

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA «HETERONOMÍA» DE LA VOLUNTAD KANTIANA. UNA COMPARACIÓN CON TOMÁS DE AQUINO

MARÍA ELTON

Universidad de los Andes

MARGARITA MAURI

Universidad de Barcelona

RESUMEN: El ideal kantiano ha sido establecer un fundamento racional de la moralidad, al que se pueda acceder con independencia de las propias creencias religiosas o en ausencia de dichas creencias. Pero la razón práctica kantiana no cumple en definitiva con ese ideal, porque debe tener fe racional en la existencia de Dios para fomentar su objeto, que es el bien supremo, es decir la unión entre la moralidad y la felicidad proporcionada a ella. Dios es la causa de esa concordia en la otra vida. La causa de esa «heteronomía» de la razón es precisamente la fundamentación que hace Kant de la autonomía de la voluntad. La cuestión de fondo es cómo la ley moral influye en el ánimo del hombre para que la razón sea realmente práctica. Tomás de Aquino tiene resuelto ese problema gracias a su antropología metafísica. Según Tomás, el principio de los actos humanos está en el agente, quien se mueve por un fin no sólo conocido, sino también apetecido, siendo dueño de sus actos con una «autonomía personal».

PALABRAS CLAVE: autonomía, heteronomía, voluntad, actos humanos, moralidad.

The «Heteronomy» of Kantian Will. A Comparison with Thomas Aquinas

ABSTRACT: The Kantian ideal is to establish a rational foundation of morality, accessible to everybody, independently of each own religious beliefs or even in absence of these beliefs. However, the Kantian practical reason does not ultimately fulfill this ideal, because the subject must have rational faith in the existence of God in order to promote its object, the supreme good, that is, the union between morality and its proportional happiness. God is the cause of this harmony in the afterlife. The cause of this reason's «heteronomy» is precisely Kant's foundation of the autonomy of will. At the bottom of this problem lies the question of how moral law influences man's desire in order that his reason could be really practical. Thomas Aquinas has this problem resolved thanks to his metaphysical anthropology. According to Thomas, the origin of human acts resides in the agent, who moves himself for an end not only known, but also desired, being thus the owner of his actions with a kind of «personal autonomy».

KEY WORDS: autonomy, heteronomy, will, human acts, morality.

INTRODUCCIÓN

Según Maritain, la filosofía moral de Kant intenta trasladar la moral revelada, es decir la tradición moral judeo-cristiana, al registro de la razón pura¹. En efecto, si revisamos

¹ Cfr. MARITAIN, J. - MARITAIN, R., *Oeuvres Complètes* (Fribourg Suisse, Éditions Universitaires, 1991), vol. XI, 435.

los ejemplos de deberes que se derivan del imperativo categórico en la *Grundlegung*, nos encontramos con una serie de normas morales pertenecientes a la moral revelada en el Decálogo, tradición a la que pertenecía Kant: el suicidio es malo, no se debe robar, hay que cultivar los propios talentos, hay que socorrer las necesidades del prójimo². Kant nunca puso en duda esa moral. La novedad de su pensamiento consistiría en intentar establecer para ella un fundamento racional puro, al cual se pueda acceder independientemente de las propias creencias religiosas o en ausencia completa de dichas creencias. Es el ideal ilustrado, que en Kant alcanzó una de sus cumbres.

Desde esa perspectiva, y teniendo en cuenta la enorme influencia que ha tenido Kant en nuestra cultura, la fundamentación de la moral realizada por Tomás de Aquino, teólogo y filósofo, puede parecer sospechosa. Sin embargo, que la ley moral haya sido revelada no significa para Tomás de Aquino que no pueda ser conocida por la razón natural del hombre, con independencia de la revelación, como, según el mismo Tomás, lo hacen los paganos, quienes, sin conocer los preceptos revelados, son capaces de cumplir naturalmente la ley³. Nuestra tesis es que el recurso a Dios en la decisión moral del hombre —es decir en el conocimiento y la observancia de la ley moral—, es más bien propio de la filosofía moral kantiana, y no de la filosofía moral de Tomás de Aquino. Entendemos que un conocimiento práctico-moral es aquel que además de ser representación de lo que se debe hacer, motiva a la realización de la acción, y esa motivación, nos parece, no se resuelve definitivamente en el conocimiento práctico kantiano sin el recurso a una fe racional en Dios. Si se trata, por tanto, de encontrar una justificación filosófica del ideal ilustrado según el cual la moral es susceptible de ser conocida racionalmente por todos los hombres, con independencia de alguna creencia religiosa, tenemos mucho más posibilidades de éxito recurriendo al pensamiento filosófico de Tomás de Aquino que al de Kant.

Para demostrar nuestra tesis nos referiremos a la «Doctrina trascendental del método» en la *Crítica de la razón pura*, en la cual Kant dedica una sección a explicar el ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón pura; y al Libro II de la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant trata del mismo tema al explicar la dialéctica de la razón pura práctica. Como dice A. MacIntyre, Kant reconoce en el Libro II de la segunda *Crítica*, que sin un segmento teleológico, el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible. Este segmento se presenta como un supuesto previo a la razón pura práctica⁴, como vemos en la «Doctrina trascendental del método».

A su vez, nos centraremos en la I-II de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, con el fin de encontrar solución, desde un punto de vista antropológico-metafísico, al problema de la motivación de la razón práctica que, nos parece, no se resuelve en definitiva en Kant sin el recurso a la postulación de un Dios recompensador de las acciones realizadas moralmente. Esta contraposición tiene la novedad de que no se suele probar la filosofía de Kant a partir del pensamiento de Tomás de Aquino, como sin embargo se ha hecho con cierta frecuencia a partir la filosofía de Aristóteles o de los estoicos⁵. Buena parte de esta omi-

² Cfr. KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968)*, IV, pp. 421-423. (Traducción al español: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1946). Abreviadamente y en los que sigue: *GMS*.

³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948-1959), I-II, q.91, a.2.

⁴ Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud* (Barcelona, Editorial Crítica, 1987), 79-80.

