

**AGNES HELLER SOBRE UNA
«SEGUNDA ÉTICA» KANTIANA**

Norbert Bilbeny, Prof. Tit. Ètica, Univ. Barcelona

En uno de los últimos libros de Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*¹, se recoge un artículo, «La primera y la segunda ética de Kant», al que vamos a dedicar nuestro comentario. Se trata de una académica exposición de la filosofía moral kantiana desarrollada con claridad y precisión, hasta que en su final, en el momento de entrar en la *Metafísica de las costumbres*, la precisión cede ante la conjetura de una «segunda ética» kantiana, a nuestro juicio insostenible a partir de los argumentos ofrecidos por la autora. Nuestra nota no pretende entrar en ninguna discusión propiamente historiográfica o tal vez hermenéutica acerca de Kant, pues tampoco estamos capacitados para ello. Aunque no hayamos podido evitar pisar los márgenes de uno u otro terreno, se trata más bien de una apostilla como lectores comunes de la Ètica kantiana y como partícipes, a la vez, de la nueva sensibilidad representada por la filósofa húngara hacia un acercamiento entre el marxismo y el kantismo, sin la sujeción historicista a polémicas de antaño en la misma dirección.

Para la afirmación de «otra» ética en Kant, Heller dice tomar como punto de partida la tesis de Weygand, en su *Kants Geschichtesphilosophie*, sobre el cambio de concepción filosófico-histórica y antropológica que se habría dado en el filósofo alemán a partir de la *Crítica del juicio* (1790), en particular de la crítica del juicio teleológico. Para Heller existirá también una «reordenación» entre la filosofía moral kantiana de los años ochenta y la de los años noventa, representadas, respectivamente, por la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Metafísica de las costumbres* (1797). A la luz de ésta cabe hablar «... sin temor a equivocarnos, de otra ética de Kant, no draconiana sino solónica»² Es decir, la ética tar-

día de este autor, según Heller, reconoce que la sensibilidad ya no es simplemente la parte sometida de la moral, sino que pasa a ser su parte cooperante. Es una filosofía, por lo tanto, «más próxima a la vida y más a la medida del hombre», que *modifica* la formulación contundente y el acento rigorista de la etapa anterior («draconiana», en expresión tomadas de Schiller)³. Sin embargo, aunque la «modificación» referida no conmueve la estructura del sistema crítico verdaderamente representativo de Kant —la prueba histórica de ello está, según advierte Heller, en la escasa influencia ejercida por la ética tardía del filósofo—, supone un *desplazamiento* de la «moralidad pura» defendida por este sistema hacia el «problema de la responsabilidad», con lo que el único criterio ético de la motivación de los actos se complementa con el de la responsabilidad por los actos realizados, inexistente, para nuestra autora, en la reflexión kantiana anterior. Por este motivo, la *Metafísica de las costumbres* constituye, dice ella, una «gran novedad» en el planteamiento kantiano de la moral⁴. Como es sabido, la parte «ética», no «jurídica», de la *Metafísica* («Doctrina de la virtud»), se desarrolla como un tratado de las virtudes y de los deberes, siendo así que no es del todo cierta, arguye Heller, la acusación de los críticos de Kant respecto a la eliminación de los «valores materiales» que se deduciría de su obra. Estos críticos, continúa, «... se sitúan con sus intentos de solución muy *por debajo del nivel alcanzado por Kant*»: así, el teleologismo de la crítica marxista de la II Internacional y el platonismo scheleriano⁵. Con todo, se trata ahora de averiguar si la percepción de Heller se corresponde con las ideas morales del último Kant, o es más bien una caída de caballo en algún camino de Damasco particular ante el descubrimiento del Kant postcrítico.

Atengámonos nuevamente a la exposición helleriana. El Kant de los años ochenta se apoya todavía en la antropología pesimista de Hobbes, Mandeville y Rousseau. Comparte con éste la opinión de que la civilización no hace avanzar a la moralidad, bajo el supuesto de la maldad de los apetitos que rigen en la primera. Pero esta suposición cambiará radicalmente en la década posterior, en especial a partir de *la religión dentro de los límites de la razón* (1793), donde aparece la posibilidad («disposición originaria al bien») que tiene el hombre de trascender a su naturaleza perversa («proclividad al mal»). Lo maligno en la especie humana no proviene tanto, para este último Kant, de sus inclinaciones sensibles, como del intelecto que consiente una conducta bajo máximas perversas. Por lo tanto, Kant adopta un nuevo concepto de humanidad en el que se integra la oposición entre el hom-

bre sensible y el hombre inteligible dentro de una unidad, siendo imposible ya de separar la moral del progreso empírico de la humanidad.

