

Racionalidad y humanidad

Notas desde el pensamiento moderno
y contemporáneo

EDICIÓN A CARGO DE
María Jesús Vázquez Lobeiras
Rubén Casado Méndez

Racionalidad y humanidad

Racionalidad y humanidad

Notas desde el pensamiento moderno
y contemporáneo

Edición a cargo de

MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS

RUBÉN CASADO MÉNDEZ

DESCATALOGADO



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© Universidade de Santiago de Compostela, 2016

EDITA

Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
da Universidade de Santiago de Compostela
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.es/publicacions

MAQUETA

Antón García
Imprenta Universitaria

DOI: <http://dx.doi.org/10.15304/9788416954063>
ISBN 978-84-16954-06-3

Contenido

- 7 Presentación
- 11 Abreviaturas
- 13 RUBÉN CASADO MÉNDEZ: *El imperativo categórico o la exigencia de ser lo que ya somos*
- 35 MARIANA CHU GARCÍA: *Devenir persona. Una introducción al Formalismo en la ética y la ética material de los valores*
- 57 BEATRIZ FERNÁNDEZ HERRERO: «*Decidme, ¿éstos no son hombres?*» *La polémica sobre la humanidad y la racionalidad del indígena americano*
- 75 DULCE MARÍA GRANJA CASTRO: *La doctrina kantiana de la esperanza*
- 127 FERNANDO MOLEDO: *La naturaleza inescrutable del mal radical y el límite extremo de la razón práctica en la filosofía de Kant*
- 137 ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER: *El sujeto racional responsable como fundamento de un humanismo trascendental*
- 163 MARGIT RUFFING: *Lo propiamente político en Kant*
- 179 CLEMENS SCHWAIGER: *Felicidad y afectos. René Descartes y la Princesa Elisabeth del Palatinado acerca del arte del buen vivir*
- 201 ALEKSEJ TROZAK: *Kant y Schopenhauer acerca de los conflictos de conciencia en la historia bíblica sobre Caín y Abel*
- 213 MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS: *La noción kantiana de una razón humana universal: polifonía perspectivista, polifonía dogmático-dialéctica y polifonía restringida*

Presentación

El presente volumen, titulado *Racionalidad y humanidad. Notas desde el pensamiento moderno y contemporáneo*, remite parcialmente a las actividades realizadas en el marco del proyecto de investigación titulado: *Fines y razones. Elementos para una antropología filosófica en Kant y Husserl* (FFI2009-06982), financiado por el entonces denominado Ministerio de Ciencia y Tecnología y que fue desarrollado entre los años 2010 y 2012. Se trataba en aquel momento de replantear la cuestión ¿qué es el ser humano? atendiendo a los parámetros que proporcionan dos autores como Kant y Husserl que, pese a su distancia en el tiempo, ponen de manifiesto ciertas coincidencias como, p. ej., la de haber establecido una clara delimitación entre la racionalidad de tipo científico-técnico y la racionalidad de tipo ético y la de haber desarrollado una concepción del ser humano que profundiza en rasgos como la autoconciencia, la libertad, la autonomía o la autodeterminación, que hacen posible comprender el anclaje antropológico de la ética. Al mismo tiempo ambos autores conciben la humanidad como un *télos* propio de la razón práctica, es decir: la verdadera condición humana se alcanza plenamente mediante el ejercicio de la racionalidad ética. Los términos «racionalidad» y «humanidad» designan realidades complejas, que guardan entre sí una relación estrecha que es necesario pensar y discernir. Se trata a la vez de problemas que han ocupado un lugar central en la reflexión filosófica de todos los tiempos. Como continuación y complemento de las actividades del proyecto se ha contado con nuevas contribuciones de investigadores e investigadoras que han abordado alguno de los polos de este binomio, bien desde los pensadores inicialmente propuestos

o bien a través de la perspectiva de otros autores, que se ubican en el ámbito del pensamiento moderno y contemporáneo. El resultado es la compilación de trabajos que reunimos en el presente volumen y que procedemos a presentar brevemente a continuación.

El binomio racionalidad-humanidad nos sitúa inmediata y específicamente en el horizonte de la concepción kantiana de la racionalidad práctica, que constituye el tema de la mayor parte de los trabajos aquí reunidos. Una primera expresión de lo que Kant entendería por racionalidad práctica sale a relucir en el análisis de la concepción kantiana de las acciones voluntarias que lleva a cabo Rubén Casado Méndez (Univ. Santiago de Compostela) *El imperativo categórico o la exigencia de ser lo que ya somos*. Las acciones voluntarias son el resultado de la determinación estrictamente racional, frente a la determinación empírica, lo que trae como consecuencia que puedan de hecho convertirse en modelos de acción universalmente válidos. Una de las peculiaridades de la concepción kantiana de la racionalidad práctica: la capacidad para generar pautas de conducta sin tomar como fundamento las condiciones empíricas, es analizada a fondo en este escrito, así como los conceptos de autonomía y libertad en los que dicha capacidad se fundamenta. El trabajo de Dulce María Granja Castro (UAM-México) *La doctrina kantiana de la esperanza*, profundiza por su parte en la idea de que la racionalidad práctica del ser humano, tal como la concibe Kant, se proyecta sobre un ámbito que excede sus propios límites. Mediante la exposición pormenorizada de textos y conceptos a la que gustosamente se ha cedido un amplio espacio en este volumen colectivo, la autora se centra en la concepción kantiana del Bien Supremo como la que otorga definitiva congruencia racional a la acción moral humana. La racionalidad práctica es ampliada de este modo a través de la fe y el pensamiento moral de Kant aparece estrechamente ligado a su pensamiento religioso bajo la óptica de la religión racional. Fernando Moledo (Univ. de Buenos Aires) incide asimismo en su trabajo *La naturaleza inescrutable del mal radical y el límite extremo de la razón práctica en la filosofía de Kant*, sobre algunas de las ideas fundamentales de la ética y la filosofía de la religión de Kant. La máxima expresión de la racionalidad práctica la constituiría el imperativo categórico como un intento de determinar en qué consiste el bien para un ser racional finito. Pero la condición humana alberga en sí misma al mismo tiempo la posibilidad del mal. El autor se centra en su trabajo en la necesidad (pero al mismo tiempo incapacidad) de la razón de contestar a la pregunta de por qué el ser humano decide o no someterse a la ley moral y sobre la relación de este límite de concebibilidad racional con la pregunta por el mal radical. Margit Ruffing

(Univ. Mainz) expone en su trabajo *Lo propiamente político en Kant* las claves de lo que ella considera como una antropología filosófica que aún no ha sido precisada con detalle: la racionalidad práctica se proyecta en este caso colectivamente a través de la concepción kantiana de la comunidad ética, que requiere indefectiblemente de la conciencia religiosa característica de la religión racional. Bajo este punto de vista, la dimensión religiosa formaría parte de la autocomprensión del ser humano del mismo modo que la dimensión moral. Aleksej Trozak (Univ. de Kaliningrado), en *Kant y Schopenhauer acerca de los conflictos de conciencia en la historia bíblica sobre Caín y Abel*, considera fenómenos ligados a la conciencia moral, como los remordimientos y el arrepentimiento, bajo la forma de una comparación entre Schopenhauer y Kant, tomando como punto de partida el análisis que ambos autores proporcionan de la figura bíblica de Caín. María Jesús Vázquez Lobeiras, en *La noción kantiana de una razón humana universal: polifonía perspectivista, polifonía dogmático-dialéctica y polifonía restringida*, centra su atención en un aspecto todavía relativamente poco conocido de la noción kantiana de razón teórica: su carácter plural y participativo, como compendio de múltiples voces que necesariamente han de rectificarse unas a otras y que se expresa en el concepto kantiano de una «razón humana universal».

Desde la óptica de la fenomenología contamos con las aportaciones de Mariana Chu García y de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, ambas de la Pontificia Universidad Católica de Lima. Mariana Chu García, en *Devenir persona. Una introducción al Formalismo en la ética y la ética material de los valores*, analiza la evolución del pensamiento de Max Scheler hasta la formulación de su concepción de la persona como sede de la vida del espíritu, en contraste con las esferas sensible y vital del ser humano. La vida espiritual y personal se caracteriza por la efectucción de actos, a partir de los cuáles se produce la individuación. A través de sus actos la persona «deviene otra» sin perder por ello su mismidad. Mediante esta concepción Scheler se opone a la determinación de la persona como razón, voluntad o conciencia en general. No en vano Scheler alcanza su posición tras una refutación del formalismo ético de Kant que la autora recoge en su recorrido detallado a través del texto de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916). Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, en *El sujeto racional responsable como fundamento de un humanismo trascendental*, rescata el pensamiento de Husserl como una de las últimas grandes expresiones de la filosofía de la subjetividad, en la que es posible encontrar las claves para la concepción de un nuevo humanismo trascendental que ha de concebirse en clave teleológica como el desarrollo progresivo y

permanente desde una dimensión prerreflexiva y ciega hasta la plenitud de la vida activa y autorresponsable del sujeto, lo que se identifica al mismo tiempo con la emergencia paulatina de la razón como un reto constante que nunca puede desprenderse de la finitud y la falibilidad.

Fuera ya del marco de los estudios kantianos y fenomenológicos, Beatriz Fernández Herrero, en el trabajo «*Decidme, ¿éstos no son hombres?*» *La polémica sobre la humanidad y la racionalidad del indígena americano*, nos recuerda el momento histórico de confrontación entre dos mundos: Europa y América y cómo la polémica sobre el grado de racionalidad y humanidad del indígena americano obligó también a cuestionar la imagen que los pensadores europeos tenían de sí mismos.

Contamos finalmente con el trabajo de Clemens Schwaiger titulado *Felicidad y afectos. René Descartes y la Princesa Elisabeth del Palatinado acerca del arte del buen vivir*, que nos proporciona un estudio a fondo de la correspondencia entre Descartes y la Princesa Elisabeth en la que se contiene una profunda elaboración preliminar de la doctrina cartesiana de los afectos, expuesta con detalle en el texto y que pone de manifiesto cuán insuficiente sería considerar a Descartes únicamente como un filósofo estrictamente racionalista. El trabajo cuenta además con una amplia e informativa bibliografía.

Los textos de Margit Ruffing y Aleksej Trotzak han sido traducidos al castellano a partir del original alemán por Rubén Casado Méndez y posteriormente revisados por María Jesús Vázquez Lobeiras. El texto de Clemens Schwaiger ha sido traducido, a partir del original en alemán, por María Jesús Vázquez Lobeiras y posteriormente revisado por Rubén Casado Méndez.

Los editores de este volumen agradecen a todos los participantes su colaboración en el mismo y al Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago la acogida para su publicación y difusión.

En Lugo, en Tioira, julio 2015.

Abreviaturas

Presentamos a continuación un listado de las abreviaturas empleadas para citar los textos de Kant. En el caso de otros autores se ofrecen indicaciones al inicio de cada texto. Del mismo modo en cada artículo se ofrece información sobre la versión castellana empleada, salvo en el caso de que las traducciones correspondan al propio autor o autora. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* se indican con la abreviatura KrV y la paginación original de la primera (A) y la segunda (B) edición. *Las lecciones sobre ética (Eine Vorlesung über Ethik)* se citan según la edición de G. Gerhardt. El resto de las obras de Kant se citan según la edición de la Akademie-Ausgabe (AA), indicando tomo, página del pasaje y la correspondiente abreviatura.

Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, (1900 ss. [sic., propiamente 1902 ss]). Berlin: Walter de Gruyter, vols. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a partir del vol. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Briefe (AA 10-13)
EaD	Das Ende aller Dinge (AA 08)
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
Me	Eine Vorlesung über Ethik

MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 (AA 02)
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl	Reflexion (AA 14-19)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
V-Lo/Blomberg	Logik Blomberg (AA 24)
V-Lo/Philippi	Logik Philippi (AA 24)
V-Lo/Wiener	Wiener Logik (AA 24)
V-Mo/Collins	Moralphilosophie Collins (AA 27)
V-Phil -Th/Pölitz	Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA 28)
V-PP/Powalski	Praktische Philosophie Powalski (AA 27)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)
WDO	Was heißt sich im Denken orientiren? (AA 08)
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 08)

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO O LA EXIGENCIA DE SER LO QUE YA SOMOS

RUBÉN CASADO MÉNDEZ

1. Las acciones voluntarias y los principios que las guían

Decía Immanuel Kant que un ser humano debe vivir de tal modo que su vida pueda servir de modelo moral a sus semejantes. Cómo tiene que ser, según Kant, la vida de alguien para que pueda servir de ejemplo a sus congéneres y por qué razón deberíamos seguir ese modelo y no otro es lo que pretendemos indagar. Por lo de pronto, sin embargo, nos centraremos en la posibilidad misma de que la vida de alguien pueda constituir un modelo o un ejemplo a seguir. Esto no podrá referirse, ciertamente, a todos esos aspectos que en algún sentido nos son dados. Nuestra constitución física, los rasgos de nuestro temperamento o las circunstancias que nos sobrevienen se encuentran fuera de nuestro poder, por lo que solo se nos podrá juzgar moralmente, en todo caso, por el uso que hacemos de esas cualidades o por el modo en que nos comportamos en esas circunstancias, es decir, por aquello que consideramos como nuestra conducta o nuestras acciones voluntarias.

Esta aclaración, sin embargo, aún no resuelve el asunto. Supongamos, siguiendo un ejemplo de Kant, que cierto príncipe le exige a uno de sus súbditos que traicione a un hombre honrado, amenazándolo, si se niega, con ahorcarlo en el patíbulo. Aquello que haga dicho súbdito en semejante circunstancia podrá ser considerado como su acción voluntaria. ¿Pero qué es exactamente lo que hay en dicha acción que pueda servir de modelo a seguir o, en su caso, a evitar?

Podemos llamar acciones voluntarias a aquellas acciones que suceden porque queremos que sucedan, de tal modo que si hubiésemos querido algo distinto, hubiese sucedido algo distinto. Este *querer* no puede ser entendido de forma retórica «como un mero deseo» sino que ha de ser entendido «como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder» (GMS, AA 04: 394)¹. Es decir, en este sentido de «querer» podemos decir que no quiere levantarse de la silla quien, pudiendo hacerlo, no lo hace. Podría objetarse que, a veces, sucede algo distinto de lo que queríamos. Sin embargo, lo voluntario de ese suceso es precisamente aquello que se debe a lo que nosotros queremos. Si alguien quiere, por ejemplo, evitar un atropello y, pese a todo, o bien el freno o bien su pierna no responden, ciertamente ocurre algo distinto de lo que quería. No obstante, el atropello no es considerado como una acción voluntaria, en todo caso lo voluntario será su intento de accionar el freno. Esto tampoco resulta, sin embargo, suficiente para establecer lo específico de nuestras acciones, pues entonces también se podría alegar que el comportamiento de un animal es voluntario porque, si nadie se lo impide, hace lo que quiere y, sin embargo, habitualmente no decimos de las acciones de un animal que sean voluntarias, cuando menos no en el mismo sentido que lo decimos de las humanas.

Lo primero que constatamos en *nuestras* acciones voluntarias es que no se siguen inmediatamente de aquellos apetitos e impulsos sensibles que constantemente nos afectan, es decir, que estas acciones involucran un dominio de las propias inclinaciones. Incluso si somos coaccionados como aquel súbdito para comportarnos de determinado modo bajo amenaza de muerte o de crueles torturas, y por muy grande que fuese nuestro amor a la vida o nuestra aversión al dolor, podríamos (eso parece) resolvernos en contra de estos impulsos y aceptar aquellos castigos y amenazas. La sola presencia de un impulso sensible, con independencia de su intensidad, resulta, por lo tanto, insuficiente para explicar la existencia de una acción voluntaria, hasta tal punto que cuando esto sí ocurre y basta el impulso para explicar la acción, consideramos que esa acción no está bajo nuestro poder, que se trata de una acción involuntaria.

No basta, aclara Kant, la presencia de un impulso para explicar una acción voluntaria porque el ser humano «goza de la capacidad de determinarse

¹ Se emplean las siguientes traducciones: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara: Madrid, 2000. Pedro Ribas; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial: Madrid, 2009. F. M. Marzoa; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ediciones Encuentro: Madrid, 2003. M.G. Morente; *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial: Madrid, 2005. R. R. Aramayo; *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, 2002, Madrid. A. Cortina.

espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensibles» (KrV, A 534/B 562). Podemos, en efecto, superar la coacción de estos impulsos gracias a representaciones acerca de lo que nos resulta más provechoso o perjudicial. Aquel súbdito podría, por ejemplo, vencer su amor a la vida y aceptar la horca porque se representa que si perpetra semejante traición se sentiría tan deshonoroso ante sí mismo y ante los suyos que no sería capaz de soportar su vida. En la medida en que este tipo de representaciones «se basan en la razón» (KrV, B 830) podemos ahora decir que una acción voluntaria es el resultado de una determinación racional. Así, frente a los seres irracionales, cuya conducta se deja explicar invocando la presencia de algún impulso sensible, nuestras acciones sólo pueden ser comprendidas, en primer lugar, como resultado de haber tomado interés² en algo y, en segundo lugar, como un medio que ha prescrito la razón para alcanzar eso en lo que hemos tomado interés. Podemos dar cuenta de esta situación diciendo que toda acción voluntaria está guiada por un principio racional que ha adoptado voluntariamente el autor de dicha acción. A este principio Kant le llama *máxima*. Y a la facultad de los seres racionales para ejecutar acciones con arreglo a principios le llama *voluntad* (KpV, AA 05: 32). En la medida en que la razón interviene en la elaboración de dichos principios se puede ahora decir que toda acción voluntaria es el resultado de una decisión, de la adopción de una máxima o de una *determinación racional de la voluntad*.

El reconocimiento de que toda acción voluntaria está guiada por una máxima que ha adoptado su autor permite esclarecer tres aspectos relevantes. En primer lugar, lo fundamental de una acción voluntaria no es tanto la acción misma sino el principio que la guía. Esto es plenamente consecuente con lo siguiente: sólo podemos valorar una acción, por ejemplo, el asesinato de un tirano si conocemos el principio que la guía. No es lo mismo que el tiranicida haya actuado para liberar al pueblo oprimido que lo haya hecho para favorecer el ascenso de otro tirano más favorable a sus intereses económicos. Cuando actuamos voluntariamente, por lo tanto, no meramente ejecutamos unos hechos sino que adoptamos un principio o modo de conducta que queda parcialmente expresado en dicha acción pero de tal modo que dicha acción sólo puede ser entendida y valorada en función de ese principio. Esto no quiere decir que siempre que actuamos explicitemos ante los demás o ante nosotros

² «Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa determinante de la voluntad. Por eso, sólo de un ser racional se dice que toma interés en tal o cual cosa; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles» GMS, AA 04: 460.

mismos ese principio que hemos adoptado, sino meramente que nuestra conducta sólo puede ser comprendida como guiada por un principio, y que dicho principio ha sido voluntariamente adoptado.

En segundo lugar, Kant dice que todo principio contiene una determinación *universal* de la voluntad. En efecto, la máxima que guía una acción puede ser abstraída del caso concreto del que se trata y ser válida para muchos otros casos. De este modo se puede decir que una persona se está comportando del mismo modo en circunstancias aparentemente contrapuestas. Supongamos que alguien actúa guiado por la siguiente máxima: «ahorro en la juventud para no pasar penurias en la vejez». Dicha persona puede adquirir cierta mercancía más económica que otra, pero también puede, guiado por la misma máxima, hacer exactamente lo opuesto, si considera, por ejemplo, que la adquisición del producto más caro le evitará gastos futuros.

En tercer lugar, la adopción de una máxima supone la *sanción racional subjetiva* de la conducta que prescribe. La máxima implica, en efecto, que el modo de obrar adoptado es el que dicho sujeto asumirá (implícita o explícitamente) como racionalmente defendible en conformidad con sus circunstancias. La máxima, dice Kant, «contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces la ignorancia o también las inclinaciones del mismo); es, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto» (GMS, AA 04: 421n.). Ciertamente el sujeto puede estar equivocado y puede, por ejemplo, desear tener buena salud y considerar por «la ignorancia» (*idem.*) que lo mejor para ello es llevar una vida sedentaria. Ahora bien, reconocer que, incluso en semejante caso, su acción es voluntaria supone considerar que su conducta es para ese sujeto racionalmente justificable en función de los propósitos que persigue y de sus circunstancias subjetivas. En la medida en que ese conjunto de condiciones subjetivas (aquello que le apetece y lo que le desagrada, lo que lo desasosiega y lo que lo apacigua, etc.) viene dado por la experiencia, tal conjunto conforma la *constitución empírica* del sujeto. Así, si aquel súbdito amenazado decide traicionar al hombre honrado porque, por ejemplo, desea salvar su vida a toda costa y la traición le resulta indiferente no sólo está haciendo lo que quiere hacer sino que además, con su propia conducta, está defendiendo que ese mismo modo de comportarse sería válido para cualquier otro sujeto que se encuentre en idénticas circunstancias (que se halle ante el mismo dilema y que presente una constitución empírica similar, en este caso, las mismas ganas de salvar su vida a toda costa y la misma indiferencia a la traición). Se trata por eso de una sanción subjetiva pues apunta a la constitución subjetiva o empírica del sujeto. Pero es una sanción

racional en la medida en que conlleva la asunción de que dicho modo de comportarse también sería racionalmente válido para cualquier otro sujeto racional que se hallase en circunstancias similares³, es decir, en la medida en que se presupone que dicha máxima sería universalizable.

Estos tres aspectos permiten ahora entender en qué sentido exacto la conducta de alguien puede ser modelo para los demás. Cada vez que decidimos, cada vez que determinamos racionalmente la voluntad, nos guiamos por una máxima o principio universal, es decir adoptamos voluntaria y racionalmente un modelo de conducta que no sólo es válido para la acción particular de la que se trate sino que es extrapolable para otros casos y, eventualmente, para otros seres humanos que se encuentren en circunstancias similares.

2. Un modelo universalmente válido

Hemos visto en qué sentido la conducta de alguien es susceptible de servir como modelo para los demás. Ahora bien, buscábamos con Kant un modelo de vida que sirva como modelo moral para todo ser humano y, según lo visto hasta ahora, toda conducta podrá ser un modelo en todo caso para aquellos congéneres que se encuentren en circunstancias similares. La cuestión es, por lo tanto, la siguiente: ¿hay algún modo de comportarse que sea válido no sólo para aquel ser humano que se encuentre en una situación similar a la del agente concreto sino para todo ser racional con total independencia de sus circunstancias particulares? En la medida en que, como se ha visto, toda conducta está guiada por algún principio adoptado por su autor, esta misma cuestión también se puede formular ahora preguntando si hay sólo principios de validez subjetiva o si también hay algún principio que sea reconocido como válido por todo sujeto con independencia de su constitución particular. A este principio objetivo, válido «para todas las voluntades humanas» (GMS, AA 04: 425) e incluso para la voluntad de cualquier ente racional⁴ Kant le llama *ley*. Se trata, entonces, de averiguar si hay algún principio que no sólo sea una mera máxima sino también una ley. Sólo si hay una ley semejante podríamos

³ Obviamente esta sanción racional no tiene por qué ser ni explícita ni asumida. En gran parte de nuestras acciones voluntarias no explicitamos, ni siquiera ante nosotros mismos, los principios que las guían. Pero precisamente que involucren esta sanción racional significa que podríamos ofrecer esa justificación si nos es requerida. Y no tiene por qué ser asumida porque alguien puede rechazar aquello mismo que su conducta involucra. Ahora bien, si la acción es voluntaria el juicio recae sobre la acción, más allá de la opinión de su autor al respeto.

⁴ Cf. KpV, AA 05: 19.

decir de una conducta, a saber, la guiada por esa ley, que constituye un modelo para todo ser racional con independencia de sus circunstancias particulares.