⁵ Christine M. Korsgaard, reconocida intérprete kantiana, hace ciertas interpretaciones de Kant en términos aristotélicos: Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Ethics at the Intersection of Kant and Aristotle. An Interview with Christine M. Korsgaard», en *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 777-778. Ver también ENGSTROM, S. - WHITTING, J. (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, University Press, 1996.

sión puede deberse a un desconocimiento más o menos generalizado del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino quien, aunque hizo teología moral al escribir la Parte II de la *Suma Teológica*, hizo uso en ella de argumentos filosóficos para explicar la vida moral cristiana dentro de los límites de la razón humana. Tomás establece la independencia de la explicación filosófica aun dentro de contextos teológicos. Incluso considera que ese pluralismo metodológico es condición de la calidad científica de la misma teología. Piensa que las cosas deben ser entendidas primero de acuerdo a su propia naturaleza, antes de ser integradas en análisis teológicos. La conexión de las cosas con Dios debe ser precedida por la filosofía, la cual pone el fundamento, por decirlo de algún modo⁶. Por eso Tomás usa la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles para formular su discurso, articular sus distintos aspectos, y usar una terminología adecuada⁷, sin perjuicio de que profundice aspectos filosóficos que en Aristóteles se encuentran sólo incoados.

Por otra parte, como ha dicho MacIntyre, para reconocer que un sistema filosófico y práctico está en disputa con el propio se requiere la capacidad de traducir su idioma y sus términos dentro del propio, y también el reconocimiento de sus tesis, argumentos y procedimientos como susceptibles de juicio y evaluación por los mismos estándares que el propio⁸. Pues bien, nos parece que uno de los grandes aciertos de la filosofía moral kantiana es haber recuperado para la ética su carácter práctico y su asiento en la razón práctica de la persona común⁹, lo cual había sido concebido naturalmente así en la tradición aristotélico-tomista¹⁰, sin las dificultades que para su comprensión surgieron del racionalismo voluntarista que predominó, de distintas maneras, y con distintos énfasis y matices, desde el iusnaturalismo de la escolástica posterior a Tomás de Aquino hasta Wolff, antecesor inmediato de Kant, y desde el empirismo de Hume, para quien la razón no puede ser moral¹¹. Ahora bien, habiendo ese acuerdo fundamental entre Kant y Tomás de Aquino, que constituye un terreno homogéneo entre esas dos tradiciones, nos parece plenamente justificado iniciar la discusión entre ambos con el fin de enriquecer la teoría rival. En este artículo esa discusión versará sobre la explicación que aquellas dos filosofías proporcionan sobre la practicidad de la razón práctica, considerando hasta qué

⁶ Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik* (Berlín: Akademie Verlag, 1994), 26-27. Una muestra llamativa del desconocimiento de la filosofía moral de Tomás de Aquino la encontramos en *The Invention of Autonomy* (Cambridge University Press, 1998), donde J. B. Schneewind explica el desarrollo del pensamiento filosófico moderno por medio del cual habría emergido una concepción de la moralidad como gobierno de sí mismo, propia de todos los individuos humanos, los cuales son igualmente capaces de conocerla y practicarla, en contraposición a la antigua concepción de la moralidad —dentro de la cual se encontraría la de Santo Tomás—, entendida como obediencia debida a Dios, a la revelación y al clero (Cfr. *ibid.*, p. 4). Este proceso habría alcanzado su cumbre con Kant, a quien Schneewind dedica el mayor número de páginas dentro de su libro, en el cual encontramos un contraste entre la erudición con que el autor expone la filosofía moral de los pensadores modernos, que hace de esas páginas una referencia obligada, con la simplificación que hace del pensamiento de Tomás de Aquino en dos páginas, reduciendo toda la riqueza de su contenido filosófico moral a la obediencia al Decálogo, distanciándolo de Aristóteles y entendiendo la obediencia en un sentido peyorativo (Cfr. *ibid.*, pp. 19-21).

⁷ See ABBA, G., *Costituzione epistemica della Filosofia Morale* (Rome: Las, 2009), 110.

⁸ Cfr. MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London, Duckworth, 1990), 5.

⁹ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *El Faktum de la razón* (Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona, 1999), 5-23.

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (Pamplona, Eunsa, 2000), 1.2 nn. 14-27; 35-37; y 39-40.

¹¹ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid, Tecnos, 1988), I.1, pp. 615-634. Cfr. también GONZÁLEZ, A. M., *El Faktum*, 5-23.

punto esa practicidad se sostiene en un recurso a Dios conocido o postulado, lo cual abre la cuestión de la autonomía o heteronomía de la voluntad.

1. LA PRACTICIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN KANT

En el capítulo sobre la «Metodología de la razón práctica» que se encuentra al final de su segunda *Crítica*, Kant se plantea cómo se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del sujeto e influencia sobre las máximas del mismo. En otras palabras, Kant se pregunta cómo se puede hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo¹². Es la pregunta acerca de la practicidad de la razón práctica. Esta cuestión es fundamental para Kant, porque si la representación de la ley no es motor de la voluntad y de la acción, las acciones serán «legales» pero no «morales»¹³. Por eso afirma que «el motor (*Triebfeder*) de la voluntad humana (y del ser creado por Dios), no puede ser nunca otro que la ley moral»¹⁴. Pues bien, cómo puede la ley moral ser motor de la acción es una cuestión difícil de resolver según los presupuestos kantianos. La honda separación que ha establecido Kant entre naturaleza y razón en el hombre no le permite una explicación satisfactoria acerca de cómo la acción elegida por la razón práctica *a priori*, en el mundo suprasensible, pueda mover a su realización al hombre en su totalidad. En la «Metodología» de la segunda *Crítica*, Kant considera que, a primera vista, es inverosímil que la exposición de la virtud pura pueda tener sobre el ánimo del hombre «más poder», por puro respeto a la ley, que las seducciones nacidas del espejismo de los placeres¹⁵. Es de sentido común, por otra parte, pensar que la mera universalidad lógica de la ley moral no puede mover al hombre a actuar en contra de sus inclinaciones naturales.

