philosophical Research*. DOI: 10.5840/jpr\_2003\_14

\*\* Haverford College, cbhome@earthlink.net

*between happiness and virtue, such that happiness is proportional to and caused by virtue. I argue, by drawing on accepted Kantian notions, that Kant had compelling reasons for concluding that the highest good is in fact an end that is also a duty. If correct, then this argument provides the deduction promised in my title.*

KEY WORDS: RATIONAL AGENCY, HAPPINESS, JUSTIFICATION, VIRTUE

## I LA NECESIDAD DE UNA DEDUCCIÓN DEL CONCEPTO DE SUMO BIEN\*

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant afirma que el sumo bien es “el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral” (Ak., V: 122).<sup>1</sup> Que esto sea verdad no es más obvio que afirmar que los conceptos puros del entendimiento necesariamente aplican a los objetos de la experiencia. Para precisar esta última afirmación, la *Crítica de la razón pura* presenta amplios esfuerzos, en la forma de las deducciones transcendentales de las categorías, para demostrar que estos conceptos pueden ser empleados de manera *a priori* con referencia a toda experiencia posible. Es más, Kant da tal importancia a la deducción a las categorías que reemplaza el texto de la primera edición (A) con una

---

\* Traduzco *highest good* por sumo bien siguiendo la nota que hace Kant en la *Crítica de la razón práctica* (Ak. VI: 110) acerca de pensar el *summum bonum* como la suma de todos los bienes; concepto que ha de contener a la felicidad e incluso al bien *supremum* u *originarium*. El idioma español nos permite evitar la ambigüedad que se suscita en otros idiomas, al distinguir el sumo bien (*das höchste Gut*), o *summum bonum*, de la virtud o supremo bien (*das oberste Gut*). Nota del traductor.

<sup>1</sup> Las referencias de las obras de Kant son hechas por medio de los números del volumen y de la página de la edición de la *Academia* alemana, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen [antes Königlichen Preussischen] Akademie der Wissenschaften* (Berlín, Walter de Gruyter 1900 y ss.). Las referencias a la *Crítica de la razón pura*, no obstante, son localizadas con la paginación A/B de la primera y segunda ediciones. Agradezco a Tim Gould, Paul Guyer, Rahul kumar y a Fred Rauscher por sus comentarios a los primeros esbozos de este ensayo. También estoy agradecido por las intervenciones anónimas de muchos comentarios útiles. [En la Bibliografía, se enlistan las versiones españolas utilizadas. Nota del traductor].

deducción completamente nueva en la segunda edición (B). Así, claramente, el compromiso de Kant acerca de la necesidad de una deducción trascendental de las categorías es llevado a cabo completamente. Con respecto al sumo bien, Kant explícitamente exige una deducción que sea de naturaleza trascendental: “la *deducción* de este concepto deberá ser trascendental” (Ak., V: 113).<sup>2</sup> Tal demanda es de esperar, dado el estatus epistemológico y la importancia sistemática que Kant atribuye al concepto de sumo bien. Incluso, la deducción que de hecho se ofrece en la segunda *Crítica* probablemente decepciona a sus lectores si se compara con las deducciones elaboradas en la primera *Crítica*. Kant sólo ofrece una solución para la antinomia de la razón práctica que surge de las características peculiares del concepto de sumo bien.

De acuerdo con Kant, el sumo bien alcanzable por los seres humanos deriva de la mutua relación felicidad y virtud de un modo apropiado. Una relación analítica, dice Kant, está fuera de duda. La felicidad es la satisfacción de nuestros propios fines, mientras que la virtud es una manera de ordenar las máximas que determinan nuestros fines. Puesto que la satisfacción de nuestros propios fines y el método, por medio del cual los ordenamos, son de hecho dos cosas distintas, Kant concluye que la felicidad y la virtud “son dos *elementos* del sumo bien específicamente muy *distintos*” (Ak., V: 112). Pero, si no pueden ser relacionados analíticamente, entonces tienen que ser combinados en el concepto de sumo bien de forma sintética; y esto es posible, dice Kant, sólo como una relación entre el fundamento y su consecuencia, *i. e.*, como una forma de causalidad (Ak., V: 111, 113).

No sólo porque dos *asuntos* están involucrados, las formulaciones posibles de su relación causal son dos en número, sino porque tampoco la posibilidad parece ser satisfactoria, Kant se enfrenta con un dilema. Esto es: o la felicidad es el fundamento de la virtud (en el sentido de que el deseo de felicidad es el motivo para adoptar una disposición virtuosa que se esfuerce para actuar exclusivamente bajo máximas formuladas de acuerdo con las demandas de la moralidad) o la virtud es el fundamento de la felicidad (en el sentido de que actuar de acuerdo con una disposición virtuosa es la causa eficiente de la felicidad). La primera

---

<sup>2</sup> Para el estatus sintético *a priori* del concepto de sumo bien, *cfr.* Ak., V: 4, 113 y 134.

opción es imposible, dice Kant, y esto ha sido probado en la “Analítica” de la segunda *Crítica*: si la voluntad [*Will*] es determinada por las consideraciones de la felicidad, entonces sus máximas, sin tener en cuenta su conformidad con las demandas de la moralidad, no pueden ser consideradas virtuosas. La segunda opción también parece imposible, debido a que la disposición virtuosa en el amplio contexto de la naturaleza no causa necesariamente acciones que produzcan felicidad (Ak., V: 113-114). Puesto que las únicas dos opciones resultan imposibles, Kant se confronta con una antinomia que requiere solución.

La solución de esta antinomia, la cual constituye la única deducción del sumo bien explícitamente mencionada en los escritos kantianos, es de carácter metafísico: la virtud puede ser el fundamento de la felicidad si y sólo si el mundo de la acción humana es más que algo meramente sensible de la ciencia natural. Si esto es también un reino inteligible en el cual Dios media entre la virtud y la felicidad, entonces es posible que la virtud cause felicidad. La necesidad de buscar el sumo bien, cuya realización es imposible si la antinomia no se soluciona, nos obliga a creer en la existencia de Dios como la condición de posibilidad para pensar que la virtud causa felicidad. Esta creencia es el primer postulado de la razón práctica según Kant; el segundo es la inmortalidad del alma como la condición de posibilidad de la virtud.

Pero, en primer lugar ¿por qué Kant formula la antinomia de la razón práctica? Aun cuando el sumo bien sea presentado como una consecuencia sintética *a priori* de la ley moral, no es tan obvio que esto sea, en efecto, un fin a la vez que un deber. No hay, sin embargo, necesidad de discutir las condiciones de posibilidad de un aparente fin imposible, a menos que las razones nos hagan pensar que sea un fin al cual estamos obligados a perseguir y, así, que *tiene* que ser posible. Mejor aún, la deducción encontrada en la solución de la antinomia nos dice lo que debemos postular *si* estamos obligados a buscar el sumo bien; pero que estemos obligados a perseguirlo es una pregunta abierta.

El fracaso de Kant de deducir nuestro deber por perseguir el sumo bien es una omisión significativa en su ética, porque este concepto es el fundamento de la teología moral ofrecida en la segunda *Crítica*, como el sustituto práctico para la teología natural tradicional que Kant afirma

haber refutado en “La dialéctica trascendental” de la primera *Crítica*. Sin esta deducción, la ética de Kant está necesariamente incompleta y la omisión de una deducción ayuda a explicar por qué el concepto de sumo bien y los postulados asociados con la razón práctica nunca han tenido suficiente fundamento para sus lectores.