Hay todavía un tercer modo de formular la misma cuestión. En el epígrafe anterior se ha puesto de manifiesto que toda acción voluntaria es el resultado de una determinación racional de la voluntad pues es el medio que prescribe la razón para alcanzar determinado propósito en el que se ha tomado interés. Se puede decir que ese propósito es el *fundamento* de la determinación de la voluntad pues, en efecto, alcanzar ese propósito es lo que lleva a la razón a prescribir una pauta de conducta. Pues bien, ahora podemos preguntar si únicamente la razón puede determinar la voluntad y establecer una pauta de comportamiento tomando como fundamento nuestra constitución empírica o si, por el contrario, la razón puede también establecer una pauta de conducta que consideremos válida incluso al margen de aquello que en cada momento particular nos agrada o nos desagrada, es decir, con independencia de nuestra constitución empírica y nuestras circunstancias particulares. Si esto último es posible se estaría admitiendo que la razón, previamente a toda experiencia, es decir, *a priori*, podría determinar la voluntad o, lo que es lo mismo, que la razón pura podría establecer una pauta de conducta que todo ser racional consideraría válida incluso con independencia de cómo está constituido empíricamente ese sujeto. Es este modo⁵ de plantear la cuestión el que abre la investigación de Kant en la *Crítica de la razón práctica*:

Así pues, la primera cuestión aquí consiste en averiguar si la razón pura se basta por sí sola para determinar a la voluntad o si sólo en cuanto que la razón se halle empíricamente condicionada puede oficiar como un fundamento para determinar dicha voluntad (KpV, AA 05: 15).

Esbochemos, en primer lugar, cómo deberíamos interpretarnos a nosotros mismos y a nuestras acciones si la razón únicamente pudiese determinar la voluntad por intermedio de algún fundamento empírico, es decir, si las acciones sólo pudieran ser fundamentadas empírica o subjetivamente. Consideradas bajo esta *perspectiva instrumental* nuestras acciones voluntarias serían resultado, sin duda, de una determinación racional, ahora bien, la razón debería ser concebida como un mero «instrumento» para satisfacer las demandas

⁵ Se podría establecer un cuarto modo con los términos ‘tomar interés’: ¿Es posible tomar interés en algo sin que eso conlleve necesariamente obrar por interés? (Cf. GMS, AA 04: 413, 460). Y un quinto modo: ¿es posible que la razón determine directa o inmediatamente (*mittelbar*) la voluntad o siempre tiene que hacerlo indirectamente (*unmittelbar*), mediante un sentimiento interpuesto de placer o displeacer? (Cf. KpV, AA 05: 25, 62, 64; GMS, AA 04: 460).

de una u otra inclinación (KpV, AA 05: 61; cf. GMS, AA 04: 413n.) o una «mera administradora de ajeno interés» (GMS, AA 04: 441), es decir, la razón estaría siempre supeditada a la preponderancia caprichosa de una u otra inclinación (KpV, AA 05: 28) y su uso se limitaría a generar una pauta de conducta como medio para satisfacer dicha inclinación.

Ciertamente se podría hablar de independencia respecto a las inclinaciones, pero se trataría meramente de una independencia relativa, esto es, de la posibilidad de superar determinados impulsos con vistas a satisfacer otros impulsos sensibles que fuesen más deseados. También se podría seguir estableciendo una diferencia fundamental con los seres irracionales en la medida en que, en nuestro caso, sería la razón y no el instinto el medio para satisfacer las inclinaciones. Ahora bien, esta diferencia sería únicamente de grado, pues

en absoluto elevaría su valor por encima de la mera animalidad el que posea una razón, si ésta sólo debe servirle para lo mismo que lleva a cabo el instinto entre los animales; la razón supondría entonces tan sólo una peculiar manera de la cual se habría servido la naturaleza para equipar al ser humano en orden a un fin similar al que ha determinado para los animales, sin destinarle a él mismo a un fin más alto (KpV, AA 05: 61).

Bajo esta perspectiva empirista todas las acciones voluntarias estarían destinadas a perseguir la propia felicidad en función «del placer o displacer a experimentar por la realidad de un objeto» (KpV, AA 05: 22). Este sentimiento de placer o displacer sería, por lo tanto, el único fundamento posible al que referir toda conducta, de tal modo que todos los principios prácticos se podrían considerar bajo «el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia» (KpV, AA 05: 22). Así, por ejemplo, bajo esta perspectiva, cualquier acción que ejecutase aquel súbdito amenazado de muerte sólo podría ser entendida bajo este principio del amor hacia uno mismo. Tanto da que se negase a traicionar al hombre honrado y aceptar con ello ser ahorcado: bajo esta perspectiva su acción siempre tendrá que ser remitida a algún fundamento empírico (incluso que no podamos averiguar cuál es) tanto en relación con esta vida como con vistas a «una posible vida futura» (KpV, AA 05: 61).

Bajo esta perspectiva, en definitiva, en la medida en que no hay nada que sea deseado o aborrecido universalmente e incluso un mismo sujeto a veces desea una cosa y otras veces la aborrece⁶, no se podría establecer ningún principio que sea válido para todas las voluntades, es decir, un ley. Se podrían úni-

⁶ Cf. KpV, AA 05: 28.

camente establecer principios como el que sigue: «no mentir para no perder la honra». Sin embargo, todo el mundo, dice Kant, «debe confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta» (GMS, AA 04: 389). Es claro que un principio como el anterior no conlleva necesidad absoluta. En efecto, su validez sería contingente y condicionada, dependería de la constitución empírica del sujeto y siempre podría ocurrir que haya algún sujeto que no tenga ningún interés en conservar la honra.

3. La fundamentación objetiva de la conducta

Que la razón puede también determinar la voluntad sin recurrir a ningún fundamento empírico y, por lo tanto, que esa perspectiva empirista esbozada en el epígrafe anterior no es la perspectiva adecuada desde la cual considerar nuestra praxis, es lo que pretende demostrar Kant a través del análisis de *nuestras* acciones voluntarias y los principios que las guían⁷. En toda decisión o adopción de máximas se pone de manifiesto, como ahora veremos, la *posibilidad* de fundamentar objetivamente nuestra conducta.

Cada vez que decidimos algo, cada vez que determinamos racionalmente la voluntad, estamos ejecutando una acción con arreglo a principios. Esos principios tienen un contenido, un propósito que es perseguido a través de la acción que ese principio establece⁸. En los principios subjetivos o máximas,

⁷ Ha sido una fuente importante de polémica si Kant puede derivar la ley práctica del mero concepto de agencia racional (Cf. Henrich, 1960; Allison, 1990). A veces se ha considerado que Kant tras haber fracasado en su intento de deducir la ley moral a partir de premisas no morales en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se tendría que haber conformado con postular un *factum* de la razón. Ahora bien, en esta misma obra ya Kant reconoce que el principio práctico es un principio *sintético*, porque no puede ser derivado analíticamente de la mera agencia racional (GMS, AA 04: 420n.). Pero precisamente lo que se pondrá de manifiesto en *nuestra* agencia racional es el reconocimiento de la necesidad expresada por este principio práctico. El *factum* que da cuenta de este reconocimiento no supone ciertamente una demostración pero sí vincula sintéticamente dicho principio práctico a *nuestra* agencia racional. Cf. epígrafe 7.

⁸ En último término lo esencial no es la ausencia e objeto, sino si dicho objeto funciona como fundamento determinante de la voluntad: «Resulta ciertamente innegable que todo querer ha de tener también un objeto y por tanto una materia, más esta no se convierte por ello en el fundamento determinante y en la condición de la máxima» (KpV, AA 05: 34) «La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Dicho objeto es, o no, el fundamento para determinar la voluntad» (KpV, AA 05: 27) Análogamente, la posibilidad de fundamentar una decisión al margen de todo contenido significa meramente que el contenido no puede ser el fundamento de dicha determinación. La presencia inevitable de este contenido también explicará, por su parte, que siempre quepan dudas acerca de si realmente el fundamento de la decisión se encuentra en este contenido o no. Sobre esto último, cf. epígrafe 7.

como hemos visto, el fundamento para determinar la voluntad se encuentra en el placer que se experimenta al representar la existencia de ese objeto. Salvar la vida, por ejemplo, podría ser el fundamento de la máxima adoptada por aquel súbdito amenazado de muerte si eso es lo que le place. Pero también hemos visto que todos los principios, más allá del contenido concreto al que se refieran, tienen una misma forma, forma universal. Precisamente esta forma universal es lo que permitía entender que en toda adopción de máximas hay un componente de sanción o justificación racional subjetiva de la conducta. En efecto, cada vez que actuamos no sólo estamos reconociendo que ese modo de conducta es apropiado para conseguir el propósito que deseamos sino que también asumimos que la racionalidad de nuestro comportamiento radica en su validez para cualquier otro sujeto que se halle en circunstancias similares, es decir, estamos reconociendo que la justificación del principio universal que adoptamos radica en su carácter universalizable. Esta justificación racional es, ciertamente, subjetiva pues se apoya en nuestra constitución empírica particular, en ese propósito que deseamos. Ahora bien, la adopción misma de un principio, la adopción de una justificación presupone siempre un criterio de justificabilidad. Dicho de otro modo, cuando actuamos no sólo estamos adoptando una justificación sino que, además, estamos reconociendo que la justificabilidad de nuestros principios radica en su universalizabilidad. Esto supone entonces que incluso en la adopción de un principio subjetivo se están asumiendo algo así como dos criterios, por un lado, un criterio subjetivo (la idoneidad de la máxima para alcanzar los propósitos particulares) pero también, por otro lado, un criterio objetivo, en la medida en que se está reconociendo que la legitimación de las máximas proviene de su forma universal. El primer criterio es subjetivo pues apunta a las circunstancias particulares del sujeto y por eso su máxima no tendría por qué ser válida para todo sujeto, sólo para aquel que se encuentre en circunstancias similares. El segundo criterio es objetivo pues cualquier sujeto racional, incluso adoptando máximas distintas, también está reconociendo que la legitimación de las mismas proviene de su carácter universal.

Correspondientemente, el reconocimiento de este doble criterio conlleva dos posibles modos de fundamentar nuestras máximas. Podemos adoptar, en primer lugar, una máxima en función de un criterio subjetivo, es decir, en función de su idoneidad para alcanzar los propósitos particulares que pretendemos. Ahora bien, en la medida en que este criterio subjetivo presupone que la legitimación de las máximas radica en su carácter universal también podemos valorar y adoptar máximas en función de si satisfacen este segundo criterio

objetivo. Se abre así la posibilidad no sólo de fundamentar subjetivamente nuestras acciones, atendiendo a su aptitud para alcanzar algún elemento empírico que nos place, sino también objetivamente, atendiendo a si la máxima adoptada satisface este criterio de universalidad. Como esta forma de universalidad «no constituye un objeto de los sentidos» (KpV, AA 05: 28) sino que sólo puede ser representada por la razón, cuando nuestra conducta se guía por dicho criterio podemos decir que el fundamento de dicha conducta es la razón al margen de todo elemento empírico, es decir, que es resultado de una determinación *a priori* de la voluntad.

El criterio subjetivo y el objetivo no están en un plano de igualdad sino que este segundo criterio supone, por así decir, un *metacriterio*, al cual el anterior está subordinado. En virtud del primer criterio adoptamos una justificación, en virtud del segundo podemos evaluar si esa justificación es justificable. Esta subordinación no es más que expresión de lo siguiente: en nuestras decisiones no sólo ocurre que podamos valorar y adoptar determinada conducta en virtud de su idoneidad para satisfacer determinado propósito dado sino que podemos también someter a evaluación el propósito mismo y actuar en función de esta evaluación objetiva. La razón no es, por lo tanto, un mero instrumento para satisfacer las demandas empíricas sino que genera un criterio de actuación objetivo en virtud del cual pueden ser evaluadas y adoptadas las máximas de nuestro obrar.

El reconocimiento de que en toda adopción de máximas se despliega este criterio objetivo conduce a una situación realmente insólita. En efecto, si antes decíamos que toda adopción de máximas conlleva una justificación subjetiva de la conducta en la medida en que se reconocía la idoneidad de la conducta para alcanzar el propósito deseado o, lo que es lo mismo, la validez universal del principio adoptado, ahora parece que dicha justificación podría no ser justificable a la luz del mismo criterio de justificabilidad que, sin embargo, presupone. En efecto, hay ciertas acciones que pueden ser justificadas subjetivamente, es decir, que pueden ser referidas a un principio con forma universal y sin embargo no son justificables objetivamente, es decir, dicho principio no pasa el criterio de la universalidad. Una vez abierta la espita de la objetividad, no basta con actuar presuponiendo la universalidad de nuestra máxima sino que podemos incluso actuar atendiendo a si satisfacemos eso mismo que presuponemos.