Para solucionar este problema, Kant propone, en la «Metodología de la razón práctica», un método para educar a los niños y a los jóvenes en el *respeto* a la ley moral. Ya había dejado establecido previamente que el respeto es un sentimiento moral. En síntesis, Kant dice en esas páginas que existe una tendencia en la razón del hombre a tratar del valor moral de las acciones¹⁶, la cual debe ser aprovechada en la educación de los

¹² Cfr. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), V, p. 151. (Traducción al español: *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975). Abreviadamente y en lo que sigue: *KpV*.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ «... die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein Könne» (*Ibid.*, Ak V, 72, 6-8). Miñana y García Morente traducen *Triebfeder* por resorte, impulso que pone en movimiento. Consideran también que se entiende a través de la *Crítica de la razón práctica* que el motor es un sentimiento subjetivo (Cfr. *Crítica de la razón práctica*, p. 107, nota 1). Como tal, el motor es, en Kant, una causa eficiente.

¹⁵ Cfr. *KpV*, Ak V, p. 151

¹⁶ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 154. Según Kant hay *intereses* propios de la razón, de los cuales esta última es el único juez (Cfr. DELEUZE, G., *La philosophie critique*, 3). «La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* de los objetos hasta los principios *a priori* más elevados, del del uso práctico, es la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin» (*Die Vernunft als das Vermögen der Principien bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniss des Objects bis zu den höchsten Principien a priori, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. KpV, Ak V, pp. 119-120*). En la *Fundamentación* había dicho que «para la derivación de acciones a partir de leyes se exige la razón, entonces la voluntad no es otra cosa que razón práctica» (*Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft. GMS, Ak IV, p. 412, 28-30*). Nos parece que en estos pasajes se puede fundamentar esa tendencia de la razón a tratar de asuntos morales, a la que nos referimos en el texto.

niños y la juventud. Para ello hay que presentarles a los educandos ejemplos de deberes vividos por personajes de biografías antiguas y modernas, para que ellos mismos enjuicien y discernan el valor moral de las acciones que realizan, lo cual les irá dejando una impresión duradera de alto *respeto* por su moralidad y la ley que representan, y también repulsión por las acciones contrarias. La observación de las acciones de esos personajes despertará admiración en niños y jóvenes y los impulsará a esforzarse por asemejarse a esos caracteres, los cuales descansan en la pureza del principio moral, despojado de todo lo que los hombres puedan atribuir a la felicidad. Aunque la ley moral aparece así *digna de respeto*, no es agradable al hombre porque, por obligación, debe abandonar aquello a lo que está naturalmente acostumbrado, a menudo con abnegación, y entregarse a una vida más elevada, en la que sólo puede mantenerse con pena y con temor incesante de retroceso¹⁷.

Kant ilustra este método con un ejemplo muy sugerente desde el punto de vista moral. Se intenta conmovir a un hombre honrado para que calumnie a una persona inocente y carente de poder, ofreciéndole ganancias, amenazándole con pérdidas, retirándole la amistad de los que han sido hasta ahora sus amigos, amenazándole también de ser desheredado por sus parientes, lo cual culmina en la miseria y extrema necesidad de su familia. El hombre así tentado no cede a las presiones y no comete calumnia, lo cual despierta en el joven oyente primero aprobación, pasando luego a la admiración y al asombro, y finalmente a la veneración y al vivo deseo de imitarlo. La admiración y el esfuerzo por asemejarse a ese carácter descansa en la pureza del principio moral, el cual no puede ser representado claramente sin retirar de entre los motores de la acción todo lo que los hombres puedan atribuir a la felicidad¹⁸.

En estas páginas pareciera resolverse la cuestión planteada al comienzo de la «Metodología de la razón práctica», es decir, la pregunta acerca de cómo la representación de la ley moral puede influir en el ánimo del hombre, siendo que existe un abismo entre el mundo sensible y el mundo suprasensible. Como hemos visto, la idea central es que hay que educar a los niños y a la juventud en el *respeto* a la ley moral. El respeto es, según Kant, un sentimiento y, por tanto, motor. Sin embargo, es un sentimiento muy peculiar ya que, como se puede ver en la metodología educativa propuesta, es producido por la representación de la ley moral, manifiesta, en este caso, en ejemplos de héroes sacados de la literatura, capaces de actuar contra sus inclinaciones naturales. La razón práctica produce este sentimiento, afirma Kant en la «Analítica» de la segunda *Crítica*, en cuanto causa perjuicio a todas las inclinaciones, produciendo así el respeto como un sentimiento de dolor¹⁹. En las páginas de la referencia, Kant dice que todas las inclinaciones cuya satisfacción es la felicidad constituyen el *egoísmo*, el cual puede ser, por una parte, *amor a sí mismo* o *amor propio*, es decir, benevolencia excesiva para consigo mismo. La razón práctica infiere sólo *daño* al amor propio, reduciéndolo a concordar con la ley, transformándolo en *amor propio racional*. Por otra parte, el *egoísmo* es también *presunción*, que busca la satisfacción de sí mismo, llamada también *arrogancia*. La razón práctica derrota por completo a esta última, porque es una pretensión anterior a la ley moral y, por tanto, nula y desprovista de todo derecho. La derrota de la presunción hace de la ley un objeto de respeto, y el fundamento de un sentimiento que no es de origen empírico, sino conocido *a priori*.

Este sentimiento adolece de defectos importantes precisamente como motor de las acciones morales. En efecto, como perteneciente al mundo sensible, el respeto no pro-

¹⁷ Cfr. *KpV*, Ak V, pp. 152-161. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, Ak V, pp. 155-157.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, Ak V, pp. 72-73.

duce la felicidad deseada constitutivamente por el hombre²⁰, sino que produce sólo dolor. Además, el sentimiento de respeto es producto de un aplastamiento de la presunción, y no de una intuición sensible, y un esquema de la sensibilidad, que nos presenten un objeto apetecible²¹, ya que la ley moral no puede ser apetecida. El sentimiento de respeto no se puede situar, por tanto, en el nexos causal del mundo de los sentidos, donde se sitúa el deseo de felicidad, empíricamente condicionado²², ni puede competir, por decirlo de algún modo, con el impulso (motor) de las inclinaciones naturales de igual a igual. Es un motor muy débil, que no parece resolver el problema de la motivación de la acción moral, aunque no deje de ser motor. No consigue colmar enteramente el abismo existente entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, que es una exigencia de la razón práctica tal como lo manifiesta Kant al comienzo del Libro II de la segunda *Crítica*, cuando dice: «La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica, pues exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado»²³.