Paralelamente a la «nueva antropología», al decir de Heller, se desarrolla en el Kant tardío una «nueva tendencia en su filosofía de la historia», según la cual la moralidad tiene un función esencial en la creación del reino de la libertad. El progreso indefinido no se basa ya en el postulado de la inmortalidad, como veíamos en la *Crítica de la razón práctica*, sino en el perfeccionamiento moral de una humanidad que avanza sobre la idea *constitutiva* (cuando antes era sólo «regulativa») de la libertad. Esta influencia de la moral sobre el mundo es inseparable a su vez de la transformación del atomismo individual propio del período crítico —el yo inteligible como un yo aislado— en el supuesto de la comunidad moral de los hombres, como interacción de los hombres inteligibles, lo que hace decir a Heller: «En los años noventa, sin embargo, Kant *trasciende* en su filosofía de la historia a la sociedad burguesa; el *objetivo* de la historia universal que se muestra en ella, esto es, el «mundo moral» *ya no* es la sociedad burguesa»⁶. La *utopía*, pues, entra a formar parte de la filosofía kantiana de la historia, en la medida en que el «mundo moral» previsto por ella rechaza su fijación como sociedad burguesa, bien en su forma civil, bien en su forma política. Heller extrema su vehemencia al volver a la Ética desde este nuevo punto de vista: «En la concepción inherente a la *Metafísica de las costumbres*, el viejo Kant podía introducir los ideales éticos del clasicismo alemán dado que su ética ya no se ajustaba al patrón de la sociedad burguesa, porque la idea de la ética había sido «abandonada» por la utopía»⁷.

¿Qué entiende Heller por «ideales éticos del clasicismo alemán»? No queda nada claro, aunque se deduce del artículo en cuestión que se trata de los «valores» humanos desarrollados en la literatura de Schiller y Goethe. Kant se acercaría a ellos rompiendo el hilo de su formalismo anterior, al defender en la *Metafísica* la posibilidad de fines que son al mismo tiempo un deber, es decir, al hacer posible la reconciliación del imperativo categórico con ciertas «finalidades materiales». Estas son, ante todo, las máximas de la propia perfección y de la felicidad ajena, en cuya *aplicación*, además, adquieren un papel los sentimientos. Todavía más: el cultivo de determinados sentimientos es justamente un deber humano, como en el caso de la compasión. El hombre virtuoso ya no debe pues «hacer abstracción» de todas las inclinaciones; puede incluso hacer el bien con alegría. La virtud tiende una mano a las *Gracias* que Schiller echaba de menos en el rigorismo kan-

tiano. Ya no podemos hablar, así, de una rígida separación entre el yo inteligible y el yo empírico. La unión de la bondad y la belleza, el hombre armónico defendido, según Heller, por «la otra gran tendencia ética de su época» (de Shaftesbury a Goethe, con su mejor plasmación en los últimos ensayos de Schiller), se hacen también patentes en Kant a través de su «segunda ética», escrita al dictado de que el deber que no se cumple con gusto no reviste valor interior para su ejecutante, y por tanto tiende a ser evitado. «La obra —concluye Heller en relación con la *Metafísica de las costumbres*— es un gran intento de síntesis moral de la libertad y la riqueza del hombre»⁸.