Pensemos por ejemplo en el incumplimiento de una promesa. Una promesa es un contrato (más o menos explícito) por medio del cual se establece la vinculación entre cierta conducta x y determinadas circunstancias (a , b ,

c...). Un principio que exprese el cumplimiento de dicha promesa indica, por lo tanto, que siempre que se den las circunstancias determinadas (a , b , c ...) se procederá del modo pactado x . Este principio presenta, por tanto, forma universal y no involucra mayor problema. Veremos ahora qué ocurre con un principio que establezca que bajo determinadas circunstancias a_1 , a_2 , a_3 , etc., (por ejemplo, cada vez que pueda sufrir un menoscabo mi patrimonio) se puede incumplir la promesa pactada. Si realmente se trata del incumplimiento de una promesa tales circunstancias a_1 , a_2 , a_3 , deben pertenecer al conjunto de circunstancias que operaban como vinculantes en el contrato inicial, pues de otro modo, (por ejemplo, si el contrato permitía desviarse de lo pactado cuando estaba en juego mi patrimonio), no se trata de un incumplimiento. Pues bien, si intentamos dar cuenta de semejante principio atendiendo a su forma universal quedaría lo siguiente:

En las circunstancias particulares a_1 , a_2 , a_3 ... en las cuales es obligatorio hacer x , no es obligatorio hacer x .

La máxima que establece el incumplimiento de una promesa puede ser defendida subjetivamente en función de mi propósito (que no se produzca un menoscabo en mi patrimonio). En este sentido se puede defender dicha máxima en función de su forma universal (siempre que se pueda producir un menoscabo en tu patrimonio, incumple la promesa). Sin embargo, analizada bajo el criterio objetivo, se pone de manifiesto que realmente no se trata de una máxima universalizable, pues al intentar formularla de tal modo da lugar a una contradicción. Subjetivamente podemos defender ese incumplimiento, pero esa defensa queda desautorizada objetivamente, en la medida en que se pone de manifiesto que, atendiendo al mismo criterio que esa justificación subjetiva conlleva, no es una justificación justificable. Ocurre aquí algo similar a cuando se intenta utilizar un argumento racional para defender que no somos racionales. Dicho argumento tendría la forma de un argumento racional y, sin embargo, no podría ser racional, pues desde una metaperspectiva se observa que contradice las condiciones mismas que presupone. Esto, obviamente, no significa que sea imposible incumplir una promesa. Ahora bien, no podemos sancionar o legitimar dicha conducta. Más bien al contrario, en el mismo incumplimiento de la promesa estamos sancionando (objetivamente) como principio que es obligatorio cumplir las promesas.

4. Una necesidad no necesaria

Que en toda adopción de máximas se presuponga un criterio de justificación objetivo permitirá ahora entender en qué sentido hay un «modo de actuar» (KpV, AA 05: 60; cf. 31) y, con ello, un modelo de vida, válido para todo sujeto con independencia de sus circunstancias particulares. Cada vez que decidimos o adoptamos máximas estamos presuponiendo un criterio de racionalidad objetiva, o lo que es lo mismo, la posibilidad de fundamentar objetivamente nuestra conducta, o lo que es lo mismo, la posibilidad de obrar según una máxima universalizable, o lo que es lo mismo, la posibilidad de que la razón determine *a priori* la voluntad. Ahora bien, decir que toda adopción de máximas involucra un criterio objetivo de justificación o sanción racional es lo mismo que decir que se está reconociendo objetivamente no sólo como *posibilidad* sino también como *exigencia* racional obrar (o decidir, o adoptar máximas) siguiendo dicho criterio.⁹ Y por eso un principio que exprese esa exigencia será un principio reconocido como válido por todo sujeto racional con independencia de su constitución empírica, es decir, una ley.

A diferencia de la fundamentación empírica que, como nada hay universalmente deseado, sólo podía ser subjetivamente defendida, la exigencia de fundamentar objetivamente la conducta, es decir, atendiendo a si la máxima que adoptamos realmente constituye un principio universalizable, no presupone ningún objeto empírico y, por lo tanto, no depende de las circunstancias particulares de cada sujeto sino que está estableciendo «en todos los casos y para todos los entes racionales *exactamente el mismo e idéntico fundamento para determinar* la voluntad» (KpV, AA 05: 25). Un principio que exija actuar según una máxima universalizable es, entonces, una ley porque no apela a ningún fundamento empírico (siempre contingente) de determinación sino que meramente expresa una exigencia que ya es reconocida como tal en toda adopción de máximas. Incluso cuando adoptamos una máxima que no satisface dicha ley, como hemos visto en el caso del incumplimiento de la promesa,

⁹ Que en toda adopción de máximas se despliegue este criterio objetivo no implica que no haya acciones moralmente neutras. Ahora bien, incluso lo que sea una acción moralmente relevante no podrá decidirse apelando a un criterio externo. Aquella acción «que no está ordenada ni prohibida, está simplemente *permitida*» y «una acción semejante se llama moralmente-indiferente» (MS, AA 06: 223). Ahora bien, precisamente por tratarse de una «legislación *interior*», qué sea relevante o no moralmente no podrá determinarse externamente. En efecto, son esas mismas leyes prácticas que se despliegan en la conducta las que dan, por así decir, criterio y medida. Así, «según estas leyes [leyes prácticas], determinadas acciones están *permitidas* o *no permitidas*» (MS, AA 06: 221).

estamos sancionando objetivamente el cumplimiento de la promesa, es decir, estamos reconociendo la exigencia de obrar según dicha ley, o lo que es lo mismo, estamos reconociendo que lo expresado por dicha ley es necesario, que dicha ley «comporta una necesidad con respecto a la existencia del acto» (KpV, AA 05: 67).

Ciertamente, como ya anticipábamos en el epígrafe anterior, acontece aquí algo insólito. Se está reconociendo algo como racionalmente necesario (que no podría ser de otro modo) y al mismo tiempo constatamos repetidamente que no es necesario, es decir, que sí podría ser de otro modo. Reconocemos como racionalmente necesario cumplir las promesas y, sin embargo, con nuestro comportamiento frecuentemente desmentimos esa necesidad. O dicho de otro modo, se está reconociendo una ley que puede ser infringida pero de tal modo que todos los casos en los que se infringe se tratan de una excepción que no puede convertirse en norma sin dar lugar a una contradicción, es decir, una excepción que presupone el reconocimiento de la validez de la norma infringida:

realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una ley universal, pues ello es imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros —o aún solo para este caso—, en provecho de nuestra inclinación (GMS, AA 04: 424).

Precisamente a este concepto de necesidad tan peculiar que, por un lado, puede ser infringido, pero que, por otro lado, incluso cuando se infringe se presupone, Kant le llama ‘deber’. Si fuésemos exclusivamente racionales, «si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendría lugar inexorablemente conforme a esa regla» (KpV, AA 05: 20). Ahora bien, ese no es nuestro caso. Nuestra voluntad es pura, pero no santa. Por eso, «para seres que, como nosotros, son afectados por sensibilidad con motores de otra especie; para seres en que no siempre ocurre lo que la razón por sí sola haría, llámase deber esa necesidad de la acción» (GMS, AA 04: 449).

Pues bien, ahora podemos decir que eso de obrar según una máxima que sea universalizable es un deber. Y no se trata de un deber relativo, que dependa de las circunstancias particulares de cada sujeto¹⁰, sino de un deber categórico, pues es asumido por todo sujeto racional cuando adopta máximas para

¹⁰ Kant indica que en estos imperativos hipotéticos ya se podría hablar de objetividad, a diferencia de las máximas (KpV, AA 05: 20). Ahora bien, se trata de objetividad teórica. No

su voluntad. Debemos comportarnos, entonces, del mismo modo que en nuestra conducta estamos sancionando como objetivamente válido, esto es, según una máxima universalizable. Al principio que expresa esta exigencia es a lo que Kant llama *imperativo categórico*¹¹.

5. Ser lo que se es

Si la razón puede determinar la voluntad objetivamente o *a priori*, es decir, atendiendo únicamente a la forma de la máxima y, por lo tanto, al margen de cualquier contenido de dicha voluntad, la independencia de las inclinaciones no es meramente independencia de unos objetos del querer respecto a otros, sino independencia absoluta, es decir, la voluntad debe ser pensada «como independiente de las condiciones empíricas» (KpV, AA 05: 31). Este aspecto negativo de independencia se completa con un aspecto positivo, a saber, la razón no es un instrumento al servicio de una u otra inclinación sino que ella misma genera una pauta de conducta al margen de todo lo empírico, es decir, ella misma es «inmediatamente legisladora» (KpV, AA 05: 31). Kant llama «autonomía de la voluntad» a esta constitución de la voluntad «por la

pasan de ser «simples principios teóricos, como por ejemplo este, ‘aquel que quiera comer pan ha de imaginarse un molino’» (KpV, AA 05: 26).

¹¹ A veces Kant parece formular este imperativo categórico de un modo aparentemente distinto a la mera exigencia de actuar con una máxima universal y alude, por ejemplo, a la aceptación de la máxima como criterio. Dice por ejemplo, que se puede querer la mentira pero no una ley universal de mentir. Esto, en cierto modo, es correcto, pues bajo el presupuesto de la razón ilustrada, todo individuo si deja de lado sus intereses particulares aceptará o querrá ciertamente lo mismo. Ahora bien, en último término no se puede perder de vista que la demostración de que este principio es una ley descansa no en el reconocimiento de su aceptación (siempre podría ser contingente) sino en el de su racionalidad, por eso los otros modos de interpretar el imperativo categórico son en algún sentido derivados respecto a este. También se ha interpretado a veces que la mera exigencia de actuar conforme a una máxima universalizable no es suficiente. Así, por ejemplo, Bojanowski afirma que para poder considerar que una acción es no sólo legal sino también moral «no es suficiente que las máximas sean ‘conforme a la ley’, es decir, universalizables, sino que también la acción debe ser ejecutada en virtud [*umwillen*] de su legalidad» (Bojanowski 2006: 48). En principio, el objetivo de Kant al introducir la diferencia entre actuar «por deber» y actuar «conforme al deber» es claro. Si la exigencia moral consiste, por ejemplo, en ser veraz, no es lo mismo ser veraz por haber asumido dicha exigencia que serlo por algún interés concreto que se espere ganar de dicha conducta. Es decir, se trata de poner de manifiesto que dos casos materialmente iguales pueden presentar, sin embargo, distinto valor moral. Ahora bien, para establecer este valor moral no es necesario, como parece sugerir Bojanowski, ir más allá de la universalidad requerida por el imperativo categórico. En efecto, quien es veraz movido por la ganancia que obtendrá al serlo, fundamenta su máxima en un interés subjetivo por lo que tal máxima, aunque tenga forma universal, no será universalizable.

cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer» (GMS, AA 04: 440).

El hecho tan peculiar visto en el epígrafe anterior acerca de un concepto de necesidad que admite excepciones, el hecho de que la ley práctica incluso conteniendo una «determinación necesaria de la voluntad» (KpV, AA 05: 5; Cf. 55) pueda ser infringida en la medida en que en toda infracción presupone como válida la ley que infringe, reaparece de nuevo aquí ligado al concepto de autonomía. Podemos decir provisionalmente que la voluntad es siempre autónoma, porque incluso cuando no lo es, presupone que lo es.

En efecto, la autonomía de la voluntad es un presupuesto necesario incluso de esos casos en los que se desobedece la ley. Incluso cuando el sujeto, acoge como fundamento de su máxima algún motivo empírico de los que afectan a su voluntad, el hecho de que estos impulsos nos afecten pero no nos determinen (KpV, AA 05: 117), implica que dicho sujeto no está verdaderamente sometido a estos impulsos sino que, por así decir, se deja someter y, por tanto, «es responsable de la complacencia que pueda manifestarles si les concede influjo sobre sus máximas, con prejuicio de las leyes racionales de la voluntad» (GMS, AA 04: 457). Y por más que se intente hacer valer los motivos subjetivos como fundamentos objetivos determinantes de la voluntad, «la ley moral es lo único verdaderamente objetivo (bajo cualquier propósito)» (KpV, AA 04: 74), es decir, también en esos casos la voluntad es, por un lado, independiente de dichos impulsos empíricos y, por otro lado, presupone como exigencia —una exigencia que se da a sí misma— la ley misma que incumple, es decir, es autónoma.