Este ensayo constituye una deducción del concepto de sumo bien, el cual ofrece una serie de argumentos para aceptar que éste es un fin a la vez que un deber. Ya que Dieter Henrich ha clarificado de manera excepcional la noción de *deducción*, sigo su interpretación en este artículo (Henrich, 1975: 55-112; 1989: 29-46). De acuerdo con Henrich, las principales características de una deducción son las siguientes. Primero, “una deducción debe ser breve, sólida pero no sutil, y perspicua” (Henrich, 1989: 34). Es decir, debe estar libre de una excesiva teorización que podría distraernos del intento de legitimar una afirmación anteriormente insustancial como conocimiento *a priori*. Segundo, nuestro derecho de la proposición en cuestión es explicado por transitar de regreso hacia ella como legítima, como hecho original. El derecho legítimo de la proposición emerge así de la legitimidad del hecho del cual desciende (Henrich, 1989: 35). Tercero, “muchos de los hechos sobre los que las deducciones descansan son operaciones básicas de nuestra razón” (Henrich, 1989: 37). Cuarto, la necesidad de una deducción emerge de un reto escéptico para afirmar que estamos en una posesión legítima de la proposición en cuestión (Henrich, 1989: 38). Finalmente, “la noción de una deducción es compatible con cualquier tipo de argumentación adecuada para alcanzar el objetivo —a saber, la justificación de nuestras afirmaciones como conocimiento *a priori*” (Henrich, 1989: 39). Lo cual significa, entre otras cosas, que los argumentos no necesitan estar restringidos a aquellos que pueden ser formulados en términos de pruebas silogísticas.

Así, dada la descripción de Henrich sobre el programa deductivo de Kant, nuestro derecho para emplear el concepto de sumo bien tiene que descansar en última instancia en las características fundamentales de la razón práctica. La más obvia de estas es la ley moral, específicamente como aparece en los imperfectos seres racionales en la forma del imperativo categórico. Debo también hacer uso del concepto de felicidad como

la satisfacción de la totalidad de nuestros fines y el concepto de agentes racionales como seres que determinan fines para sí mismos.<sup>3</sup> Estas tres características de la razón práctica son localizadas en los textos de Kant de manera literal. En consecuencia, nada de lo que se sigue debería ser sorpresa a quien acepte el razonamiento moral de Kant.

Habitualmente, Kant declara que el concepto de sumo bien consiste en cuatro partes: (1) la felicidad de nosotros mismos y la de los demás; (2) la virtud de nosotros mismos y la de los demás; (3) una relación de proporcionalidad entre felicidad y virtud, tal que aquellos que son felices lo son en proporción directa con su virtud; y (4), una relación causal entre felicidad y virtud, donde la virtud causa la felicidad. La estructura del concepto implica por sí misma tres discusiones separadas, cada una de las cuales tendrá su propia sección en lo siguiente. Las secciones 2 y 3 (aunque no de manera exclusiva) emplean la primera formulación del imperativo categórico, *i. e.*, la fórmula de la ley universal, para mostrar que la felicidad y la virtud son tanto fines como deberes.<sup>4</sup> En la sección 4, las relaciones entre virtud y felicidad mostrarán varias consideraciones acerca de la obtención y determinación de fines en el contexto de la totalidad de las demandas que yacen moralmente en nosotros. Los argumentos de las secciones 2-4 deberían ofrecer fundamentos convincentes para deducir el concepto de sumo bien, que respeta las condiciones dadas por Henrich.

---

<sup>3</sup> Kant piensa que el concepto de *agencia racional* incluye el concepto de fines puestos por uno mismo (véase, por ejemplo la observación sobre la voluntad y la naturaleza racional en la *Fundamentación* (Ak., IV: 427-429). Algunas veces, sin embargo, Kant parece restringir el conjunto de los fines puestos a los agentes racionales *libres*, sugiriendo que pueden ser agentes racionales que ni son libres ni son capaces de fijarse fines por sí mismos (véase Ak., VI: 26 nota al pie). En este artículo restrinjo mi atención hacia los agentes racionales, quienes en virtud de su agencia racional son implícitamente entendidos como libres y capaces de fijarse fines y, para los cuales, el sumo bien puede ser un fin a la vez que un deber.

<sup>4</sup> Mi interpretación de la primera formulación la establezco de los siguientes comentaristas: Ebbinghaus, 1967: 211-227; O'Neill, 1975: 82-93; Rawls, 1989: 82-90.

## II LA FELICIDAD COMO UN FIN A LA VEZ QUE UN DEBER

Kant nunca elaboró un concepto definitivo de *felicidad*. Sin embargo, formuló el concepto en dos maneras distintas. En la primera formulación (usualmente encontrada en sus tempranos escritos *críticos*, aunque no exclusivamente), Kant define felicidad como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (Ak., IV: 399). En la segunda formulación (con frecuencia encontrada en sus escritos *críticos* posteriores, aunque no sólo allí), Kant define la felicidad como la satisfacción de la suma de todos nuestros fines.<sup>5</sup> De las dos, Kant parece haber establecido ésta en lo posterior pero emplea la primera a la vez porque nuestras inclinaciones nos proveen en cierta forma, con mucho aunque no del todo, nuestros fines. La segunda formulación, sin embargo, es preferible a la primera, ya que Kant reconoce que no todos nuestros fines son establecidos por nuestras inclinaciones. Este reconocimiento es una consecuencia de la afirmación kantiana de que la razón pura práctica puede guiar nuestra acción independientemente de nuestras inclinaciones y, por lo tanto, que algunos de nuestros fines son establecidos por la razón misma. Más aún, en cualquier caso, si el fin en cuestión es producto de la inclinación o de la razón, nuestro motivo más profundo para actuar debe ser fundamentado en la agencia racional y, por lo tanto, tiene sentido pensar la felicidad como la satisfacción de la suma total de nuestros fines establecidos por nosotros mismos, en tanto que es racionalmente concebida y perseguida por seres como nosotros mismos.

Sin embargo, la definición kantiana de la felicidad no es tan importante para nuestro propósito inmediato como su afirmación de que la felicidad de nosotros y de los demás es un fin, a la vez que un deber. Justamente, esta afirmación es su primer paso para proveer una deducción del concepto de sumo bien. Como un fin, la felicidad es un objeto que nosotros escogemos realizar, pero no es uno que pueda ser realizado sólo a través de una multitud de acciones. De esta manera, la felicidad como deber no es una demanda de hacer cualquier cosa en particular —a diferencia del deber de cumplir una promesa, el cual demanda que no-

---

<sup>5</sup> Véase por ejemplo la *Crítica del Juicio* (Ak., V: 431) y “En torno al tópic: esto puede ser correcto en teoría pero no sirve para la práctica” (Ak., VIII: 283).

sotros hagamos precisamente lo que prometemos—. Por lo tanto, debemos hacer aquellas cosas que nos conduzcan a la felicidad, cualesquiera que puedan ser.