Quizá por eso el mismo Kant afirma, en la «Metodología de la razón práctica», que el hombre, aunque haya adquirido un sentimiento de respeto por la ley moral, se mantiene sin embargo en el esfuerzo por aplicar esa ley con pena e incesante temor del retroceso, porque este principio puro no le es natural²⁴. Lo natural en el hombre es, según Kant, la satisfacción del deseo de felicidad, parte importante de esa totalidad de condiciones exigida para un condicionado dado, que en este caso es la acción moral. Así, la «Analítica» de la segunda *Crítica* de Kant, remite necesariamente al Libro II de la misma obra, que trata de la «Dialéctica de la razón pura práctica», y a la «Doctrina trascendental del método» de la primera *Crítica*. En ambos se trata del bien supremo como fin de la razón práctica.

En la «Doctrina trascendental del método» de la *Crítica de la razón pura*, Kant trata del ideal del bien supremo²⁵, definido en «La dialéctica de la razón práctica» (Libro II de la segunda *Crítica*) como la unión entre la moralidad y la felicidad proporcional a ella en una persona²⁶, y fundamento determinante del fin último de la razón pura²⁷. Dentro del concepto de bien supremo está incluida la ley moral como condición suma, por lo que el bien supremo no es sólo objeto de la razón práctica, sino que su representación como posible es también fundamento de determinación de la voluntad pura²⁸. Es, por tanto, *a priori* moralmente necesario producir el bien supremo por la libertad de la voluntad²⁹. El fomento del supremo bien, que contiene el enlace entre virtud y felicidad, es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad, conectado inseparablemente con la ley moral³⁰. Si el supremo bien fuera imposible según reglas prácticas, la ley moral que ordena fomentarlo sería fantástica, enderezada a un fin vacío, imaginario y falso³¹. El ser racional en

²⁰ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 25.

²¹ Cfr. DELEUZE, G., *La philosophie critique*, 53.

²² Cfr. *KpV*, Ak V, pp. 25-26.

²³ *Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten...*» (*Ibid.*, Ak V, p. 107, 1-3).

²⁴ Cfr. *ibid.*, Ak V, pp. 157-158.

²⁵ Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), III, 522-531. (Traducción al español: *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, México, Taurus-Pensamiento, 2006). Abreviadamente y en lo que sigue: *KrV*.

²⁶ Cfr. *KpV*, Ak V, pp. 110-113.

²⁷ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 528.

²⁸ Cfr. *ibid.*, Ak V, pp. 109-110.

²⁹ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 113.

³⁰ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 114.

³¹ Cfr. *ibid.*, Ak V, p. 114.

el mundo, es decir el hombre, no puede ser por su voluntad causa de la felicidad natural que coincida con sus principios morales. Sin embargo, *debe* fomentar el supremo bien, que es posible a partir del postulado de la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza, que encierra el fundamento de la concordancia exacta entre felicidad y moralidad³².

La referencia de Kant al fin último de la razón práctica abre la posibilidad de otra motivación de las acciones morales, que podría solucionar la imperfección en que esa motivación quedó en la «Analítica» de la segunda *Crítica*, debido a la debilidad del sentimiento de respeto como motor. Es imposible que nuestra vida se someta a máximas morales³³, dice Kant en la «Doctrina trascendental del método», si la razón no enlaza con la ley, que es sólo una idea, una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines supremos, sea en esta vida o en la otra³⁴. Por consiguiente, «prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente»³⁵.

El texto recién citado es decisivo para la descalificación que hace el mismo Kant del sentimiento de admiración —o lo que es lo mismo, del asombro y la veneración— que la ley moral encarnada en los ejemplos referidos produce en niños y jóvenes, como resortes o motores definitivos de la observancia de esa ley, según la «Metodología de la razón práctica». Esa admiración, que es el sentimiento de respeto, no colma, según palabras del mismo Kant, el fin natural del hombre, incluido en el bien supremo como objeto de la razón práctica. En consecuencia, para Kant «Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone»³⁶. Esto significa que el postulado de la existencia de Dios como recompensador en la vida futura es un supuesto inseparable de la obligatoriedad que la razón práctica impone por medio de la ley.

En el momento de actuar moralmente, la persona lo hace no sólo por respeto a la ley, sino también bajo la suposición de que será recompensada con una felicidad proporcional a su virtud por Dios en la vida futura. Por eso, dice Kant que la ley moral no posee otro motivo³⁷ que la *dignidad de ser feliz*³⁸. La felicidad futura aparece así como motivo, es decir como motor interno de la razón práctica al imponer una conducta³⁹. Esa felici-

³² Cfr. *ibid.*, Ak V, pp. 124-125.

³³ «La valoración de la moralidad, en lo que a su pureza y consecuencias se refiere, se hace de acuerdo con ideas, mientras que la observancia de sus leyes se verifica de acuerdo con máximas» (*Die Beurtheilung der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen*, KrV, Ak III, p. 527, 18-20).

³⁴ Cfr. KrV, Ak III, p. 527.

³⁵ *Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht Sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beisalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen* (*Ibid.*, Ak III, p. 527, 27-32). Las cursivas son nuestras.

³⁶ *Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen* (*Ibid.*, Ak III, p. 526, 27-30).

³⁷ La cursiva es nuestra.

³⁸ Cfr. *ibid.*, Ak III, p. 523.