Que en todo caso (tanto al incumplir la ley como al cumplirla) se presuponga la autonomía de la voluntad no es más que el reconocimiento de que en todos esos casos (cada vez que se decide, cada vez se adopta una máxima) se está desplegando una exigencia, una ley que la razón se da a sí misma¹². El asunto radica, por tanto, en que no siempre obedecemos la ley que sin embargo siempre nos damos, es decir, que las «acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes» (GMS, AA 04: 413). Pero precisamente por ser «objetivamente necesarias» incluso los casos de desobediencia sólo pueden ser entendidos bajo la ley desobedecida y, por tanto, bajo el presupuesto de que la voluntad es autónoma, de tal modo que el imperativo

¹² Esta duplicidad que estamos aquí considerando aparece en la obra de Kant cuando a veces parece conservar el término autonomía sólo para aquellas acciones que satisfacen la ley moral y otras veces indica que todas las máximas están bajo el principio de autonomía.

categorico también puede ser expresado como la exigencia de asumir eso que ya somos, asumir esa autonomía que ya siempre presuponemos, obedecer esa ley que ya siempre nos damos¹³.

Aún podemos describir esta situación de un último modo. Dice Kant:

Ahora bien, si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad. Mas una independencia semejante se llama *libertad*... Así pues, una voluntad a la que puede servir, por sí sola, la simple forma legisladora de la máxima es una voluntad libre (KpV, AA 05: 29).

La misma duplicidad presente en el concepto de necesidad práctica y en el de autonomía resurge aquí¹⁴. En efecto, podemos decir que la voluntad de alguien es libre si dicho sujeto actúa con independencia de los impulsos sensibles y se da a sí mismo la ley de su actuar. Sin embargo, precisamente por todo lo visto sabemos que aquel que decide someterse a un impulso siempre lo hace bajo la posibilidad (y exigencia) de obedecer su propia norma. Toda sumisión a un impulso no deja de ser una sumisión voluntaria que ocurre bajo la posibilidad y exigencia de no hacerlo. También en este caso, por tanto, podemos decir que la voluntad es libre, porque es independiente de esas condiciones empíricas y porque en la misma adopción de la máxima se reconoce esa ley que se desobedece. Es decir, del mismo modo que sólo puede ser independiente quien, en algún sentido, ya lo es, o del mismo modo que puede someterse a su propia ley quien, en algún sentido ya está sometido a ella, puede (y debe) ser libre quien, en algún sentido, ya lo es. Los casos en los que se infringe la ley práctica suponen, por así decir, la adopción de una esclavitud voluntaria y en el mismo sentido que podemos decir que sólo se puede ser esclavo voluntario si verdaderamente se es libre, podemos decir ahora que el imperativo categorico no exige más que seamos lo que ya siempre presuponemos que somos, es decir, libres¹⁵.

¹³ Cf. GMS, AA 434, 433, 435; KpV, AA 05: 78, 94.

¹⁴ En el texto de Kant esta duplicidad aparece cuando el concepto de libertad es a veces utilizado para referirse al presupuesto de todas las máximas (GMS, AA 04: 461, KpV, AA 05: 65) y a veces sólo para aquellas máximas que coinciden con la ley práctica (KpV, AA 05: 78, 33).

¹⁵ Lo esencial de la libertad no es por lo tanto «elegir entre cualquier alternativa posible, sino que sitúa al ser humano ante única opción radical: la de actuar racionalmente o no hacerlo» (Vázquez Lobeiras 2013: 280).

6. Vestir un hombre nuevo

Que lo que verdaderamente somos desde nuestro punto de vista práctico sea libres abre por así decir cierta duplicidad entre lo que somos (por ejemplo, esclavos) y lo que verdaderamente somos (siempre libres). A ese primer modo de ser a veces Kant le llama modo de pensamiento (*Denkungsart*) o constitución inteligible. Y así se puede decir por ejemplo que alguien que adopta máximas malas (contrarias a la ley práctica) tiene una «constitución maliciosa»¹⁶, es decir, que es malo. En este sentido podríamos indicar, provisionalmente, que decidimos o adoptamos máximas en función de lo que somos, en función de nuestra constitución: si somos malos, adoptaremos máximas malas. Ahora bien, si, tal como hemos visto, cada vez que se infringe la ley práctica se reconoce su validez, eso supone reconocer que «el hombre (incluso el peor), en cualesquiera máximas de que se trate, no renuncia a la ley moral en cierto modo como rebelándose (con denuncia de la obediencia)» (RGV, AA 06: 36). Es decir, en cada adopción de máximas se abre incluso para ese 'hombre malo' la posibilidad y exigencia de adecuar su conducta a la ley. Cada vez que actúa, «por malo que haya sido alguien hasta el momento en que una acción libre es inmediatamente inminente» sigue siendo «su deber mejorarse; tiene, por lo tanto, que poder hacerlo» (RGV, AA 06: 41). Es decir, en último término, aquello que somos depende de nuestras decisiones, a través de nuestras decisiones nos hacemos a nosotros mismos, decidimos qué persona queremos ser¹⁷.

Precisamente por eso, eso que somos y que podemos llamar ahora el «primer fundamento de la adopción de máximas» tiene que ser él mismo «adoptado también por libre albedrío» es decir, tiene que ser «un acto de libertad», no puede ser algo dado sino que tiene que ser también el resultado de la adopción de una máxima¹⁸. Poco importa que se trate de algo excepcional, lo esencial es que siempre el ser humano tiene abierta la posibilidad de invertir «el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo)» (RGV, AA 06: 48) y puede, así, devenir un hombre bueno. Esta decisión inmutable, esta adopción de un primer fundamento, no puede ser retrotraída a ningún otro fundamento, lo que, en primer lugar, está en consonancia con la imposibilidad de dar cuenta teórica de la libertad, aunque conlleve, en segundo lugar, que nuestras decisiones presenten siempre cierto carácter insondable.

¹⁶ «Arge Beschaffenheit», KpV, AA 05: 100.

¹⁷ Cf. Willaschek 1992: 250-286.

¹⁸ Cf. RGV, AA 06: 21, 25.

En todo caso, que eso que somos sea también adoptado, implica que lo que verdaderamente somos no es, por así decir, un fundamento sino, más bien, un adoptar fundamentos, un puro fundamentar racional y finito situado en la encrucijada entre las demandas de lo sensible y la exigencia racional que ese mismo acto involucra. Y lo que somos, en definitiva, sólo puede ser comprendido a la luz de lo que verdaderamente somos y por eso nuestro ser, por lo que se refiere a lo práctico, sólo puede ser comprendido a la luz de la libertad, o dicho de otro modo, nuestro ser sólo puede ser comprendido a la luz del deber ser¹⁹.

7. Una sospecha permanente

Se podría objetar que lo expuesto en los epígrafes anteriores es meramente un modo posible de interpretar nuestras acciones voluntarias, pero que nada demuestra que realmente sea posible una fundamentación objetiva de la conducta, que quizás siempre nos movamos por algún tipo de fundamento empírico aunque a veces permanezcan ocultos en nuestro subconsciente, es decir, que quizás nuestras acciones deban interpretarse desde el modelo empirista esbozado en el epígrafe 2. Ahora bien, precisamente lo que pretende demostrar Kant es que el modelo expuesto no es meramente un modo posible para interpretar nuestra conducta, sino que es el modelo que se desprende de nuestra perspectiva de sujetos actuantes²⁰. Volvamos al ejemplo del súbdito amenazado, ahora en palabras de Kant:

Preguntémosle ahora lo que haría si su príncipe, amenazándole con aplicarle sin tardanza esa misma pena de muerte, le exigiera levantar falso testimonio contra un hombre honrado al que dicho príncipe quisiera echar a perder recurriendo a fingidos pretextos; ¿acaso no le parecería entonces posible vencer su amor a la vida por muy grande que fuera éste? Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; sin embargo, que le sería posible hacerlo, ha de admitirlo sin vacilar. Así pues, juzga que puede hacer algo porque cobra consciencia de que debe hacerlo (KpV, AA 05: 30).

¹⁹ Precisamente la moralidad sería la relación entre estos dos planos: «la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma» (GMS, AA 04: 439).

²⁰ Obviamente se trata de una interpretación filosófica de esta perspectiva práctica, es decir, conceptos como la determinación racional de la voluntad o el imperativo categórico son ciertamente constructos filosóficos, pero no pretenden «inventar» nada sino que meramente buscan dar cuenta de eso que está operando en dicha perspectiva (cf. KpV, AA 05: 8n).

Desde su perspectiva este sujeto actuante está reconociendo que no sólo podría actuar y fundamentar su conducta en virtud de sus inclinaciones (su amor a la vida) sino que también *reconoce como posible una pauta de conducta que no remite a ningún fundamento empírico*. Incluso aunque no crea en dioses ni en una vida tras la muerte, incluso si sabe que nadie presenciara su hazaña ni podrá dar cuenta de su honorabilidad, cuando este sujeto debe actuar, en la adopción de su máxima, se abre la posibilidad de vencer su amor a la vida «por muy grande que fuera» y adoptar una conducta no justificable para él, en tanto que actuante, empíricamente. Precisamente el hecho de que «piense como posibles, y aun como necesarias, acciones tales que sólo pueden suceder despreciando todos los apetitos y excitaciones sensibles» (GMS, AA 04: 457) supone reconocer la posibilidad de fundamentar objetivamente su conducta. Esto no implica que no se puedan encontrar *explicaciones* subjetivas que pudieran estar detrás de esa conducta supuestamente objetiva. Ahora bien, que al adoptar máximas para la voluntad se abra la disyuntiva nítida entre seguir las exigencias de la razón o las demandas de la inclinación supone reconocer que ese modelo empírico no puede dar cuenta de nuestra perspectiva de sujetos actuantes. Esta disyuntiva supone, a su vez, el reconocimiento de lo que ocurriría si no estuviésemos afectados por la sensibilidad y si la razón, por sí sola, determinase por completo la voluntad, es decir supone el reconocimiento de una necesidad e implica que nuestra praxis sólo puede ser comprendida bajo la posibilidad de actuar de dicho modo y bajo la exigencia racional de que así sea. Al reconocimiento de esta necesidad o de esta «ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas» (KpV, AA 05: 44) Kant le llama *factum*.

Ciertamente, el hecho de que siempre quepa la sospecha de si lo que llamamos determinación objetiva no responderá más bien a algún impulso subjetivo que no reconocemos es la expresión misma de que no sea demostrable teóricamente ni esa ley práctica ni la libertad en la que se apoya²¹. Siempre sería posible, en efecto, asumir que esta perspectiva práctica se trata de una quimera pues el principio práctico no está vinculado analíticamente al concepto de ser racional, sino que «el más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío» (RGV AA 06: 28n). Ahora bien, Kant no intenta demostrar algo indemostrable, es decir, no intenta demostrar

²¹ Lo que está en consonancia con la imposibilidad de deducir el *factum* moral (KpV, AA 05: 91).

que estemos necesariamente sometidos a esa ley práctica sino que, más bien, pretende demostrar que desde el punto de vista práctico, en tanto que sujetos actuantes, necesariamente nos consideramos como sometidos a dicha ley, y que desde ese «*punto de vista práctico* es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones» (GMS, AA 04: 455).

8. Un modelo sin ejemplos

Buscábamos un modo de vivir que pudiera funcionar como modelo para todo congénere y lo hemos encontrado: obrar según una máxima universalizable, fundamentar objetivamente nuestras acciones, determinar la voluntad según la ley que la razón se da a sí misma y no al servicio de una u otra inclinación, en definitiva, ser lo que ya siempre somos, esto es, libres. La ley que guía esta conducta *puede ser válida* para todo ser racional precisamente porque no exige perseguir ni esto ni aquello, sino que meramente dice que cuando se actúe se actúe de determinado modo. Y *es* efectivamente válida porque expresa la necesidad que siempre reconocemos cuando adoptamos máximas para nuestra conducta.