Sin embargo, la confesada admiración de Heller por Kant no se reduce a este artículo. Otro título de sus últimos años, *A Theory of History* (1982)⁹, se circunscribe asimismo en el radio de influencia de la filosofía crítico-transcendental. El progreso ha sido y sigue siendo posible, viene a decirnos, allí donde ha habido o hay una idea de progreso, y esta es nada menos que una idea *regulativa*, como quería también el autor alemán. Sobre este concepto defiende Heller su filosofía de la historia¹⁰. No importa que haya habido más o menos «ganancias» o avances para justificar la tesis de un sentido de progreso, hasta hoy, en la historia. Demasiadas filosofías de la historia se han regido por este criterio. Tomada en su determinación «real», sobre criterios empíricos, para cualquier época desarrollada hasta ahora pueden pesar tanto los elementos de avance como de retroceso, y viceversa. La idea de progreso debe consistir, en cambio, en una «norma para crear progreso», por tanto en una *idea regulativa*, por lo que el progreso, si no es un «hecho», tampoco es una «ilusión»¹¹. Aunque Heller no lo confiese, esa es, en definitiva, la tesis kantiana sobre la filosofía de la historia (o quizás por eso mismo ya no está necesitada de decirlo). Pero, a mayor abundamiento, la obra se cierra con una referencia a la «necesidad de utopía», la utopía misma transburguesa que ha querido hacer observar Heller en su artículo sobre el Kant tardío. La *utopía racional* del Socialismo no es para ella una «promesa vinculante», sino «idea de lo que debe ser», o dicho de otra forma por nosotros, un *imperativo categórico*. Quien esté interesado podrá comprobar el bagaje kantiano introducido por la filósofa en la conclusión de su propuesta (vg.: «La utopía de la teoría de la historia obliga a todos los que la aceptan como idea, a aceptarla moralmente como norma»)¹². Fijémonos, si cabe, en el literal paralelismo entre la posición de Heller y la de Kant en la «Pregunta sobre el progreso», dentro de *El conflicto de las facultades*.

Heller nos pone pues en la tesitura, una vez más, en la que se confrontan kantismo y materialismo histórico, como ha sido experimentado varias veces dentro de la tradición marxista. A nuestro parecer Heller no sale airoso de este duro trance. De la conclusión trascendentalista de su teoría de la historia, en el libro antes mencionado, a la afirmación que inmediatamente le acompaña, de que aquélla «puede interpretarse como una versión del materialismo histórico», sin que para ello medie ningún otro género de argumento, creemos que hay un vacío demasiado grande por llenar. La tesis, ahora, de una «segunda ética» de Kant rebosante de los valores materiales de post-Ilustración —con un acento de lukacsianismo que ni Lukács quiso para sí, véase *Goethe y su tiempo*—, creemos que incurre en la misma precipitación que en el caso anterior, aunque, desde luego, sigue poseyendo la virtud de la incitación a la reflexión y al debate.

La defensa, por parte de Heller, de un nuevo Kant en la *Metafísica de las costumbres* nos parece cuando menos exagerada. El rigorismo moral permanece incólume, aunque hay ya, a decir verdad, nuevos elementos en su formulación. Sin embargo éstos son completantes, no atenuantes de la ley moral, que sigue refiriéndose al fundamento racional determinante de la acción. Kant niega explícitamente la concepción de la moral como doctrina de la felicidad, siendo el papel de la experiencia no esencial, como el todo o la parte de un posible objeto o «contenido» de las máximas, sino accesorio: la sensibilidad *se limita* a indicarnos dónde existe placer sensible, cómo llegar a él, y en último término a anticiparnos las consecuencias empíricas de la acción moral. La experiencia sensible puede intervenir, pues, como muy bien sostiene Heller, en la aplicación de la máxima, pero no en su constitución, reservada a la racionalidad. La legislación ética, a diferencia de la jurídica, puede compartir «obligaciones» con ésta, más no así la forma de su *obligatoriedad*, que sólo remite a una ley interna, *a priori* de la experiencia, como es la ley moral¹³. No se trata de exponer aquí el abecé del formalismo ético kantiano, sino de hacer destacar, por contraste, el lapsus en el hilo argumental de Agnes Heller al proclamar la «segunda ética» de Kant.

Sólo decir que en el arranque de la *Doctrina de la virtud* —segunda parte de la citada *Metafísica*— se realiza una dura y renovada réplica del eudemonismo ético que, en cambio, Heller se obstina en ver en la conclusión de la filosofía práctica kantiana: cualquier especie de «felicidad moral», es decir, que se pretenda basada en el deber, advierte Kant, es «una ficción que se contradice a sí misma»¹⁴. El orden natural, y más explícita-