En la *Fundamentación*, Kant afirma que nosotros tenemos el deber de promover la felicidad de los otros (Ak., IV: 441), pero el argumento más claro para esta afirmación lo encontramos en su discusión del deber de beneficencia en “La doctrina de la virtud”. Puesto que la felicidad es la satisfacción de todos nuestros fines, el deber de realizar la felicidad de los demás es el deber de ayudarlos a conseguir la satisfacción de sus fines, *i. e.*, tomar sus fines como propios. En suma, tenemos un deber de actuar benéficamente:

La benevolencia (*Wohlwollen*) consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia (*Wohlthun*) es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal. (Ak., VI: 452)

[...] Hacer el bien, es decir, ayudar a otros seres humanos necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo ser humano.

Porque toda persona que se encuentre necesitada desea que los demás le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. (Ak., VI: 453)

El deber de beneficencia algunas veces es entendido como si derivara de una petición del interés propio: es decir, determino actuar benéficamente porque me doy cuenta de que algún día necesitaré la ayuda de quienes ahora ayudo.<sup>6</sup> Si bien quisiera recibir ayuda cuando la necesite, ésta no es una razón moral para actuar benéficamente. Una máxi-

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, en el capítulo I de su *Utilitarismo* (1974), Mill sostiene que todas las derivaciones de Kant sobre los deberes dependen del interés propio. Ebbinghaus argumenta convincentemente en contra de este tipo de lectura (1967: 220-226).

ma de frialdad o de indiferencia en torno a la necesidad falla al intentar universalizarla porque podría aplicarse también a mi, puesto que considero mi felicidad un fin legítimo, no puedo querer consistentemente una máxima cuya universalización (en la forma de rechazo de promover la felicidad de todos bajo necesidad) podría socavar mi habilidad de alcanzar mis propios fines y, de esta manera, ser feliz.<sup>7</sup>

La cuestión para Kant no es que busquemos evitar máximas cuya universalización dañe nuestra habilidad de perseguir nuestro propio interés (aunque de hecho puede ser así). En cambio, su punto es que nuestra inhabilidad para universalizar una máxima de la indiferencia contiene nuestra propia negativa para valer como una razón para que nosotros mismos podamos ser tentados a considerar una razón para los demás. En relación con la máxima mencionada de la frialdad, rehúso reconocer que la indiferencia de los demás sea una razón para negarme ayuda cuando la necesite. Pero dado que cuenta como razón para mí también cuenta como razón para ellos (en circunstancias similares relevantes), justificadamente no puedo negarles ayuda cuando ellos están en necesidad, a pesar de alguna inclinación que pudiera tener para hacerlo. Esta forma de argumentar es un ejemplo de lo que ahora es conocido como la contradicción del examen de la voluntad.<sup>8</sup> Veremos que las afirmaciones de Kant pueden ser reconstruidas frecuentemente de acuerdo con su particular examen. Pero también veremos otra manera de reconstruir sus afirmaciones acerca de los diversos deberes relacionados con el concepto de sumo bien.

Si la anterior derivación del deber de beneficencia aún parece insatisfactoria, podemos argumentar de manera más directa. Es decir, tenemos un deber de beneficencia porque tenemos el deber de promover y preservar la agencia racional en general. Fracasar al actuar benéficamente, cuando somos capaces de ayudar a alguien necesitado, es negarse a reconocer el valor de humanidad en los demás. Una negativa universalizada de asistir a los demás es negarles el estatus de agentes racionales, el cual nos concedemos a nosotros mismos. Tal negación es inconsisten-

<sup>7</sup> Un argumento tal es sugerido en la *Fundamentación* (Ak., IV: 441) y en la *Crítica de la razón práctica* (Ak., V: 34-35).

<sup>8</sup> Para esta fuente en Kant, véase Ak., IV: 423-424. Para un comentario véase la nota 4.

te con las demandas morales que ponemos en los demás al asistirnos en nuestra propia necesidad, pues hacer cualquier demanda moral hacia los demás, en primer lugar, es demandarles desde nuestra propia estimación el nivel de agentes racionales, quienes son merecedores de un trato benevolente sólo en virtud de su racionalidad.

Kant cree que tener el deber de ayudar a los otros es obvio, pero ¿tenemos también el deber de promover nuestra propia felicidad? Este deber es enunciado como un componente del concepto de sumo bien, a pesar del hecho de que Kant explícitamente *niega* que podamos quizá tener un deber tal:

En efecto, la *propia felicidad* es un fin que todo ser humano tiene (gracias al impulso de su naturaleza) pero este fin nunca puede considerarse como un deber, sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere, ya de por sí de un modo inevitable, no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto. Por lo tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras facultades. (Ak., VI: 386)

Tener el deber de hacer cualquier cosa implica que podemos no hacer las acciones que nos conducirían a realizar el fin materializado en dicho deber. Pero, como Kant dice en la cita anterior, puesto que naturalmente deseamos la felicidad, no podemos tener nunca el deber de promoverla.<sup>9</sup> La propuesta de Kant es clara; sin embargo, debemos matizarla.

Esta salida del texto de Kant es necesaria pues sostiene que el sumo bien exige actuar de tal manera que una proporción perfecta entre felicidad y virtud sea realizada en este mundo. Pero esta afirmación no está cualificada de tal manera que excluyamos del concepto de sumo bien nuestra propia felicidad como un fin, el cual también es un deber. Kant sólo sostiene que el sumo bien, *i. e.*, la proporción exacta entre felicidad y virtud, donde ésta causa a aquélla, es un fin a la vez que un deber. En su ensayo “Entorno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica””, Kant habla de *felicidad universal* como uno de los

---

<sup>9</sup> Kant considera que es un *absurdo* decir que *debemos* tener a nuestra propia felicidad como un fin (Ak., VI: 6).

componentes del sumo bien; esto implica que nuestra propia felicidad es un fin a la vez que un deber.<sup>10</sup>

Ciertamente, confirmar la afirmación de que nuestra propia felicidad es un deber viene de un pasaje de la *Fundamentación*:

Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran tentación de infringir los deberes. (Ak., IV: 399)<sup>11</sup>

La dificultad introducida por el adverbio *indirectamente* requiere cierta atención, puesto que no resulta obvio lo que sea un deber indirecto como opuesto a uno directo. La aclaración adecuada la encontramos en “La doctrina de la virtud”:

Las adversidades, el dolor y la pobreza, son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por lo tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la *propia* felicidad y no dirigirse sólo a la ajena [...] Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber pero bien puede serlo indirectamente; es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad. (Ak., VI: 388)

La tendencia de las dos citas anteriores es clara: para Kant, promover nuestra propia felicidad es un deber indirecto, ya que perseguir nuestra propia felicidad es un medio necesario para promover nuestra propia habilidad de cumplir con nuestro deber.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Véase “En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”, Ak., VIII: 279.

<sup>11</sup> Para una expresión similar de esta idea véase Ak., V: 93.