³⁹ En la *Metafísica de las costumbres*, Kant afirma que el deber con respecto a Dios es «un deber del hombre hacia sí mismo» (*ist Bsicht des Menschen gegen sich selbst*), no un deber objetivo de prestar deter-

dad futura viene asegurada por la *fe racional* pura en Dios, cuya existencia se encuentra enlazada con la conciencia de nuestro deber de producir y fomentar el supremo bien⁴⁰. Por eso dice Kant que «todos consideran las leyes morales como *mandamientos*, cosa que no podrían ser si no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran *promesas y amenazas*. Pero tampoco pueden hacerlo si no residen en un ser necesario que, como bien supremo, es el único que puede hacer posible semejante unidad teleológica»⁴¹.

Como vemos, Kant no tiene una respuesta sistemática a la pregunta sobre la practicidad de la razón práctica, a como puede la razón práctica en sentido objetivo ser también razón práctica en sentido subjetivo, permitiendo que las acciones sean «morales» y no sólo «legales», o como se pasa de la *valoración* de la moralidad de las acciones a la *observancia* de esas acciones según máximas. El puro sentimiento de *respeto* por la ley moral no es suficiente para que el ser racional en el mundo, que es el hombre, observe la ley en sus acciones contra su naturaleza y sin desagrado, ni pena, ni temor. Esta honda fisura entre la ley de la razón y el ánimo es resuelta por Kant con el recurso a la fe racional en la existencia de Dios, quien puede ser la causa eficiente de la unión entre la moralidad y la felicidad del individuo en la vida futura. En definitiva, Kant explica la practicidad de la razón práctica a partir de la fe en Dios. «Sin esa fe», dice Rhonheimer refiriéndose a Kant, «la razón práctica no sólo no sería práctica, sino que ni siquiera sería *racional*. La razón práctica kantiana está interesada en la existencia de Dios en cada uno de sus pasos, tiene que creer y esperar en ella (o temerla), pues de lo contrario la «racionalidad» se hunde en la nada. Aquí se está haciendo sentir una noción de Dios verdaderamente despótica: no está permitido conocerle ni obrar por amor a ÉL, pues de lo contrario la moral sería imposible. Pero tenemos que creer en ÉL con todas nuestras fuerzas (es decir, postularlo), puesto que de otra manera sería irracional ser moral»⁴².

2. LA PRACTICIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino no necesita preguntarse por la forma de resolver la difícil cuestión acerca de como la ley moral influye en el ánimo del hombre, como lo tiene que hacer Kant, porque esa motivación está resuelta con base en su antropología metafísica. Tomás abre la parte dedicada a la teoría moral de su principal obra sistemática —la *Suma Teológica*— con la pregunta de si es propio del hombre actuar en pos de un fin⁴³. Contesta que el hombre es un ser creado para alcanzar un fin y, por eso, el objeto de su voluntad es el bien y el fin⁴⁴. Esta afirmación se inserta en la tradición de Aristóteles, para quien «el bien es aquello a que todas las cosas tienden»⁴⁵. El bien es, por tanto, el fin de una

minados servicios a otro, sino «un deber subjetivo de fortalecer el *móvil moral* en nuestra propia razón legisladora» (*sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft*) (KANT, I., *Die Metaphysik der Sitten* (Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), VI, p. 487. (Traducción al español: *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortinas Orts, Madrid, Tecnos, 1989).

⁴⁰ Cfr. *KpV*, Ak V, p. 126.

⁴¹ *Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein Könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Kegel verknüpfsten und also Verheissungen und Drohungen bei sich führten* (*KpV*, Ak III, p. 527, 2-5).

⁴² RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral* (Madrid, Rialp, 2000), 38.

⁴³ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.1, a.1.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, I-II, q.1, a.1.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Madrid, Centro de Estudios Públicos, 1989), I.1, 1094^a, 4.

tendencia existente en el hombre, con lo cual, al determinar su moralidad nos ponemos en el punto de vista del sujeto, y no de la objetividad absoluta kantiana. Para Kant «es prácticamente *bueno* lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal»⁴⁶. Para determinar la moralidad de las acciones, según Kant, hay que poner entre paréntesis la perspectiva del sujeto «interesado» en la acción, a favor de imperativos de la razón «desinteresados»⁴⁷. Sólo una máxima de acción que pueda ser querida como ley universal es moral, y no lo es cuando corresponde a las inclinaciones o tendencias del sujeto. El deber moral se impone contra el bien de la inclinación.

Para la tradición aristotélica en que se inserta Tomás de Aquino, en cambio, el sujeto que realiza una acción buena tiene que estar «interesado» en ella. Según el Diccionario de la Real Academia, «interés» es una inclinación del ánimo hacia un objeto, una persona, una narración, etc. Una acción buena moralmente es, según esa tradición, aquella que surge de una inclinación del ánimo de la persona que la realiza. Coincide con lo que dentro de esa tradición se llaman acciones voluntarias perfectas. En los seres humanos hay voluntario perfecto, según Tomás, porque el principio de sus actos está en el agente, quien se mueve por un fin conocido⁴⁸, tanto por su fuerza cognoscitiva como apetitiva⁴⁹, aprehendiendo no sólo el fin, sino también su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él⁵⁰.

El sujeto «interesado» tiene, en ese contexto, un interés racional, porque la razón se hace práctica conociendo el bien que el sujeto debe realizar, el cual coincide con el fin al que todo hombre tiende por naturaleza⁵¹. Dice Tomás que «todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como algo que debe evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»⁵². Es cierto que las inclinaciones naturales del hombre pueden ser desorientadas por malos hábitos adquiridos, vicios, los cuales desorientan también a la razón: «en el vicioso», dice Tomás, «el desorden habitual de las pasiones destruye los principios morales de la razón, porque está persuadido de que los deleites son buenos por sí mismos»⁵³. Pero esta oposición entre recta razón e inclinaciones no es constitutiva del hombre, como en Kant, sino consecuencia de la caída original y del pecado individual⁵⁴, los cuales no han dañado definitivamente a la naturaleza humana. El conocimiento práctico de los principios morales depende pues no sólo de las inclinaciones naturales, sino también del carácter moral de la persona⁵⁵. Dice Tomás que todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar operaciones en consonancia con su forma; y como la forma propia del hombre es el alma racio-

⁴⁶ «Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein Solches gültig sind, den Willen bestimmt» (GMS, Ak IV, p. 413, 18-2).