Ahora bien, sabemos cómo ha de ser la vida de una persona para poder servir de modelo a sus semejantes y, sin embargo, nunca podremos decir de la vida de alguien, ni siquiera de nuestra propia vida, si realmente se adecúa a dicho modelo. En efecto, lo esencial de un modo de obrar nunca está, como hemos visto, en las acciones concretas que se realizan sino en los principios que las guían y por más que podamos ver las acciones nunca podemos ver «los íntimos principios de las mismas». Por eso nunca podemos decir de una conducta, ni siquiera de la nuestra, que realmente esté guiada por esa ley y determinada por fundamentos objetivos. Aunque a través de un «penetrante examen» no encontremos ningún fundamento subjetivo que haya podido motivar la conducta, nunca podremos estar totalmente seguros, nunca podremos eliminar esa sospecha permanente de si no habrá «algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea» (GMS, AA 04: 407). Esto, sin embargo, poco importa, dice Kant. Podemos incluso admitir la hipótesis de que nunca en la experiencia ha ocurrido una acción por deber. Siempre permanece la convicción clara de que

no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón,

por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos *a priori* (GMS, AA 04: 407-8).

Bibliografía

- Allison, H., (1990) *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bojanowski, J., (2006) *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*. Berlin: de Gruyter.
- Henrich, D., (1960) «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft» en Henrich, D., Schulz, W. Y Volkmann-Schluck, K.-H. (eds) *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen.
- Martínez Marzoa, F., (1989) *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Rivera de Rosales, J., (2010) «La razón práctica kantiana» en Navarro Córdón, J.M. y Sánchez Madrid, N. (eds.) *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Vázquez Lobeiras, M.J., (2013) «Realidad, libertad y finalidad: elementos para una antropología filosófica en Kant y Husserl» en Rizo-Patrón de Lerner, R. y Vázquez Lobeiras, M.J. (eds.) *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*. Olms: Hildesheim.
- Willaschek, M., (1992) *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Metzler.

DEVENIR PERSONA. UNA INTRODUCCIÓN AL FORMALISMO EN LA ÉTICA Y LA ÉTICA MATERIAL DE LOS VALORES

MARIANA CHU GARCÍA

1. Introducción

Aunque el nombre de Max Scheler suele ser inmediatamente asociado a la antropología filosófica y al libro *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), no son las preguntas que ahí se plantea, a saber: «¿qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser?» (PHC: 29)¹, las que nos interesan en primera instancia, sino más bien las siguientes: ¿quién es la persona y cuál es su papel en la fundamentación de la ética? No se trata, ciertamente, de dos problemas desvinculados en la medida en que toda ética implica un determinado concepto de ser humano, tal como ocurre en la obra mayor que Scheler escribe sobre el tema: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913/1916), donde el hombre es presentado en dos ocasiones como un *ser sensible, vital*

¹ Las obras de Scheler se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas correspondientes a las traducciones recogidas en la bibliografía: PHC para *El puesto del hombre en el cosmos*; ET para *Ética*; OA para *Ordo Amoris*, EFS para *Esencia y formas de la simpatía*, IR para *Idealismo – realismo*. Si se indica la paginación de la obra original se hará tras una barra y la abreviatura GW correspondiente a *Gesammelte Werke* junto con el tomo y el número de página. El texto *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14) se traduce directamente y se cita GW 10.

*u orgánico y espiritual*². Sin embargo, hay una clara diferencia en el modo en que Scheler aborda los conceptos de ser humano y de persona en cada libro: en ambos casos, encontramos una ontología, pero, en el primero, ésta se encuentra al servicio de una metafísica, lo que para Scheler implica un saber del ser-real y del ser absoluto, mientras que, en el segundo, se trata de una ontología regional, una teoría de valores comprendida como un «personalismo ético», cuya fundamentación no requiere de la metafísica, pues se basa solo en el carácter esencial de los valores. La diferencia de perspectivas responde a una evolución del pensamiento scheleriano que es pertinente recordar para contextualizar el problema que nos ocupa.

No existe un acuerdo sobre el sentido unitario de esta evolución, pero sí en torno de la distinción de tres fases o tres grupos de textos³. En el primero, Scheler sigue el idealismo de corte kantiano y fichteano de Rudolf Eucken, quien dirigió su tesis de doctorado: *Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos* (sustentada en 1897 en Jena y publicada en 1899), y su tesis de habilitación: *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik* (1900). La independencia de la ética respecto de la lógica es una tesis de este periodo que Scheler defenderá hasta el final. En cambio, el formalismo del nuevo idealismo kantiano que le era familiar genera una «insatisfacción» en él que lo lleva a buscar otra manera de filosofar. La encuentra en el concepto husserliano de intuición, que se convierte en el motor que preparará el periodo «fenomenológico» o «clásico» y que hará que, en 1906, Scheler retire de circulación las pruebas de imprenta de una *Logik*⁴ de inspiración neokantiana.

Así, el estudio profundo de las *Investigaciones lógicas* y la reapropiación de los dos conceptos determinantes de la fenomenología husserliana, la intuición eidética y la reducción, son decisivos para el segundo periodo de la filosofía scheleriana, como se puede ver en *Los ídolos del autoconocimiento* y *El resentimiento en la moral*, ambos de 1912. Referencias a estos dos textos encontramos en la obra principal de este periodo, *Formalismo*, publicada, como es conocido, en dos partes, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, del que Scheler será colaborador junto con A. Pfänder, M. Geiger y A. Reinach. Cabe señalar dos obras sistemáticas más de este periodo

² Para ser precisos, Scheler usa las expresiones «sinnlich-vitalen-geistigen Wesens» y «sinnlich-leiblich-geistigen Wesens» (respectivamente *ET.*: 663/*GW* 2: 503 y *ET.*: 695/*GW* 2: 529).

³ Para una explicación detallada, cf. Henckmann (1998), (2000) y Leonardy (1981).

⁴ Publicada en el tomo 14 de las obras completas.

rico en publicaciones: *Sobre la fenomenología y teoría de los sentimientos de la simpatía y del amor y el odio*, publicado también en 1913; y *Problemas de la religión*, un texto recogido en *De lo eterno en el hombre* (1921) que puede ser considerado como el último de este periodo, aunque algunos encuentran ya aquí trazos del pensamiento tardío de Scheler (Zaborowski, 2003: 227, nota 18). En todo caso, hay que recordar, primero, que el libro sobre la simpatía es reeditado y publicado en 1923, bajo el título *Esencia y formas de la simpatía*, con modificaciones de no poca importancia de carácter metafísico como, por ejemplo, la tesis de la unidad de la vida; y, segundo, que estas nuevas reflexiones suponen la renuncia scheleriana a la representación de un Dios personal, concepción por la cual el segundo periodo de su pensamiento ha sido llamado «fenomenológico-católico». En el prólogo de 1926, en la tercera edición del *Formalismo*, Scheler mismo se refiere al abandono del teísmo como una transformación de su filosofía de la religión y metafísica que implica variaciones y ampliaciones en su antropología, pero no en su ética ni en su filosofía del espíritu que, más bien, nos indica, han conducido en parte a dicha transformación (*ET*: 33-34/*GW* 2: 17).

Para entender cómo es posible que la ética y la filosofía del espíritu permanezcan sin mayor modificación, hay que considerar que la transformación a la que Scheler se refiere —cuyo inicio se suele fijar entre 1920 y 1922, años en los que empieza la preparación de la nueva antropología— no implica un abandono completo de la fenomenología. De hecho, se ha sostenido que las reflexiones metafísicas tardías complementan los resultados fenomenológicos del periodo precedente (Henckmann, 2000: 15) e incluso se habla de un uso deshonesto de la reducción fenomenológica (Leonardy, 1981: 375ss.). Lo que ocurre es que, en tanto saber de la totalidad, la metafísica no se puede limitar al conocimiento de esencias que ofrece la actitud fenomenológica, se debe ocupar también del ser real y sus dimensiones. Tiene pues como una de sus tareas reintegrar lo que la reducción permite distinguir: esencia y realidad, *Sosein* y *Dasein*, asociando el conocimiento de esencias a los resultados de las ciencias positivas particulares en lo que Scheler llama «metaciencias». En este sentido, debemos entender, por ejemplo, los escritos sociológicos sobre las formas del saber de 1926 (Scheler, 1989). Las metaciencias encuentran su unidad y fundamento en la pregunta que señalamos al inicio —¿qué es el hombre?—, es decir, en la antropología filosófica. Ello se debe a que el ser humano se muestra como un microcosmos, esto es, en él encontramos y en él podemos estudiar todas las esferas del ser en general y sus estratos⁵. Dado que su ser

⁵ Aunque no las presenta siempre de la misma manera, Scheler distingue la esfera del ser absoluto, del mundo común (*Mitwelt*), del mundo exterior e interior, del ser vital y la del mundo inorgánico. Al respecto, cf. Pintor-Ramos (1978).

no se agota en una única esfera, la antropología filosófica implica múltiples saberes y tareas⁶. Por eso se insiste en que *El puesto del hombre en el cosmos* representa solo un fragmento de la antropología que Scheler proyectaba desarrollar⁷. Se trata, sin embargo, de aquella parte que enlaza la pregunta por el ser del hombre con la pregunta por el «fundamento de las cosas», la antropología filosófica con la metafísica del ser absoluto. El presupuesto básico de esta metafísica consiste en que el fundamento del mundo es un ser originario, el *ens a se*, cuyos atributos son el impulso (*Drang*), fuente de actividad y poder, y el espíritu (*Geist*), fuente de ideas y valores, pero privado de energía y sin existencia por sí mismo. No podemos ocuparnos aquí de la dinámica entre estos principios, por la cual el dualismo de esta metafísica se convierte en un «panenteísmo». Nos limitamos a señalar que se trata de una tensión originaria que se resuelve en el ser del hombre, cuya estructura e historicidad lo hace colaborador de la divinidad y viceversa. De un lado, el hombre reúne los diferentes estratos de existencia de la *vida*; del otro, tiene respecto de los seres vivientes no solo una diferencia de grado, sino de esencia: es un ser *espiritual*, capaz de intuición de esencias y de valores, en cuya realización pueden converger las fuerzas vitales. Sosteniendo que la única forma en la que el espíritu puede realizarse, o bien existir, es la persona, Scheler hace así del hombre el único lugar de encuentro de los atributos del *ens a se*, en cuya armonía consiste el sentido metafísico del devenir persona, del *saberse partícipe* del devenir del ser absoluto⁸. Así pues, el privilegio de la antropología filosófica reside en el carácter metafísico del ser humano.

⁶ Incluidas las concernientes a «...todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la socialidad» (PHC: 122).

⁷ Los textos correspondientes han sido recogidos en las obras completas con el título *Philosophische Anthropologie*. Este tomo 12 complementa el tomo 11: *Erkenntnislehre und Metaphysik*.

⁸ En ese sentido, *El puesto del hombre en el cosmos* termina con las siguientes palabras sobre la colaboración del ser humano con la divinidad: «No obstante, también para nosotros existe un “apoyo”: el que nos procura la obra íntegra de la realización de los valores en la historia universal hasta el presente, en la medida en que esta ya ha impulsado el proceso de conversión de la “divinidad” en un “Dios”. Pero no se busquen jamás certezas teóricas que debieran preceder a esta implicación personal. Únicamente en la implicación de la persona misma se abre la posibilidad de “saber” también del ser que es-por-sí» (PHC: 129). Este pasaje se esclarece si tenemos en cuenta que el saber tiene para Scheler un sentido ontológico: «El saber es una última relación de ser entre dos entes, peculiar e inderivable. O sea que: un ente cualquiera A “sabe” de un ente cualquiera B cuando A *participa* en la esencia o ser-así de B, sin que por esta participación el ser-así o la esencia de B padezca ninguna alteración» (IR:

Una vez considerada esta evolución, nos concentraremos en algunas de las ideas del *Formalismo* que se mantienen en la última filosofía de Scheler. Nuestro objetivo es encontrar ahí pistas para esclarecer, como señalamos al inicio, la pregunta por la identidad personal y, con ella, uno de los sentidos del personalismo ético. En principio, debería ser relativamente simple cumplir la tarea propuesta recurriendo a dicha obra, cuya última y más larga sección está dedicada al concepto de persona. Sin embargo, dos dificultades nos salen al paso: una reside en «la cosa misma» y la otra, en la estructura de la obra; ambas, no obstante, se relacionan con la fenomenología como modo de hacer filosofía. La más importante nos parece ser la primera, que se resume en las siguientes palabras de Scheler sobre la identidad de la persona: «Si intentamos presentar tal como es dado ese fenómeno, que es el más escondido de todos, no podemos hacer más que mover al lector, mediante imágenes, a mirar en la dirección del mismo fenómeno» (*ET*: 515/*GW* 2: 385)⁹. Husserl y Scheler coinciden en que es propio de la fenomenología evitar las construcciones y definiciones conceptuales, de manera que, sin tomar posición sobre el modo en que la realidad del objeto por analizar es dada en la visión natural y científica del mundo (reducción fenomenológica), sea posible el conocimiento *a priori* de su estructura esencial (intuición eidética). Pero es también un imperativo fenomenológico mostrar cómo cada quien puede tener ese conocimiento¹⁰. Eso explica que las exposiciones de Scheler suelen empezar por determinaciones negativas: mostrando aquello que el respectivo fenómeno no es, se indica hacia él para que uno mismo lo aprehenda en evidencia. En el tema que nos ocupa, esas determinaciones negativas llevan a Scheler a oponerse tanto a la concepción sustancialista como a concepción actualista que reduce a la persona a su hacer, para sostener lo siguiente:

Más bien en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra, y «varía» también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o «cambie» como una cosa en el tiempo. En el concepto

12); «Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgend ein seiendes A "weiß" von irgendeinem seienden B dann, wenn A *teilhat* an dem Wesen oder Sosein von B, ohne daß durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet» (*GW* 9: 188).