<sup>12</sup> Un lector anónimo podría cuestionar mi desviación del texto de Kant, sugiriendo que tenemos un deber de perseguir la totalidad representada en el concepto de sumo bien, aunque incluya nuestra propia felicidad entendida meramente como un fin natural (y,

Estas consideraciones acerca de nuestra propia felicidad pueden ser resumidas de la siguiente manera. Tenemos fines que intentamos realizar a través de nuestras acciones. De entre ellas, tenemos deberes. Si somos infelices, o estaremos tentados a no cumplir con nuestras propias obligaciones o no podríamos cumplirlas, especialmente las que no contribuyen a nuestra felicidad. Puesto que debemos querer los medios necesarios para realizar nuestros fines, debemos querer nuestra propia felicidad. No querer nuestra propia felicidad puede frustrar nuestra habilidad para cumplir con nuestras obligaciones. Es decir, no deseamos simultáneamente el no perseguir nuestra felicidad y cumplir con nuestros deberes, para ser capaces de hacer nuestro deber asumimos que en general somos felices. (En efecto, puede haber momentos en las cuales la felicidad y el deber entren en conflicto, por esta razón se requiere sacrificar la primera ante la segunda. El punto de Kant es que debemos adoptar una regla general de perseguir nuestra propia felicidad siempre que nos ayude a cumplir nuestro deber.) En virtud de que la felicidad es el medio necesario para llevar a cabo nuestros deberes, ésta es un deber indirecto, *i. e.*, un deber cuyo cumplimiento es requerido para realizar otros deberes. Los medios para nuestros fines obligatorios son en sí mismos obligatorios (siempre que no haya un sustituto equivalente, un punto que Kant parece asumir en el caso de nuestra propia felicidad) y, así, estamos obligados a perseguir nuestra propia felicidad.

---

luego, no como un deber). Ofrezco dos consideraciones en defensa de mi argumentación: primero, mi modificación de las afirmaciones de Kant es consistente con su explicación pronunciada sobre el sumo bien; si nuestra propia felicidad no es tratada como un fin a la vez que un deber, al menos estamos seguros de subordinar nuestra propia felicidad a la felicidad de los demás dentro de nuestro propio esfuerzo de perseguir el sumo bien, del cual podrían emerger los varios problemas mencionados en la discusión de Kant en torno a la felicidad como un deber indirecto. Pero, haciendo de nuestra felicidad un deber explícitamente reconocido, evitaremos esta subordinación; por ello, hacer un pronunciamiento de nuestra propia felicidad es una doble consideración: es más, al promover nuestra propia felicidad que al menos probablemente conseguiremos, a saber, la nuestra propia, actuamos de la manera en que sea más probable contribuir con el sumo bien.

### III LA VIRTUD COMO UN FIN A LA VEZ QUE UN DEBER

En la segunda *Crítica*, en el contexto de la discusión sobre una voluntad santa —una voluntad incapaz, en principio, de adoptar alguna máxima en conflicto con la ley moral—, Kant caracteriza la virtud de la siguiente manera:

Esta santidad de la voluntad es sin embargo una idea práctica que debe necesariamente servir de *prototipo*; aproximarse a lo infinito a éste es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos; y esa idea mantiene constante y justamente ante sus ojos la ley moral pura, por lo cual se llama también santa; estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante, y esto es la virtud, es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita; esta virtud a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta. (Ak., V: 32-33; véase Ak., VI: 409)

En suma, virtud es progresar hacia la habilidad de siempre cumplir nuestro deber por el solo sentido del deber. En “La doctrina de la virtud”, Kant clarifica por qué la virtud es adquirida gradualmente y no de manera inmediata:

Se puede decir además acertadamente que el ser humano está obligado a la virtud (como fortaleza moral). Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que *presuponer* absolutamente la capacidad (*facultas*) de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como *fortaleza (robur)*, es algo que tiene que adquirirse potenciando el *móvil* moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros pero también, a la vez, mediante *ejercicio (exercitio)*. (Ak., VI: 397)

Que *podamos* actuar por el solo sentido del deber no implica que de hecho lo *hagamos*. Debemos adquirir el conocimiento moral requerido y la habilidad para resistir nuestros impulsos antes de que el solo sentido del deber pueda motivarnos. También debemos desarrollar nuestra bue-

na voluntad (*willingness*) para actuar moralmente e incrementar nuestra receptibilidad hacia las demandas de la moralidad.

Antes de regresar a la derivación de este deber, ciertas cuestiones que requieren respuesta vienen a mi mente. ¿Podemos tener un deber para actuar a partir de un motivo particular? Ciertamente, tenemos deberes pero ¿debemos cumplir por el deber? ¿Por qué el motivo para realizar nuestros deberes debe ser de cualquier carácter siempre y cuando lo cumplamos? La derivación de Kant del deber que persigue nuestra propia perfección moral responde a estas preguntas.

En “La doctrina de la virtud”, Kant repetidamente afirma que nuestra propia perfección moral es un fin a la vez que un deber. Desafortunadamente no ofrece un argumento claro para su afirmación, aunque hay indicaciones en el texto que permiten reconstruir un argumento para respaldarlo, de acuerdo con la contradicción en el examen de la voluntad. Cuando Kant trata sobre la perfección natural, de la cual también afirma que es un fin a la vez que un deber, claramente usa este examen: pues tenemos que perseguir fines tanto morales como no morales, debemos desarrollar las habilidades naturales que son los medios de aquéllos fines. Así, nuestra perfección natural es un fin a la vez que un medio.<sup>13</sup>

Puesto que Kant deriva el deber de la perfección natural por medio de la contradicción en el examen de la voluntad, uno esperaría que pueda derivar el deber de la perfección moral de la misma manera. Afortunadamente, Kant aclara cómo hacerlo:

La *virtud* es la fuerza de la máxima del ser humano en el cumplimiento de su deber. —Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral y, puesto que es el ser humano mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autoacción (pues en tal caso una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por lo tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo. (Ak., VI: 394)

---

<sup>13</sup> Ak., VI: 391-392. Para el mismo tipo de argumento, véase Ak., IV: 422-423.

Este pasaje puede ser extendido dentro del argumento basado en la contradicción del examen de la voluntad de la siguiente manera. Como seres morales tenemos fines que son obligatorios y, para los cuales, debemos querer los medios necesarios para realizarlos. Podemos buscar estos fines motivados tanto por nuestras inclinaciones como por respeto a la ley. Pero nuestras inclinaciones pueden entrar en conflicto con nuestras intenciones morales y, así, pueden persuadirnos de hacer nuestro deber. Sin embargo, si desarrollamos nuestra capacidad para actuar virtuosamente, de modo que el respeto hacia la ley llegue a ser nuestro motivo primordial, nuestras inclinaciones nunca podrían extraviarnos, así, podríamos actuar movidos por el respeto a la ley.

La agencia racional exige no sólo querer los medios de nuestros propios fines, sino también querer los más efectivos; de lo contrario, fracasaríamos al intentar tomar las demandas de racionalidad tan gravemente como podríamos. Puesto que nuestras inclinaciones a menudo no concuerdan con el ejercicio de nuestro deber, sería prudente emplear el pensamiento de moralidad como motivación cuando perseguimos nuestros deberes. El medio más efectivo para hacer nuestro deber no sería extirpar nuestras inclinaciones completamente —esto es imposible para seres sensibles como nosotros—, sino más bien hacer lo que la razón sugiere, como la manera apropiada de satisfacer nuestras inclinaciones y las de otros legítimamente, a la vez que, quizá, percibamos la influencia de nuestras propias inclinaciones sin reconocer que tal influencia sola es una razón suficiente para actuar como lo hacemos. Esto es, actuar por el solo motivo moral, lo que se requiere para volvernos virtuosos. Si no queremos perseguir nuestra propia virtud, entonces no queremos desarrollar los medios más efectivos para hacer nuestro deber, lo cual sería desear algunas veces no cumplir con nuestro propio deber (puesto que nuestras inclinaciones a menudo nos conducen a extravíos [fuera de nuestro deber]). Pero, ya que siempre debemos hacer nuestro deber, debemos perseguir nuestra virtud. No hacerlo sería irracional.