⁴⁷ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva...*, 42-43.

⁴⁸ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.6, a.1.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, I-II, q.6, a.1, ad.1.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, I-II, q.6, a.2.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, I-II, q.94, a.2.

⁵² *Ibid.*

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, VII. viii, n. 1430.

⁵⁴ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I, q.95, a.2; y I-II, q.82, a.3.

⁵⁵ Aristóteles afirma que el hombre virtuoso es canon y medida de todas las cosas (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III,6 1113^a 24-b1]; y tiene opinión correcta sobre los principios (Cfr. *ibid.*, VII 9 1151^a 19).

nal, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón, lo cual es obrar virtuosamente, por lo que todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural⁵⁶.

El orden de las inclinaciones naturales se establece, en el hombre, según sus diversos grados de ser: con todas las sustancias comparte la inclinación a conservarse en el ser, con los animales comparte la inclinación a la conjunción de los sexos y a la educación de los hijos, y con los demás hombres comparte la inclinación a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad⁵⁷. La verdad acerca de Dios es, en este contexto, una demostración de aquel origen sin el cual el hombre, la razón práctica y el actuar moral no encuentran una explicación última; pero no es, de ninguna manera, como sucede en Kant, un postulado, ni tampoco un conocimiento cuya afirmación sea condición de posibilidad de que la razón práctica sea *práctica*, es decir nos lleve a actuar⁵⁸. El motor interno de la razón práctica no es, en Tomás de Aquino, la «idea de Dios», como lo es en Kant, sino las inclinaciones naturales y las inclinaciones virtuosas del hombre.

Según el pensamiento de Tomás, cada una de estas inclinaciones tiene un fin que es esclarecido por la razón natural. Esta facultad es una *impresión* de la luz divina en la inteligencia humana por medio de la cual conocemos los principios fundamentales de la ley moral natural⁵⁹, que coinciden precisamente con los fines de nuestras inclinaciones. Que sea una *impresión* significa que la luz divina se encuentra impresa en el *ser* del hombre, por lo que éste, al conocer los principios de la ley moral por medio de esa *luz intelectual*, actúa como una *causa segunda*⁶⁰. No es que Dios ilumine en cada caso la facultad humana, porque la luz se encuentra ya *impresa* en su ser. Se trata de un modo natural de conocer que se encuentra en todos los hombres, sean o no cristianos. Por eso dice San Pablo en Rom 2,14: «Los gentiles que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley». Esto significa que los paganos, aunque no tienen fe en Dios ni en la ley revelada, conocen la ley por su razón natural, mediante la cual uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo⁶¹.

El «Dios conocido» de Tomás de Aquino entra en la moral de modo completamente distinto al Dios postulado de Kant⁶². La filosofía moral del Aquinate encuentra su última explicación en la demostración de la existencia de Dios y de su obra creadora, dentro de la cual está la creación del hombre a su imagen y semejanza, es decir con la capacidad de participar racionalmente en la providencia divina, de conocer sus propios fines morales y decidirse libremente a considerarlos en sus acciones⁶³. La filosofía moral de Tomás supone esas verdades, conocidas metafísicamente. Ahora bien, la razón del hombre no se hace práctica a partir de ese conocimiento metafísico. Tampoco necesita constitutivamente de la fe para conocer la ley moral y observarla en la práctica, aunque la fe le facilite ese conocimiento y esa observancia en su estado actual de razón natural caída. Kant, por el contrario, tiene que postular la existencia de Dios por medio de una *fe racional práctica pura* que se origina en la disposición moral de ánimo y determina nuestro juicio acerca de esa existencia con el fin de hacer uso práctico de nuestra razón⁶⁴.

⁵⁶ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.94, a.3.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, I-II, q.94, a.2.

⁵⁸ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva...*, 37.

⁵⁹ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2.

⁶⁰ Cfr. RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica* (Pamplona, Eunsas, 2000), 256, nota 2.

⁶¹ Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.91, a.2.

⁶² Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva...*, 39.

⁶³ Cfr. S. T. DE A., I, qq.2-26, 44-74, 75-102.

⁶⁴ Cfr. *KpV*, Ak V, p. 146.

La razón en Tomás de Aquino no tiene fe ni esperanza, sino que es simplemente *racional*, abierta a toda la realidad y también a la realidad de Dios. Ahora bien, como tal, la razón puede abrirse a datos de fe y esperanza que están más allá de ella, y que por cierto no requiere necesariamente para conocer la ley moral y practicarla. Kant, al contrario, supone a Dios sólo por la razón, pero no de modo racional, sino a través de un postulado que le es completamente necesario para que la razón pura sea práctica, ya que esta última no conoce ningún interés subjetivo en virtud del cual la conciencia del deber y el respeto por la ley puedan llevar de hecho a la acción⁶⁵. Si la razón pura kantiana necesita del postulado de la existencia de Dios para hacerse práctica, sufre de otra «heteronomía», la cual es consecuencia precisamente de la fundamentación que hace Kant de la autonomía de la voluntad⁶⁶. Si Kant fundamenta la autonomía de la voluntad en la oposición entre razón y naturaleza, posteriormente necesita postular a Dios como causa eficiente de la unión de esos dos extremos para la realización del bien supremo.

3. LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD: KANT Y TOMÁS DE AQUINO

Según Schneewind, los iusnaturalistas de comienzos de la época moderna, que tuvieron tanta influencia durante el siglo XVII y gran parte del siglo XVIII, pensaban que la mayoría de las personas habían recibido de Dios la capacidad de conocer los principios más básicos de la moralidad, pero eran incapaces de ver los requerimientos implícitos en ellos, y a menudo no podían captar por sí mismos lo que se requiere en cada caso particular. Pensaban que la mayoría de las personas no son capaces de obedecer la ley moral, y deben ser impulsados a esa observancia por la amenaza de castigos. La obligación moral se explica entonces como la necesidad impuesta por una ley respaldada por amenazas de castigos contra la desobediencia. Ellos habrían considerado no sólo blasfemo, sino también necio, el punto de vista kantiano según el cual podemos motivarnos a nosotros mismos a obedecer la ley moral⁶⁷.