⁹ «Suchen wir uns dieses verborgenste aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, so können wir freilich nur durch Bilder den Leser bestimmen, in die Richtung des Phänomens zu sehen».

¹⁰ En ese sentido se habla del imperativo del fenomenólogo: «Decir lo visto y nada más que lo visto» (Benoist, 2000: 75) o «Si afirmas algo, muestra entonces cómo no importa quién podría acceder a la evidencia de lo que afirmas» (De Monticelli, 2000: 59).

de «variación», en el sentido del «puro [devenir] otro» [*Anderswerden*], nada hay de un tiempo que haga posible el [devenir] otro, ni mucho menos una variación cósmica; tampoco es dada en ella una «sucesión» en ese hacerse otro [...]. Y precisamente por esto no es necesario de un ser permanente que se conserve el mismo en esa sucesión, para asegurar la «identidad de la persona individual». La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro [devenir] otro (*ET*: 515/*GW* 2: 384-385).

¿Cómo entender este devenir otro de la persona en cuyo rumbo, por así decir, radica su ser único e irremplazable, y qué implica respecto de la determinación del hombre como ser sensible-orgánico-espiritual?

La segunda dificultad mencionada también tiene que ver con el proceder a partir de determinaciones negativas: la obra está estructurada *grosso modo* según una serie de críticas a lo que Scheler identifica como el formalismo kantiano y a partir de las cuales dialoga con diversos autores y corrientes. Por ello no encontramos una exposición continua, por ejemplo, de la estructura esencial del ser humano o de los principios éticos, sino que estos se hallan desperdigados en las diferentes secciones de la obra. Scheler mismo se refiere a la «penosa impresión» que puede generar el hecho de que, por un lado, el texto sea el producto de las lecciones sobre ética que dictó durante una década¹¹; y del otro, que incluya no pocas digresiones sobre teoría del conocimiento y axiología, sin las que, no obstante, lo propiamente ético quedaría sin fundamento (*ET*: 24-25/*GW* 2: 10). Lo que ocurre es que, con el objetivo secundario de mostrar lo injustificado de los presupuestos de la fundamentación kantiana para reemplazarla con sus propias evidencias fenomenológicas, Scheler carga, en cada una de las secciones del libro, con su entera concepción ética, que entonces se trasluce, según el problema tratado en cada caso, a través de su proceder por determinaciones negativas. Ello puede llevarlo no solo a repeticiones de algunas ideas básicas, sino también a emplear los términos en un sentido amplio y otro estricto sin necesariamente prevenirnos, lo que da la impresión de que presenta un mismo fenómeno de modo contradictorio. En lo que sigue, nos ocuparemos de estas dos dificultades.

¹¹ Se trata de las lecciones de Jena (de 1901 a 1906) y de Múnich (de 1907-1910); a las que se suman las conferencias dictadas en el Círculo Fenomenológico de Gotinga en 1910 y 1911 (cf. el epílogo de la editora en *GW* 2: 584).

2. La estructura del *Formalismo* y la fundamentación fenomenológica de la ética

Si queremos poner de relieve la estructura de la obra, antes de dejarnos llevar por los ocho presupuestos en los que se basa la idea de una ética formal que Scheler enuncia en la *Observación preliminar*, es necesario considerar que, en el trasfondo de cada una de las seis secciones, se encuentra el «principio superior de la fenomenología»: «Entre [la esencia] del objeto y [la esencia] de la vivencia intencional existe una conexión» (*ET*: 370/*GW* 2: 270). Se trata del *a priori* husserliano de la correlación intencional, pero entendido no en sentido trascendental, sino como un principio ontológico a partir del cual podemos descubrir las esencias y correlaciones esenciales que estructuran la experiencia natural y la científica del mundo, sin que ello implique una constitución de sentido, sino solo una selección de lo que llega a ser dado. En este sentido, la *Bewusstsein von* funciona en el *Formalismo* como guía para la efectuación múltiple de la reducción, lo que para Husserl significa permanecer en la ingenuidad de la actitud natural (Husserl, 1962: 152-153). Entendida directamente como una esencialización, la reducción debe dar como resultado, según Scheler, de una lado, una multiplicidad de esencialidades de objetos, lo que plantea la tarea de una *Sachphänomenologie* (*ET*: 131/*GW* 2: 90); del otro, una multiplicidad de esencialidades de actos que guardan relaciones de fundación (*Fundierung*) y plantean la tarea de una «fenomenología de los actos o del origen» [*Akt- oder Ursprungphänomenologie*] (*ibíd.*). La necesidad de efectuar nuevamente la reducción surge cuando Scheler propone un tercer ámbito de análisis fenomenológicos: «Las conexiones esenciales que existen entre las esencialidades de los actos y las de las cosas (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el [sentir]; los colores, exclusivamente en el acto de ver; los sonidos, en la audición, etcétera...)» (*ET*: 131-132/*GW* 2: 90)¹². Este pasaje implica bastante más de lo que parece a primera vista. En primer lugar, poniendo la actitud fenomenológica al servicio de la ontología esencial, Scheler sostiene que se trata de una conexión eidética recíproca. Ello significa que no existen objetos que, por esencia, no puedan ser aprehendidos en un modo de conciencia, ni, por tanto, distinción entre fenómeno y cosa en

¹² «...die Wesenszusammenhänge zwischen Akt und Sachwesenheiten (z.B. daß Werte nur im Fühlen gegeben sind; Farben nur im Sehen; Töne nur im Hören (...) usw.)». Preferimos traducir el famoso *Fühlen von* scheleriano como «sentir» o «sentir intencional» y no como «percepción sentimental» para mantener la distancia respecto de la esfera de la percepción, representación, etc.

sí. Siendo una conexión recíproca y no unilateral, como dicta «la revolución copernicana», no hay por qué hacer del yo la condición del objeto y del mundo. El yo está, para Scheler, del lado de la *Sachphänomenologie*. Es un objeto más que debe ser sometido a la reducción fenomenológica. Solo cuando nos preguntamos cómo es aprehendido, encontramos que a la esencia *yo* le corresponde la esencia de la percepción interna. En ella, aprehendemos una diversidad de vivencias psíquicas, propias o ajenas, y las objetivamos en un yo¹³.

En segundo lugar, a primera vista, Scheler no dice más que, por esencia, a cada tipo de objeto le corresponde un modo de conciencia: lo psíquico es dado en la percepción interna; el valor, en el sentir; la cosa (*Ding*), en la percepción externa, etc. Ciertamente, es el caso, pero no es todo si consideramos el texto *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. Ahí Scheler sostiene que en la medida en que, a diferencia del concepto de objeto, el de conocimiento supone un ser capaz de efectuar un acto de la esencia del conocer, que muy bien puede ser un acto valorativo o emocional, los objetos son por esencia relativos en su ser-ahí, en su existencia, al ser capaz de realizar dichos actos (*GW* 10: 399). La relatividad de la existencia (*Daseinsrelativität*) es una de las escalas o medidas que la teoría del conocimiento debe establecer para cada tipo de conocimiento. Pero es una tarea previa de la ontología fenomenológica el descubrimiento de la estratificación conformada por los diversos niveles de relatividad existencial en cada género de objetos. Ahora bien, aunque de modo general la existencia de los objetos de la cosmovisión natural sea relativa al hombre y la de los objetos de la ciencia a todo ser viviente en general¹⁴, no hay límites en la determinación de objetos de existencia cada vez más relativa, pues así como al interior de la experiencia natural, referida al ser humano «normal», distinguimos la existencia de objetos o estados de cosas de ilusión normal, como en el caso de un lápiz al interior de un vaso con agua, podemos distinguir también objetos dados solo a ciertas épocas culturales; o bien objetos cuyo ser-ahí es relativo al hombre o a la mujer¹⁵, incluso podemos hablar

¹³ Este tema es desarrollado en los *Ídolos del autoconocimiento* y en *Esencia y formas de la simpatía*.

¹⁴ En la medida en que los objetos de la visión científica del mundo no dependen de la organización psicofísica del ser humano, sino que son relativos, por esencia, a los seres vivientes en general, Scheler precisa que podemos hablar de ellos en términos de objetos «absolutos» (*GW* 10: 405). En el trasfondo de este tema se encuentra la defensa scheleriana de la vida en tanto esencialidad propia y autónoma (cf. *GW* 2: 280 ss.), defensa que, sin duda, está en la base de la concepción tardía del hombre.

¹⁵ Estos análisis corresponderían, como señala Henckmann, a lo que hoy se conoce como «Gender Studies» (Henckmann, 2000: 25).

objetos de alucinación que solo existen para un individuo durante un tiempo determinado (*GW* 10: 400-401).

Considerando que Scheler tiene como válido el esquema que acabamos de esbozar para cada una de las seis secciones del *Formalismo*, pero también para el conjunto de la obra, cabe sostener que las cinco primeras secciones caen *grosso modo* del lado objetivo del principio supremo de la fenomenología, que en este caso son los valores, en particular, aquellos de lo bueno y lo malo. Esto *solamente* vale en el sentido de que, en ellas, vemos a Scheler dialogar con diferentes modelos de fundamentación de los valores éticos: la ética de bienes y fines, el eudemonismo, la ética del deber, etc. El punto de partida de esos diálogos es el intento de mostrar la falsedad de los cuatro primeros supuestos de la ética formal de Kant —a la que no deja de reconocer como la más perfecta hasta el momento (*ET*: 24/*GW* 2: 9)— con la finalidad de colocar en su lugar los propios descubrimientos positivos en los que se funda la posibilidad de una ética material de los valores. Así, contra el supuesto: «Toda Ética material ha de ser forzosamente Ética de bienes y de fines» (*ET*: 48/*GW* 2: 30)¹⁶, la primera sección muestra, en su primer capítulo, que negar una ética de bienes por el relativismo que implica no significa también negar una ética de valores, pues el ser de estos últimos no radica en la realidad de los primeros. Los bienes son cosas-de-valor, portadores contingentes de valores, cuya modificación no afecta al ser del valor. Más allá de lo que diferentes sujetos o épocas consideren o hayan considerado bueno, malo, bello, feo, etc., son estas distinciones absolutas y *a priori*¹⁷. Entendiendo los valores como materias *a priori*, cualidades objetivas que guardan relaciones de superioridad e inferioridad dadas en los actos y vivencias emocionales, Scheler plantea, en el segundo capítulo, una serie de axiomas (cuyos antecedentes encontramos en Brentano) sobre las relaciones entre los valores éticos de lo bueno y lo malo, y los valores extra-éticos, sean positivos o negativos, artísticos, jurídicos, religiosos, etc. De esos axiomas, se sigue una consecuencia que es un motivo recurrente en la obra. Kant tiene razón en afirmar que lo bueno y lo malo no pueden ser materia de la voluntad, del acto que realiza el valor, pues eso podría conducir al fariseísmo, pero de ello no se deduce que lo bueno consista en la conformidad con la ley moral, que lo bueno sea lo que debemos hacer. Si lo bueno nunca puede ser dado al querer es porque solo surge en la realización

¹⁶ «Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik sein».