Además, cultivar nuestra propia virtud como un fin en sí mismo (y no por las razones instrumentales delineadas en el párrafo anterior) es una expresión del genuino reconocimiento de las demandas de la moralidad. Si nunca reflexionamos sobre nuestra propia virtud, esto es, nuestra propia disposición para actuar moralmente, podría ser difícil decir de

qué manera reconocimos que tuvimos deberes en principio; perseguir la virtud es una vía en la cual señalamos nuestro compromiso con la ley moral. Por lo tanto, una vez más, nuestra perfección moral es un fin a la vez que un deber.

¿Podemos, también, mostrar que la virtud de los demás es un fin a la vez que un deber? Como fue en el caso de nuestra propia felicidad, Kant *niega* explícitamente que estemos obligados a perseguir la virtud de los demás:

[...] es una contradicción que me proponga como fin la *perfección* de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la *perfección* de otro ser humano como persona consiste precisamente en que él *mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo. (Ak., VI: 386)

Mientras argumento que este pasaje es claro —Kant quiere probar que la virtud de los demás no es nuestro deber—, no queda claro cómo se cumple su intención. Kant confía en una afirmación hecha tempranamente en “La doctrina de la virtud” para el efecto de que un fin es un objeto de la libre elección (Ak., VI: 381, 384-385). De esto, Kant infiere que no puedo forzar a alguien a adoptar un fin que suponemos sea un objeto de la libre elección: si lo obligo, entonces la elección no es libre en absoluto. En el mejor de los casos, puedo restringirlo (o quizá alentarlo) a realizar esas acciones que son los medios para su fin, aunque que lo adopte o no como propio.

Las dudas de Kant, sin embargo, son innecesarias, pues podemos demostrar que tenemos el deber de promover la virtud de los demás, esto es, hacer de su virtud nuestro propio fin. Esta afirmación es similar a la primera para el efecto de que, a pesar de lo que Kant explícitamente dice en “La doctrina de la virtud”, tenemos el deber de promover nuestra propia felicidad. Debemos que desafiarlo una vez más por dos razones.

Primero, la afirmación temprana sobre nuestra propia felicidad. Kant dice siempre que la virtud en general, y no solo la nuestra, es un componente del sumo bien. Nunca dice que el sumo bien sea un fin que es también un deber, el cual requiere de un individuo que persiga tanto la

felicidad de los otros (sin importar su virtud) así como la felicidad propia en proporción a su propia virtud. Mejor dicho, el concepto de sumo bien requiere que persigamos un mundo en el cual nuestra felicidad y la de otros sea proporcional a nuestra virtud y la de los otros, así se sugiere que la virtud de los demás es un fin que es a la vez un deber. Una vez que la felicidad de los otros llega ser nuestro fin, podemos preguntar si ellos son o no dignos de ser felices. Pero ya que estamos obligados a promover su felicidad, es necesario que esforzarnos en hacerlos dignos de ella; de otra manera nuestras acciones podrían proporcionarles algo que no merezcan. Por lo tanto, no sólo nos hacemos dignos de nuestra propia felicidad, sino que también tenemos a la mano hacer dignos a otros de su propia felicidad. Segundo, tanto en la “Metodología” de la segunda *Crítica* como en “La doctrina de la virtud”, Kant discute cómo instruir a los demás en la ética, lo cual sugiere que la virtud de los demás puede ser un fin propio. Por lo tanto, a pesar de la negación explícita de Kant, sus propios pronunciamientos son consistentes con afirmar que la virtud de los otros puede ser un fin a la vez que un deber. El argumento para esta afirmación es similar a la anterior, esto es: también se basa en la contradicción en el examen de la voluntad. Pero antes de regresar a este argumento, debemos dirigirnos primero a la afirmación kantiana de que la virtud de los otros no puede ser nuestro fin.

En el pasaje citado dos párrafos antes, Kant dice que es autocontradictorio exigirme lo que sólo los otros pueden hacer por ellos mismos. Esto es en verdad suficiente, pero ¿exactamente qué se me pide hacer para promover la virtud de los otros? Ciertamente, no puedo adoptar sus fines por ellos. Esto es imposible: un fin es un objeto de libre elección y, así, tiene que ser adoptado por ellos mismos. Si adoptar sus fines por ellos fuera lo que podría estar involucrado en la persecución de la virtud de los demás, entonces sería requerimiento imposible de hacerme y, de este modo, yo nunca podría tener el deber de perseguir la virtud de los otros. ¿Hay algo que pueda hacer con respecto a la virtud de los demás?

Allen Wood formula muy bien la respuesta correcta a esta cuestión:

Ahora, si lo que yo esperaba hacer involucra adoptar su fin por él mismo, el argumento de Kant podría ser válido; pues sólo él podría hacerlo. Pero esto no es lo que está en cuestión. Mejor dicho, lo que tenemos que decidir es, si yo puedo

de alguna manera promover su facultad (*Kraft*) para que adopte sus fines de conformidad con el deber. (Wood, 1970: 75)<sup>14</sup>

Yo *puedo* promover su habilidad para actuar en conformidad con la idea del deber por medio de la educación moral descrita en la “Metodología” de la segunda *Crítica* y en “La doctrina de la virtud”. Aunque otros tienen que adoptar la virtud como un fin por ellos mismos; sin embargo, puedo promover su habilidad para actuar moralmente.

Así podemos derivar el deber de promover la virtud de los otros de la siguiente manera. Como agentes racionales buscamos varios fines. Para realizar alguno de ellos, requerimos o no ser interferidos o estamos necesitados de auxilio cuando nuestros esfuerzos son cortos en cuanto a sus fines propuestos. La manera más efectiva de asegurarse de que somos tratados de estas dos maneras es trabajando para la virtud de los demás. Si los otros son ayudados para desarrollar su virtud, entonces serán más capaces de actuar por el solo motivo del deber y, así, será más probables que hagan su deber que de otra manera. Pues, si abandonaran su virtud sin desarrollarla del todo, entonces serían motivados por la mera inclinación. Si otros agentes racionales están dominados por la sola inclinación, entonces pueden fácilmente desligarse de sus obligaciones, incluyendo las exigencias de ayudar a otros y de tratarlos como fines en sí mismos y así poder perseguir fines directamente en conflicto con los nuestros. Pero debido a que nuestra propia felicidad y nuestros deberes son insoslayables —es decir, nosotros nunca podemos justamente romper con ellos por otros fines—, debemos querer los medios para ellos. Por lo tanto, para hacer posible la búsqueda de nuestros propios fines, debemos querer la virtud de los otros, así nuestras acciones y las de ellos se relacionan con menos conflictos. No querer la virtud de los otros es no querer los medios más efectivos para realizar nuestros fines.