Hemos visto, sin embargo, en la primera sección, que Kant no tiene para esa automotivación más explicación que el «sentimiento del respeto», el cual, por ser un sentimiento sólo negativo, que causa dolor, no produce la felicidad deseada constitutivamente por el hombre, y no logra colmar en éste el abismo existente entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, que es en definitiva una exigencia de la razón práctica. La autonomía kantiana de la voluntad queda de ese modo muy débilmente fundamentada. Por otra parte, vimos en la misma sección, que la renuncia moral a la felicidad no es definitiva para el hombre, porque éste sabe que actuando moralmente se hace digno de ser feliz. Pero la proporción de felicidad correspondiente al propio desarrollo de la moralidad sólo la puede otorgar en la otra vida Dios, cuya existencia debemos postular con ese fin. Nos encontramos entonces en el mismo Kant con una cierta heteronomía moral, análoga a la de los iusnaturalistas criticados por Schneewind, a la que se ve abocado precisamente por la manera en que fundamenta la autonomía de la voluntad.

⁶⁵ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva...*, 39.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*

⁶⁷ SCHNEEWIND, J. B., «Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy», en GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, University Press, 1992), 311-312. El mismo Kant habría dado pie a que lo consideren blasfemo, dice Schneewind, cuando afirma en conexión con nuestra auto-legislación moral que «el hombre piensa de sí mismo de acuerdo a una analogía con la divinidad» [«On the Common saying: 'That may be true in theory but it does not work in practice'», en REISS, H. (ed.), *Kant's Political Writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), 8:280n].

La «autonomía de la voluntad» es planteada por Kant en oposición a las inclinaciones naturales. «Es la constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma una ley —independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer—»⁶⁸. El valor moral de una acción reside sólo en el *principio de la voluntad*, no en los fines u objetos que pueden realizarse por medio de la acción, por los cuales se puede tener *inclinación*, pero *nunca respeto*. Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad. La voluntad se encuentra así en una encrucijada, entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, y tiene que determinarse por el principio formal para ser moral, sustrayéndole todo principio material⁶⁹. Los principios materiales son conocidos por la antropología, que es sólo empírica, y Kant afirma que una metafísica de las costumbres debe estar cuidadosamente purificada de todo lo empírico, dándonos a conocer sólo lo que la razón pura práctica o voluntad puede por sí sola construir de forma *a priori*⁷⁰. La filosofía moral, dice, no aprovecha ni lo más mínimo del conocimiento del hombre, es decir de la antropología, sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*⁷¹. Establece así una separación radical entre antropología y voluntad. Esta última no es parte de la antropología. Según Schneewind, Kant no tiene ninguna respuesta acerca de la relación entre cuerpo y espíritu en la moralidad, salvo una conjetura que expone en *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, publicado por primera vez en 1766⁷². Esta obra del período pre-crítico de Kant es un análisis irónico de la obra de Swedenborg que lleva ese título⁷³, la cual publicó primero de forma anónima.

Swedenborg fue un científico y teólogo-místico contemporáneo de Kant, que creía recibir visiones de Dios sobre el mundo de los espíritus que estaban en contacto con el mundo terrestre. Kant combatió esas fantasías metafísico-espiritualistas, observando que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad, por no estar fundadas en la experiencia. Sin embargo, posteriormente, Kant no rechazó por entero esas ideas, al menos una de esas tesis: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos⁷⁴.

En la obra pre-crítica recién mencionada, en el capítulo dos, Kant hace una exposición de lo que Swedenborg intenta demostrar acerca de la comunidad existente entre nosotros, los hombres en el mundo, y los espíritus. Termina esa exposición diciendo que él intentará explicar la constitución sistemática de la unión entre el espíritu y el mundo a partir de una observación real y aceptable, y no sólo a partir de un concepto de la naturaleza del espíritu, como lo ha hecho Swedenborg, porque esto último no es más que una hipótesis⁷⁵.

⁶⁸ *Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist* (GMS, Ak IV, p. 440, 14-16).

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, Ak IV, p. 400.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, Ak IV, p. 389.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, Ak IV, p. 389.

⁷² KANT, I., *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968), II, pp. 315-384. (La traducción al inglés es *Dreams of a spirit-seer elucidated by dreams of metaphysics*, en *Theoretical Philosophy 1755-1770*).

⁷³ Cfr. SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy*, 505.

⁷⁴ Cfr. VOZ «Emanuel Swedenborg (1688-1772)», en FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, Ariel, 1994), t. IV, 3425-3426.

⁷⁵ Cfr. *Träume*, Ak II, pp. 329-334.

En el mismo momento en que nos proponemos satisfacer nuestras necesidades con cosas externas, dice Kant, nos sentimos ligados por cierta sensación que nos hace percibir una voluntad distinta, operativa dentro de nosotros, que nos fuerza a dirigir nuestro querer hacia el bienestar de los otros, aunque frecuentemente esto sucede en contra de nuestra voluntad y con fuerte oposición contra nuestras inclinaciones egoístas. Esa voluntad distinta es la fuente de nuestros impulsos morales, los cuales nos inclinan a actuar contra el interés por uno mismo. Reconocemos entonces que somos dependientes en nuestros motivos secretos de una *regla de la voluntad general*, que confiere *unidad moral* al mundo de los seres pensantes, y lo dota de una constitución sistemática formada de acuerdo con leyes puramente espirituales. Así como la ley de la gravedad de Newton gobierna las tendencias de todas las partículas materiales por una fuerza denominada «atracción», del mismo modo podemos suponer y representarnos el fenómeno de los impulsos morales en los seres pensantes como el efecto de una fuerza activa en virtud de la cual las naturalezas espirituales ejercen influencia unas sobre otras⁷⁶.