mente de los sentimientos, respetado por un Shaftesbury, un Mandeville o un Schiller— para citar los puntales, según Heller, de la «otra ética» de la Ilustración, sigue siendo coaccionado en el Kant tardío por el apelativo a la razón. El impulso sensible que, según Schiller, conduce a la Vida, reintegrado a su vez en aquel superior «impulso estético» que conduce a la Belleza, no merece ninguna concesión, ni apenas mención, en una obra posterior a la publicación de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* como es la *Doctrina de la virtud*. Claro que Kant, como Schiller y otros primeros románticos, hace resplandecer aquí (de nuevo, por añadidura)¹⁵ la preocupación por la «cultura de todas las facultades», donde no se escapa la cultura de las «facultades naturales»¹⁶, pero ahí estamos ya fuera del terreno de la fundamentación moral. Heller, a nuestro juicio, no separa claramente la dimensión ética de la antropológica, esencial para la comprensión de Kant, haciendo recaer indebidamente las atribuciones de la última en la primera. La «cultura de la virtud» con que culmina la última obra ética de Kant, no presupone, en una palabra, la «cultura de todas las facultades», un *deber*, sí, como nos recuerda Heller, pero un deber que atañe a la «perfección natural» del hombre, no a su «perfección moral»¹⁷, diferencia de capital significación que no asoma en el escrito helleriano. Si, con todo, quiere destacarse en la misma formulación de la «cultura de la virtud» una apertura del imperativo al beneficio de la sensibilidad, como Kant mismo da claramente a entender —el ascetismo moral no es un ascetismo monacal, escribirá—, no hay que olvidar al mismo tiempo que esta mano tendida por la virtud a las *Gracias* sólo se abre cuando su amo está cumpliendo con el deber. Si no es así, si no se antepone la racionalidad —nada menos que el principio que espantaba al mismo Schiller—, la virtud «deberá sacrificar las alegrías de la vida», nos dice Kant en el mismo capítulo de referencia («La ascética moral») utilizado por Heller para certificar de una vez por todas la humanización de la ética de Kant¹⁸. Desde luego éste recordará que dada la naturaleza del hombre es mejor desarrollar la virtud con el corazón alegre, pero eso nunca ha tenido valor de principio moral para Kant, lo que creemos que no autoriza a Heller para hablar con rigor de una «segunda ética» de Kant.

Si lo que Heller se propone ante todo es destacar, de otro modo, la divisa del último Kant en favor de la armonía de las facultades, presente como deber en la *Metafísica*, más que cualquier desarrollo que afectase al sistema de principios kantianos de la moral, entonces no se comprende la

necesidad de tener que recurrir a un juicio tan tajante como el de una «segunda ética» de Kant. A pesar de todo, dicho sea en favor de nuestra afirmación, es la propia autora quien sostiene, a la vez que la propiedad de hablar de una «segunda ética» de Kant, la apreciación de que no existe un cambio fundamental en el sistema de la filosofía crítico-trascendental, cayendo así en contradicción.

Tampoco se comprende, según aquel supuesto, el caso mismo de conceder a la etapa tardía de Kant el origen de su tematización sobre el ideal del sujeto armónico. Es cierto que ello se da preponderantemente en esta época, pero ya antes, siquiera por mencionar una obra estrictamente ética, algo bastante aproximado se anticipa en la *Crítica de la razón práctica*, aparecida varios años antes de la *Metafísica de las costumbres*. Al final de aquélla, en la «Metodología de la razón práctica», encontramos unas «pruebas de la receptividad», basadas en el sentimiento, para el despliegue de la moralidad («método de la moralidad»). El pasaje que las incluye es un pequeño breviarío, pensado para educadores, acerca de la adaptación armónica entre el «corazón humano» y la «representación de la virtud», a fin de ofrecer a los educandos «el motor más poderoso para el bien»¹⁹.

Es evidente que hay una incorporación de conceptos nuevos en la última ética de Kant, donde se amplía básicamente el «contenido» del deber. Pero no creemos que esto justifique la manera en que lo describe Agnes Heller, cual si se tratase de una «segunda ética» del autor, dado que la estructura y función de la moralidad sigue concibiéndose como en las primeras obras.

Por lo demás, a parte de este «autodesarrollo del mundo de las ideas» que se ha querido ver en la escritura de la ética kantiana final, como principal motivo para sostener la tesis de una *reordenación* en ésta, Heller trae a colación, aunque con menor intensidad, otros dos «motivos» para apoyar su juicio.