Además, un compromiso sincero de cumplir las demandas de la moralidad toma la forma de un compromiso para hacer de la moralidad misma el motivo de nuestras acciones, aunque reconocemos al mismo tiempo que solo podemos vivir imperfectamente a la luz de este ideal.

---

<sup>14</sup> Mi discusión sobre la virtud de los otros queda en deuda con las observaciones de Wood, 1970: especialmente 71-78.

Nunca ser motivado por la idea del deber podría ser un rechazo implícito de cualquier compromiso para actuar moralmente, ya que nunca podríamos ser motivados a incorporar la idea del mismo en nuestras máximas. Si nunca intentamos incorporar la idea del deber en nuestras máximas, entonces, cómo reconocer las demandas de la moralidad sería enteramente un misterio. Es decir, reconocer las demandas de la moralidad, es también reconocer un deber con respecto a la virtud y no sólo por meras razones instrumentales, sino más bien una expresión de completa legitimidad y genuina preocupación por la moralidad. En la medida en que resuelvo ser moral, tengo el deber de desarrollar mi propia virtud (como hemos visto al comienzo de esta sección). Por otra parte, en la medida en que me preocupa que la moralidad ejerza tanta influencia sobre nosotros como sea posible (y debo tener esta preocupación, dado mi reconocimiento de que la moralidad hace demandas en todos nosotros), debo reconocer que los demás deben desarrollar su propia virtud. Así, con respecto a la moralidad, debo hacer de la virtud de los demás mi fin, para dar expresión a mi preocupación de que las demandas de moralidad sean tan ampliamente cumplidas como sea posible.

Hacer la virtud de los demás mi propio fin es hacer lo posible para permitirles actuar virtuosamente. Kant considera que podemos hacer esto a través de la educación moral. Él dice, por ejemplo, que podemos contarle a los demás historias de personas honestas forzadas a difamar inocentes, aunque débiles se rehúsan a hacer esto pese a las consecuencias de su negativa, aun cuando esto signifique su propia muerte (Ak., V: 155-156). Esto generará respeto hacia la ley como motivo primordial de la acción en nuestros escuchas, quienes aprenderán que es posible actuar contrariamente al interés propio y en conformidad con las demandas de la moralidad (Ak., VI: 479-480). También podemos instruir directamente a las personas sobre filosofía moral. En el catecismo moral de “La doctrina de la virtud”, Kant ofrece el ejemplo de un maestro que guía a un estudiante inmaduro a través de las bases de la teoría moral kantiana, obteniendo de él, a la manera socrática, respuestas sobre la felicidad, la virtud y el deber (Ak., VI: 480-482). Y en la *Pedagogía*, Kant explica cómo promover la educación moral en los infantes que mienten: en lugar de castigarlos, deberíamos tratarlos con desprecio, porque el desprecio pro-

duce vergüenza. El castigo, dice Kant, hará que los niños actúen por su propio interés y no por un sentido del deber (Ak., IX: 480-481).

Pero quizá la característica más importante de la educación moral, una que Kant no resalta explícitamente, pero la cual fundamenta implícitamente mucho de lo que escribe sobre el tema, es que las personas deben pensar que no se pueden excusar a sí mismas de sus obligaciones morales. Deben aprender que ni las inclinaciones del interés propio ni las acciones de otros que no cumplen sus obligaciones, no proporcionan en lo absoluto la autoridad para evitar o ignorar las demandas de la moralidad. Una vez que este conocimiento se transforma en segunda naturaleza por medio del proceso de la educación moral, las personas serán mucho más probables a actuar por el solo sentido del deber, por ello no habrá nada más que las desvíe de su deber. Entonces, querran verdaderamente vivir para cumplir el requerimiento de universalizar las máximas de sus acciones y habremos contribuido en la formación de dicha conducta.

#### **IV LAS DOS RELACIONES ENTRE FELICIDAD Y VIRTUD**

Kant consistentemente traza el concepto del sumo bien como una síntesis de los conceptos de felicidad y virtud. La conexión entre ambos no es entonces un enlace analítico (Ak., V: 111-113). Por lo tanto, mantener las relaciones de proporcionalidad y causalidad entre la felicidad y la virtud —de tal manera que nuestra felicidad esté en estricta proporción y causada por nuestra virtud— no puede ser descubierto por disección de los conceptos que constituyen el de sumo bien. Además, dado el estatus *a priori* del concepto de sumo bien, es razonable asumir que Kant supone que las relaciones entre felicidad y virtud sean conocidas *a priori* también. Este hecho naturalmente deja al lector esperando alguna clase de argumento que justificaría la inclusión de estas dos relaciones en el concepto de sumo bien, ya que Kant dice muy poco acerca de este tema, una vez más dejando sin develar algo de vital importancia para la doctrina del sumo bien. Sin embargo, en algunos pasajes, especialmente en las *Nachlass*, Kant ofrece útiles sugerencias acerca de cómo pueden relacionarse felicidad y virtud. En el fondo de todo, podemos reconstruir una

justificación *a priori* de acuerdo con su opinión de que la felicidad y la virtud pueden relacionarse sintéticamente en el concepto de sumo bien.

Consideremos la relación de proporcionalidad. Que la felicidad tiene que estar en proporción con la virtud, posiblemente es una consecuencia más general del vacío moral que el efecto de que creemos merecer algún bien sólo en tanto que seamos virtuosos. Pero Kant no menciona tal principio en ninguno de sus escritos publicados. Quizás acepta tal principio porque lo considera una parte de la conciencia moral ordinaria, descrita en la primera sección de la *Fundamentación*. En el párrafo inicial de esta sección, Kant afirma que un espectador, racional e imparcial, no se deleitaría con la felicidad de alguien que careciera de una buena voluntad (Ak., IV: 393). Un modo para entender esta afirmación es la de que un espectador sufra al ver a alguien carente de virtud ya poseyendo una felicidad inmerecida y, además, que tal desaprobación sea consecuencia de un compromiso implícito de abandonar un principio de vacío moral.

Kant reconstruye las nociones fundadas en nuestra conciencia moral ordinaria de manera filosóficamente correcta. El concepto de una buena voluntad que actúa por el solo motivo del deber es transformado en el concepto de una voluntad que es capaz de actuar por el puro principio formal de legalidad universal, *i. e.*, el imperativo categórico (Ak., IV: 399-402). Ningún tipo similar de reconstrucción es ofrecido para la desaprobación que el espectador racional e imparcial sienta al ver una felicidad inmerecida. Quizá Kant considera que un principio de la moral vacío es adecuado en sí mismo —como si fuera axiomático— y, por ello, no requiere una reconstrucción del mismo tipo empleado en el caso de la buena voluntad. Esto, podría explicar por qué Kant usa felizmente tal principio sin intentar justificarlo.