No podemos conocer antropológicamente la constitución de la voluntad, porque al ser una fuerza noumenal es inexplicable. Sólo sabemos que es una fuerza suprasensible capaz de contradecir a las inclinaciones naturales cuando se guía por la lógica de la ley moral. La suposición de que es una fuerza activa en virtud de la cual las naturalezas espirituales ejercen influencia unas sobre otras, no resuelve para nada la cuestión acerca de su practicidad, que pide una explicación sobre cómo esa fuerza espiritual influye sobre la naturaleza empírica del hombre, respecto a la cual, sin embargo, se contraponen.

Para Tomás de Aquino no existe ese problema, ya que considera que la voluntad es parte de la naturaleza del hombre, aunque espiritual, y comparte con todos los seres naturales una ordenación a su fin⁷⁷. Ahora bien, entre los seres naturales algunos tienden al fin sólo por inclinación natural, como impulsados por otro, aunque sea por medio del conocimiento, como en el caso de los animales, y otros, como es el caso del hombre, tienden al fin moviéndose a sí mismos merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío propio de la facultad de la voluntad y la razón⁷⁸. La antropología metafísica de Tomás permite situar la libertad en las facultades propias de la naturaleza espiritual del hombre, y no contra la naturaleza como algo ajeno a ellas mismas, como en el caso de Kant.

En el pasaje a que hacemos referencia en el párrafo anterior se dice que por medio de la libertad de la voluntad y la razón, el hombre es *dueño de sus actos*⁷⁹, es decir, tiene dominio sobre su propio acto. Según el Diccionario de la Real Academia, tener dominio es tener el poder de usar y disponer de lo suyo. En otro pasaje, Tomás dice que «el hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y la razón*»⁸⁰. Rhonheimer ha considerado que el dominio que tiene el hombre de su propio *acto humano* es expresión de su *autonomía personal*, concepto que ha tomado de la sociología e introducido en la ética, usándolo para indicar individualidad, espontaneidad de elección, determinación personal de sí mismo frente a comportamientos guiados externamente y causados por coerción social⁸¹.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, Ak II, pp. 334-337.

⁷⁷ Cfr. I-II, q.1, a.2.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*

⁷⁹ Las cursivas son mías.

⁸⁰ S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.1, a.1.

⁸¹ RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, 198, y nota 2.

En contraste con la autonomía moral kantiana, la voluntad, en el contexto de la «autonomía personal» de Tomás de Aquino, es capaz de integrar en su acto libre a la totalidad de la persona. Porque según los presupuestos del Aquinate, las distintas facultades del hombre, tanto sensibles como intelectuales, están integradas en la persona, en la cual hay unidad sustancial entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma espiritual. El juego de las facultades se sigue, por tanto, de esa integración entitativa. En el centro o en lo profundo de esa interacción de facultades en la naturaleza humana, se encuentra la voluntad, apetito racional, cuyo objeto es el bien en común, en el cual están incluidos a su vez los fines y las perfecciones de todas las otras potencias, como bienes particulares⁸². La voluntad tiende por naturaleza a ese bien en común, el cual se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible⁸³, porque la voluntad tiende a una forma presentada por el intelecto, por lo que su objeto proporcionado es la razón de bien o el bien universal⁸⁴. Dentro de la antropología metafísica de Tomás, toda inclinación sigue a una forma, y así como el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, la voluntad, que es apetito racional, y también el apetito sensitivo, siguen a una forma aprehendida⁸⁵. Por eso las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza del hombre, también las sensibles como el concupiscible y el irascible, pueden ser ordenadas por la razón⁸⁶. Este ordenamiento no hay que entenderlo en sentido kantiano, según el cual la razón examina las máximas y les impone su punto de vista *a priori* sin tomar nada de ellas. Hay que entenderlo más bien como una iluminación del fin de la misma inclinación por parte de la razón natural, que lo explicita como un bien humano.

La autonomía de la voluntad en Tomás de Aquino no se fundamenta en la independencia de la voluntad respecto a las inclinaciones naturales, sino en la capacidad de la voluntad para integrar los fines de esas inclinaciones en el conjunto de la vida humana con vista a la perfección y felicidad de la persona en su totalidad. La felicidad no es algo yuxtapuesto al cumplimiento del deber, sino una realización plena de la persona, acompañada de placer, aunque ese placer no se busque como fin. En el planteamiento kantiano, en cambio, la moralidad y la felicidad constituyen dos órdenes entitativos distintos y, muchas veces, antagónicos, los cuales pueden ser unidos por Dios en la otra vida en la forma de una yuxtaposición, a modo de recompensa.

CONCLUSIÓN

Podemos concluir que Kant no pudo desarrollar, de acuerdo a sus presupuestos, una «autonomía de la persona humana», la única que podemos calificar de moral según Tomás de Aquino. Por el contrario, encontramos en el pensamiento del filósofo de Königsberg sólo una autonomía heroica de la razón, no de la persona en su totalidad, la cual, por su parcialidad, no es nunca plácida, sino que se manifiesta en una lucha inquieta que nunca descansa. Se trata, por cierto, de una autonomía pobre y muy impensable, en que la razón autónoma está siempre mirando con suspicacia a las inclinaciones naturales. Por contraste, el hombre corriente, cuya vida moral intentan explicar tanto Kant como Tomás de Aquino,

⁸² Cfr. S. T. DE A., *Suma Teológica*, I-II, q.9, a.1.

⁸³ Cfr. *ibid.*, q.10, a.1

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, q.1, a.2, ad.3.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, q.94, a.2, ad.2.

no, también se plantea qué hacer con su ser total. Tomás de Aquino tiene una respuesta acabada a esta inquietud: al afirmar que sólo se pueden denominar acciones humanas aquellas en que el hombre es dueño de sus actos, lo que significa que la vida moralmente buena lleva consigo la serenidad del dominio de una razón y una voluntad capaces de integrar la sensibilidad y los apetitos sensibles en la realización de los fines verdaderos de la vida humana total.

Instituto de Filosofía. Universidad de los Andes
San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes
Santiago – Chile
melton@uandes.cl

MARÍA ELTON

Facultad de Filosofía. Universitat de Barcelona
C/ Montalegre, 6
08001 Barcelona
mauri@ub.edu

MARGARITA MAURI

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