El primero sería el efecto sobre Kant de la crítica de su obra. El segundo, el impacto sobre el mismo autor de los hechos e ideas de la Revolución francesa. Según Heller, Kant dedicó una «atención exhaustiva» a los comentarios de Schiller contra el formalismo ético en *De la gracia y la dignidad*. La filósofa no recoge, sin embargo, más que la crítica de Schiller en este libro. Pero quiere destacar al menos que la *Metafísica de las costumbres* «llevaría la marca», según ella, de la objeción schilleriana. Ya hemos dicho que no se cita para nada al autor de *Don Carlos* en la referida obra de Kant; donde éste sale a su encuentro es en la segunda edición de *La religión den-*

tro de los límites de la razón, pero se trata de una simple nota a pie de página, y con tal tono de acuse de recibo, que el mismo Schiller escribirá en su correspondencia que Kant parece no haberle entendido²⁰. Sin embargo, Heller se inclina resueltamente a pensar en un Kant tardío influido por Schiller. Al menos en lo que respecta a su obra ética, no creemos que ello pueda sostenerse. Además, con anterioridad a los ensayos de Schiller Kant debió conocer, desde Shaftesbury a Smith, desde Lessing a Goethe, y sobre todo desde Rousseau, a otros apologistas del sentimiento, y aún a pesar de ello optó por una Ética que prescinde en sus raíces del sentimiento. ¿Por qué habría de darse precisamente con Schiller, como defiende Heller, y no antes, la ocasión para atenuar, *pro sensibilitas*, su moral de la categoricidad?

Paralelamente la autora dice ver, entre los «motivos» para un cambio de registro en la Ética kantiana, el influjo sobre ésta de la Revolución francesa. Ciertamente, sería incorrecto negarlo por nuestra parte, pero no vemos en qué parte de su obra explícitamente ética Kant aporta los elementos adecuados para así poder afirmarlo. Otra cosa es su obra política y de filosofía de la historia, en las que tales elementos son ya más visibles. Nada menos que una *Doctrina del derecho* no menciona ningún pensamiento o acontecimiento ligado a la Revolución. A su lado, la *Doctrina de la virtud* viene a representar otro tanto, a lo que hay que añadir que esta falta de contacto se extiende al contenido doctrinal de la obra, sin hábito ni señal alguna de origen revolucionario. En este caso, Heller hace dimanar de la Ética lo que sólo, dentro de la obra de Kant, se puede desprender de su reflexión histórica y política. Antes vimos también que transportaba a la filosofía moral lo que únicamente se infiere de la antropología. Por lo tanto, creemos que las afirmaciones de Heller en cuanto a la existencia de una «segunda ética» de Kant son irrelevantes para el condicionamiento de la Ética de Kant.

NOTAS

¹ Barcelona: Península, 1984 (Trad.: Gustau Muñoz).

² *Ibíd.*, p. 25.

³ *De la gracia y la dignidad* (1793). Para Schiller, Kant «... era el *Draco* de su tiempo, porque no le parecía aún apto y receptivo para un *Solón*».

⁴ Heller, *Crítica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 43 n.

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶ *Ibíd.*, p. 86.

- ⁷ *Ibíd.*, pp. 87-88.
- ⁸ *Ibíd.*, p. 96.
- ⁹ Trad. esp.: *Teoría de la historia* (Barcelona; Fontamara, 1982).
- ¹⁰ *Ibíd.*, p. 249.
- ¹¹ *Ibíd.*, p. 251.
- ¹² *Ibíd.*, pp. 259-260, 266 y ss.
- ¹³ Vid. la *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, recogida en *Introducción a la teoría del derecho* (trad.: F. González), Madrid, 1978.
- ¹⁴ Seguimos la versión francesa de A. Philonenko: *Métaphysique des moeurs*, II: *Doctrine de la vertu* (París: Vrin, 1985), pp. 45-46.
- ¹⁵ Vid. la temática de la «unidad de los fines» como piedra de toque del Idealismo trascendental en la *Crítica de la razón pura*.
- ¹⁶ *Doctrine de la vertu*, *op. cit.*, pp. 120-122.
- ¹⁷ *Ibíd.*, pp. 120-122.
- ¹⁸ *Ibíd.*, pp. 162-163.
- ¹⁹ *Crítica de la razón práctica*, trad. M. García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1984), pp. 211-212.
- ²⁰ Vid.: L. Pareyson, *Ética ed Estética in Schiller* (Milán: Mursia, 1983), pp. 95-96.