Kant, al menos en alguna ocasión, parece haber contemplado el principio moral vacío de esta manera, puede ser encontrado en la reflexión *R5477* (aproximadamente de 1776-1778). Aquí Kant discute la vida del más allá de tal manera que presagia sus últimas discusiones sobre teología moral: esto es, debemos asumir la existencia de otro mundo con el fin de evitar el *absurdum practicum* de tener el deber de esforzarse por la virtud (aquí llamada *Wohlverhalten*, *i. e.*, *buena conducta*), un logro moral que nunca podemos alcanzar por completo en esta vida. Kant supo-

ne que la relación de proporcionalidad (una frase de la que no hace uso explícito, pero que describe precisamente lo que dice) es *ein Grundsatz der Vernunft*, de esta manera sugiere que ésta posee el estatus de un primer principio no derivado: “Este es un principio de la razón que no nos demandaría ser felices donde no lo mereciéramos” (Ak., XVIII: 194). Ya que no es necesariamente el caso para Kant, el que un principio de la razón es un axioma requerido sin demostración alguna, esta reflexión presenta algún crédito, aunque mínimo, para afirmar que Kant suscribe un principio moral vacío que explica la relación de proporcionalidad en el concepto de sumo bien.

Pero ¿son suficientes estas consideraciones para justificar la inclusión de la relación de proporcionalidad en el concepto de sumo bien? A pesar de todo lo que se haya dicho en su favor, incluyendo la mera obviedad y apelación de la noción de vacío, también parece conveniente para Kant ayudarse a sí mismo de semejante principio. Ahora, Kant ciertamente parece haber suscrito semejante principio, como puede ser razonablemente conjeturado de su caracterización frecuente de entender la virtud como la *dignidad* de ser feliz. No obstante, razones de más peso que las ofrecidas, incluso, podrían disminuir la disconformidad que sentimos al atribuirle semejante cosa a Kant. ¿La relación de la felicidad con la virtud puede ser entendida de tal manera que no necesitemos apelar a un principio de la moral independiente como ese principio vacío?

En varios lugares de la *Nachlass*, Kant discute la relación entre felicidad y virtud como si las dos fueran relacionadas analíticamente. Si este fuera el caso, sería fácil entender la demanda de proporcionalidad entre ellas: donde tendríamos alguna, podríamos necesariamente tener la otra; y así, por supuesto, la proporción exacta entre ellas se podría sostener. Pero Kant, en realidad, tiene en mente una relación más complicada entre felicidad y virtud. Por ejemplo, en la reflexión *R6892* (fecha entre 1776-1778) expresa que si las leyes de la moralidad son universalmente observables, cualquiera podría ser feliz en grado supremo (Ak., XIX: 195); y en la reflexión *R7196* (aproximadamente entre 1780-1789), Kant escribe: “La virtud nos haría felices si fuera universalmente practicada” (Ak., XIX: 270). Enunciados como estos culminan en la afirmación de *R7202* (fecha entre 1780-1789), donde Kant afirma que la felicidad es “libertad bien ordenada” (Ak., XIX: 276).

Lo que Kant remarca con estas observaciones es cuestionable, pero esta es una lectura especialmente útil para nuestros propósitos. Ser feliz, como lo hemos visto, es realizar la totalidad de nuestros fines, pero hacerlo así es siempre problemático. Varios obstáculos surgen y nos impiden alcanzar nuestra completa medida de felicidad. Quizás el mayor obstáculo es el que nos ponemos a nosotros mismos por nuestra incapacidad de ordenar nuestros propios fines de acuerdo con las demandas de la moralidad, *i. e.*, por nuestras fallas para ser virtuosos. El ordenamiento racional de los fines establecidos en la persona virtuosa ofrece la mayor posibilidad de alcanzar la felicidad (o por lo menos la felicidad que uno razonablemente puede esperar en un mundo material con todos sus riesgos). La persona virtuosa no puede estar enemistada con ella misma, *i. e.*, no perseguirá fines conflictivos y, así, estará en una mejor posición para maximizar un número de fines que podría realizar exitosamente. Ella poseerá libertad bien ordenada por ser virtuosa y, así, su felicidad será más completa y duradera que la de los menos virtuosos.

Si la virtud fuere practicada universalmente, entonces cualquiera estaría en una posición similar, y la búsqueda colectiva de la felicidad en el contexto de la virtud universal aumentaría la felicidad individual mucho más. Esto es, aun cuando algunos obstáculos pudieran emerger para frustrar nuestros esfuerzos encaminados a lograr nuestros fines, incluso así, nuestra felicidad aumentaría. En otras palabras, la felicidad aumentaría en proporción con la práctica de la virtud. Esto no es equiparar felicidad y virtud —es decir, la conexión entre ambos no es analítica—; la felicidad es el logro de la totalidad de los fines, mientras que la virtud es una manera entre muchas otras de ordenar esos fines. En cambio, la práctica de la virtud podría dar lugar a circunstancias causales más favorables para el logro de la felicidad. Como Kant dice en la reflexión *R7199* (escrita entre 1780-1789), “la moralidad consiste en las leyes de la producción de la (verdadera) felicidad a partir de la libertad” (Ak., XIX: 273). Es decir, la libertad bajo leyes elegidas por nuestra propia racionalidad reflexiva, *i. e.*, elección condicionada por la virtud, ofrece la mejor oportunidad para la producción de felicidad, pues en estas circunstancias perseguimos nuestros fines de tal manera que tenemos más probabilidad de llegar a ser felices, de lo que podríamos en ausencia de un orden autoimpuesto ofrecido por una disposición virtuosa.

Por otro lado, incluso el más impecable de entre nosotros se encuentra con el esfuerzo de ser virtuoso: nuestro mejor intento a veces fracasa, aunque no por nuestra propia culpa; la naturaleza es indiferente a nuestros fines morales o de cualquier tipo, y el virtuoso a menudo no es recompensado. Pero esto es de esperarse en el mundo imperfecto que habitamos. Un mundo perfectamente sensible a las demandas de la moralidad es una idea de la razón, por lo tanto, no podemos esperar vivirlo en este tiempo de vida. Así, a decir de Kant en la primera *Crítica*, estamos obligados a suponer su existencia futura para no frustrar nuestra esperanza de adquirir la virtud demandada por nosotros mismos y hacer posibles las circunstancias en las cuales la felicidad es perfectamente proporcional con la virtud (A 808-813/B 836-841). Es decir, estamos obligados a postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Los postulados son irrelevantes, no obstante, si Kant primero no puede probar que estamos obligados a perseguir el mundo moral que requerimos para esta posibilidad. En lo siguiente, es necesario mostrar por qué Kant tiene razón para creer que la felicidad y la virtud son relacionadas en el concepto de sumo bien por medio de las dos relaciones discutidas en esta sección. Hasta aquí sólo he mostrado que Kant puede contribuir con un principio moral vacío, y esto, dadas las circunstancias empíricas apropiadas, la virtud puede ser un medio efectivo, quizás incluso el más efectivo, para producir la felicidad. Pero se requiere para completar la deducción del sumo bien.

El concepto clave para concluir la deducción es el de los agentes racionales como seres que determinan fines para sí mismos. Ya que somos seres capaces de establecer fines por nosotros mismos, los adoptamos o los perseguimos haciéndolos propios. Además, de acuerdo con Kant, ya que poseemos razón práctica pura, encontramos que nuestros fines nos pueden ser dados por la razón misma (en el sentido de que el respeto por la ley funciona como nuestro más profundo y necesario motivo para la acción) y, por lo tanto, no son meramente productos de nuestras inclinaciones. Así como reconocemos que la moralidad nos hace demandas legítimas, hacemos de nuestro deber en general nuestro fin principal.

La agencia racional requiere que queramos el medio más efectivo para nuestros fines en general y hacer nuestro deber sin excepción a esta regla. Pero, en este caso, el medio más efectivo es la doble búsqueda de

la virtud y la felicidad. Si intentamos sinceramente cumplir por completo con nuestros deberes, entonces debemos cultivar nuestra capacidad para hacer nuestro deber y remover cualquier obstáculo para realizar nuestras obligaciones. Ampliamos nuestra propia habilidad para cumplir con nuestras obligaciones para desarrollar una disposición virtuosa, que es cada vez menos sensible a los distractores moralmente halagadores de la inclinación, y más atento con las demandas de la moralidad. Las tentaciones para omitir nuestros deberes son, por ello, reducidas y las demandas de la moralidad son satisfechas más fácilmente. Aún más, este es el caso si perseguimos la felicidad, por hacerlo de esta manera (como vimos en la sección 2) al remover los obstáculos que impiden cumplir con el deber y hacemos más fácil el hecho de ser virtuosos.

Como la medida de nuestra propia virtud incrementa, sin embargo, nuestros fines son cada vez más adaptados y ordenados de acuerdo con las demandas de la moralidad. Así, disminuimos nuestras oportunidades de entrar en conflicto con nosotros mismos y los otros; de este modo, construimos las circunstancias óptimas para alcanzar nuestros fines. Esto es, sin embargo, crear las condiciones óptimas para lograr la felicidad, pues Kant sostiene que la felicidad es la satisfacción de la totalidad de nuestros fines. En otras palabras, la felicidad tiende a crecer en proporción al grado de virtud.

La virtud y la felicidad, en esta cuestión, no se limitan a un individuo particular, sino más bien llega a ser posesión de cualquiera. Adoptar sinceramente el deber de promover nuestra propia virtud y la de los otros es posibilitar nuestra felicidad y la de los demás. Perseguir universalmente la virtud de acuerdo con las demandas de la moralidad es organizar el mundo de la manera más favorable para producir la felicidad. En tales circunstancias, la virtud puede ser la causa de la felicidad. Pero la virtud directamente no causa la felicidad en el sentido de que un martillo causa dolor al golpearse un pulgar. Por el contrario, causa felicidad indirectamente y de manera no intencional: después de todo, el mundo, por decirlo así, debe mediar entre adoptar nuestros fines y conseguirlos. Haciendo la virtud nuestro propio fin, involuntariamente producimos felicidad, sin que necesariamente hayamos hecho esto último nuestro propio fin. Una *mano invisible*, por decirlo así, nos guía a través de la felicidad al perseguir la virtud.

En un mundo ideal la virtud causa felicidad directamente porque en él no hay obstáculos que actúen frente a nuestros deberes: en este mundo material de la naturaleza, habitado por seres considerados como seres en sí mismos, no hay garantía de que la virtud cause felicidad. El mundo inteligible es tal que los fines racionales son alcanzados simplemente por el solo hecho de serlo. En este mundo las reglas de la racionalidad, y en consecuencia la racionalidad, siguen su curso.<sup>15</sup> En el mundo sensible, como sabemos, este no es el caso; de hecho, el deber de perseguir el sumo bien permanece para las creaturas tales como nosotros, quienes habitamos ambos mundos, inteligible y sensible. Esto es, lo que sucede con la regularidad como ley en el mundo inteligible, es un deber para nosotros en el mundo sensible. (Por esto Kant se ve forzado a adoptar los postulados de la razón práctica como condiciones de posibilidad de la realización completa del sumo bien.) Pero incluso en ausencia de las condiciones ideales, la virtud contribuye a la producción de la felicidad porque nos acerca a las circunstancias más favorables para la felicidad humana, como hemos visto en párrafos anteriores.

## CONCLUSIÓN

Sabemos que nuestros esfuerzos por alcanzar el sumo bien se circunscriben por las limitaciones halladas en nosotros mismos, por el mundo a nuestro alrededor. Por ello, como Kant explica, debemos recurrir a los postulados de la razón práctica para asegurar que las condiciones para posibilitar el sumo bien sean realizadas. Si los postulados son necesarios o no para la realización del sumo bien, no obstante, no cambia el hecho de que el sumo bien es un fin y también un deber. Reconocer las demandas de la moralidad es también reconocer que debemos desarrollar el medio más efectivo para cumplir con el fin de nuestro deber, el cual resulta ser —de acuerdo con los seres racionales como nosotros mismos que habitamos el mundo empírico— la doble búsqueda de la virtud y la felicidad. Semejante búsqueda tiene como consecuencia que la felicidad es proporcional a, y causada por, la virtud.

---

<sup>15</sup> Es así como interpreto algunos de los señalamientos de Kant en la A 809-810/B 837-838.

Mis argumentos en este artículo no son exhaustivos, sin embargo espero que hayan mostrado que hay razones de peso en los escritos de Kant para aceptar su afirmación de que el sumo bien es un fin a la vez que un deber. Otro factor en mi favor es que he incorporado la caracterización de Henrich sobre el plan de la deducción en Kant, para la deducción intentada en este artículo que realiza las cinco condiciones mencionadas en la sección 1. La principal de éstas es que los recursos empleados en la deducción tienen su origen en algún hecho legítimo de la razón en sí misma.

En el caso del sumo bien su hecho legítimo es la posesión de la razón pura práctica y de algunas de sus características concomitantes, incluida la primera formulación del imperativo categórico, el concepto de felicidad como la satisfacción de la totalidad de nuestros fines y el concepto de seres racionales como fines que establecen fines. El éxito o error de la deducción intentada en este ensayo será juzgado, considerando si los recursos usados en las secciones 2-4 son o no suficientes para concluir que el concepto de sumo bien es un fin, a la vez que un deber. Tenemos razones para creer que es así: Kant no podría haber afirmado que el concepto de sumo bien es un fin, a la vez que un deber, si no hubiera creído que tiene los medios necesarios para deducir dicho concepto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ebbinghaus, Julius (1967), "Interpretation and misinterpretation of the categorical imperativ", en Robert Paul Wolff (ed.), *Kant, A Collection of Critical Essays*, Nueva York, Doubleday Anhor.
- Henrich, Dieter (1989), "Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*", en Eckart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press.
- Henrich, Dieter (1975), "Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", en Alexander Schwan (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (2005), *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, en *Kant, Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura* (CPR), México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana /Universidad Nacional Autónoma de México.

- Kant, Immanuel (2003), *Crítica del discernimiento* (CJ), Machado Libros.
- Kant, Immanuel (2001), *Crítica de la razón práctica* (CRPr), México, Universidad Autónoma Metropolitana/Porrúa.
- Kant, Immanuel (1999), *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* (F), Barcelona, Ariel.
- Immanuel, Kant (1990 y ss.), *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1989), *Metafísica de las costumbres* (MC), Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1986), *La religión dentro los límites de la mera razón* (R), Madrid, Alianza.
- Mill, John Stuart (1974), *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar.
- O'Neill, Onora (1975), *Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics*, Nueva York, Colombia University Press.
- Rawls, John (1989), "Themes in Kant's moral philosophy", en Eckart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press.
- Wood, Allen (1970), *Kant's Moral Religion*, Itaca, Cornell University Press.

D. R. © Curtis Bowman, México D.F., enero-junio, 2013.

D. R. © Traducción de Ernesto Aguilar Martínez, México D.F., enero-junio, 2013.