¹⁷ Para un análisis crítico de la argumentación scheleriana y una defensa de la posición husserliana sobre el tema, cf. el excelente artículo de Fernández Beites (2004); cf. también Chu García (2013).

de éste, solo se da en la efectuación de un acto de voluntad que realiza un valor positivo y superior; y lo mismo ocurre con lo malo respecto de los valores negativos e inferiores. Finalmente, la misma argumentación del primer capítulo vale en el tercero respecto de la distinción entre una ética de valores y una de fines, cuyo rechazo es la ocasión para exponer, hasta cierto punto, la concepción de la vida conativa y su relación con la vida emocional y representativa. El esquema que habría que tener en cuenta aquí consiste en que, para que un fin (*Zweck*) sea dado a la *voluntad*, es necesaria la *representación* de la meta (*Ziel*) de una tendencia (*Streben*) como «algo por realizar»; y para que sea posible la meta, la tendencia debe incluir el sentir de un valor en el que se funde la imagen o el significado de la meta representada. Así pues, en la medida en que la experiencia de los fines de la voluntad solo es posible sobre la base de la experiencia de los valores, rechazar una ética que se base en el primer tipo de experiencia no implica rechazar la que se basa en la última.

De la posibilidad de una ética material pero *a priori*, se ocupa Scheler en la segunda sección de la obra, dividida en dos partes. La primera es claramente un cuestionamiento al segundo supuesto falso de la ética formal¹⁸ a partir de la presentación de la propia concepción scheleriana de la experiencia fenomenológica. Sobre esa base, la segunda parte se ocupa de «Lo material “a priori” en la Ética». Con el fin de completarlos, Scheler empieza retomando los axiomas que relacionan el ser esencial de los valores con la existencia o inexistencia efectiva (capítulo 1); por ejemplo: «La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo» (*ET*: 146/*GW* 2: 100)¹⁹. A continuación, Scheler se ocupa de las relaciones *a priori* entre los valores y sus portadores (capítulo 2), aquellas por las cuales los valores estéticos, por ejemplo, son necesariamente valores de objetos, y los éticos son valores de personas o de actos, pero nunca de cosas. Esto plantea el complicado problema de las relaciones jerárquicas entre los valores. A ello se dedican los tres últimos capítulos de la segunda sección, en los que se presentan tres modos de determinar las relaciones de superioridad e inferioridad entre los valores, por lo que esta presentación está precedida por una breve exposición de la preferencia en la que se la distingue de la elección, acto perteneciente a la esfera volitiva, no a la emocional. Quisiéramos limitarnos aquí a señalar que, aunque el tercer modo de clasificación de los valores (capítulo 5) es para Scheler el fundamen-

¹⁸ «Toda Ética material tiene, forzosamente, validez inductiva, empírica y *a posteriori* tan sólo; únicamente la Ética formal es *a priori*, con certeza independiente de la experiencia inductiva» (*ET*: 49/*GW* 2: 30).

¹⁹ Cf. también *ET*: 49/*GW* 2: 48.

tal, no se debe descuidar la relación que guarda con los anteriores, pues precisamente la intención es mostrar que el «carácter último» de esta jerarquía, no excluye las clasificaciones anteriores, sino que más bien les da sentido. La primera de ellas es una clasificación empírica que analiza la «experiencia vital común» (capítulo 3), en la que los valores se experimentan como superiores o inferiores según su duración, extensión y divisibilidad, el tipo de satisfacción que genera su experiencia, etc. Los otros dos modos de jerarquización de valores son, en cambio, *a priori*. La diferencia consiste en que en un caso se clasifican los valores según sus «portadores puros» (capítulo 4), de modo que se considera no solo la esencia sino también la posible existencia o *Dasein* de los mismo: por ejemplo, podemos hablar del valor que porta un estado emocional como la tristeza o el sentimiento de bienestar corporal, del valor de la decisión de realizar una acción, el de la utilidad que porta una cosa, etc; siempre serán superiores los valores portados por personas o cuya existencia es relativa a la persona. Por eso, Scheler señala que esta es una jerarquía relativamente «formal», mientras que la última es «puramente material» (*ET*: 167/*GW* 2: 117): solo distingue los valores según su modo esencial de ser, su *Sosein*. Scheler presenta así la conocida jerarquía objetiva de cuatro modalidades de valor (*Wertmodalitäten*) que, a su vez, conforman una jerarquía que va de un polo negativo a uno positivo, como el de lo agradable y lo desagradable en el caso de los valores sensibles; y así para los vitales, espirituales y religiosos.

En cuanto al tercer supuesto kantiano²⁰, creemos que su rechazo alcanza no solo la tercera sección, en la que se cuestiona el modelo ético centrado en el resultado de nuestras acciones, sino también la cuarta que, con el tema de la ética imperativa, inicia la segunda parte de la obra. Cabe incluso sostener que ambas secciones constituyen una unidad en el sentido de que la tercera se ocupa del ámbito de las vivencias volitivas en sentido amplio, desde las tendencias más simples hasta la acción (*Handeln*), de modo que forma parte de la «fenomenología de los actos»; y correlativamente, la cuarta sección forma parte de la «fenomenología de las cosas», pues el tema central es la relación entre el deber y el valor. Nos limitamos aquí a mencionar dos conclusiones relacionadas con el tema de la individualidad personal en las que desembocan las reflexiones de estas secciones. La primera conclusión concierne el concep-

²⁰ «Toda Ética material es forzosamente Ética del éxito, y solo una Ética formal puede reclamar la disposición de ánimo, o el querer ínsito en esa disposición de ánimo, como primitivos depositarios de los valores bueno y malo» (*ET*: 49); «Alle materiale Ethik ist notwendig Erfolgsethik, und nur eine formale Ethik kann als ursprünglichen Träger der Werte gut und böse die Gesinnung oder das gesinnungsvolle Wollen ansprechen» (*GW* 2: 30).

to de «disposición de ánimo» (*Gesinnung*): «...La disposición de ánimo tiene en sí misma una materia de valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción, y determina, a su vez, el reino de valores de la personalidad» (*ET*: 238/*GW* 2: 171)²¹. Para comprender esta afirmación, hay que considerar que entre los seis niveles variables e independientes entre sí que constituyen la unidad de la acción (*ET*: 195/*GW* 2: 137), Scheler distingue el querer algo, un determinado contenido de la voluntad, del querer-hacer (*Tunwollen*), que supone la vivencia del cuerpo orgánico. A su vez, en el querer algo, Scheler distingue grados: la disposición de ánimo, la intención (*Absicht*), el propósito (*Vorsatz*) y la decisión (*Entschluß*). Si los últimos tres grados del querer portan un valor ético, sea positivo o negativo, es porque la disposición de ánimo lo porta y los impregna con él. En ese sentido, determina el campo posible de formación de los otros grados de la voluntad de la persona. Además, lejos de ser un principio oculto de las acciones, ella es experimentable intuitivamente, puede ser dada en la acción misma o se puede revelar en un fenómeno de expresión, mostrando, por ejemplo, la inautenticidad de un «propósito». Si Scheler la llega a llamar «querer puro», es porque se trata de una tendencia (*Streben*) que se caracteriza por ser solo «una dirección en el sentido de determinados valores positivos o negativos» (*ET*: 185/*GW* 2: 128)²², es decir que, si bien tiene una dirección axiológica, no tiene un componente de imagen o un significado (*ET*: 83/*GW* 2: 54), de modo que no hay en este nivel aún una meta, cuya representación, como vimos más arriba, es necesaria para la formación de un fin de la voluntad. Volveremos a la relación entre la *Gesinnung* y el mundo de valores de la personalidad más adelante.

La segunda conclusión concierne a las éticas que parten del concepto de deber, que no distinguen entre el deber-ser ideal (*ideales Sollen*) y deber de obligación (*Pflichtsollen*). Según Scheler, el primero es siempre general y se expresa en proposiciones del tipo «No debe haber injusticia»; el segundo, en cambio, refiere a normas o imperativos siempre particulares, como en la proposición «Tú no debes cometer injusticia». Lejos de permitir la libre intuición evidente de los valores en general y de aquellos de la personalidad en particular, las éticas basadas en estos conceptos tienen un carácter «negativo, crítico y represivo» (*ET*: 305/*GW* 2: 219), pues incluso cuando se refieren a un valor positivo, éste siempre es mentado como inexistente (como en la

²¹ «...Die *Gesinnung* hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in sich. Sie bestimmt die Wertwelt der Persönlichkeit».

²² Véase sobre este tema, Crespo (2012: 67-84).

proposición «Lo justo debe ser»), lo cual implica ya la afirmación de un valor negativo según el axioma que subrayamos más arriba («La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo»). Se pierde aquí de vista la relación de fundamentación unilateral de la experiencia del deber sobre la del valor: «Esta relación está regida, fundamentalmente, por dos axiomas: primero, todo lo que tiene valor positivo debe ser; segundo: todo lo que tiene valor negativo no debe ser» (*ET*: 298/*GW* 2: 214). En consecuencia, Scheler sostiene que toda obligación, siempre expresada en un imperativo dirigido a un querer-hacer, se basa en la experiencia de un deber ideal y general que, a su vez, supone un valor sentido en la base de una tendencia. Este tipo de fundamentación explica que sobre un mismo valor y deber se funden normas e imperativos diferentes, pues estos cambian según la inclinación propia de la voluntad a la que se dirigen. Así pues, Scheler encuentra en la base de las éticas imperativas «...una radical desconfianza, no tan solo de la naturaleza humana, sino también de la esencia de los actos morales en general» (*ET*: 305/*GW* 2: 219). La concepción de Scheler es más bien optimista. Como señala en un texto escrito luego de haber preparado la edición completa del *Formalismo* en 1916: «Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*» (*OA*: 45/*GW* 10: 356). Como veremos, ello le permite hablar de lo que podríamos contar como un tercer tipo de deber: un deber personal.

Titulada *La ética material de los valores y el eudemonismo*, la quinta sección es decisiva para el conjunto de la obra, pues además de la discusión de las teorías subjetivistas y relativistas del valor, encontramos ahí la concepción scheleriana de la vida emocional. El punto de partida de esta sección es el supuesto heredado por Kant de la psicología sensualista y la ética inglesa y francesa del siglo XVIII que, según Scheler, no responde a las cosas mismas (*ET*: 341-342/*GW* 2: 248), pues reduce toda ética material al hedonismo²³. Por eso, el primer capítulo está dedicado a la distinción esencial entre el valor objetivo y el placer en tanto estado sentimental sensible. A partir de ahí, la sección puede ser temáticamente dividida en tres grupos de capítulos (o párrafos en el caso de la versión castellana): aquellos en los que se muestra en qué sentido es válido hablar de la subjetividad de los valores (capítulos 3-7), los que exponen los rasgos esenciales de los diferentes tipos de vivencias y actos emocionales

²³ «Toda Ética material es forzosamente hedonismo y se funda en la existencia estados de placer sensible producidos por los objetos. Sólo una Ética formal es capaz de evitar la referencia al estado de placer sensible, al mostrar los valores morales y fundamentar las normas morales que en ellos descansan» (*ET*: 49/*GW* 2: 31).

(capítulos 2 y 8), y a aquellos que Scheler agrupa bajo el título de *El problema del eudemonismo* (capítulos 9 y 10; 2 en la versión castellana).

Sobre el primero de estos temas, hay que señalar que, en realidad, en ningún sentido los valores son, para Scheler, subjetivos. El valor es un modo originario y *a priori* de ser, un tipo de *Sosein*, como dirá en su filosofía tardía. Sin embargo, en la visión natural y la visión científica del mundo, solo puede ser aprehendido desde una determinada perspectiva. En otras palabras, la relatividad del ser-ahí de los objetos mencionada más arriba alcanza también al género de objetos conformado por los valores. Así, estos son relativos en su existencia, por ejemplo, al hombre en tanto ser sensible, como cuando nos es dado el valor de lo desagradable al comer una fruta podrida; al hombre en tanto ser viviente, como cuando nos es dado el valor de lo noble portado por un caballo de carrera que muere con elegancia; al hombre en tanto ser espiritual, como cuando captamos lo justo de una sentencia judicial o lo profano de un acto de vandalismo en un templo, cuyo valor es simbólico respecto de lo santo. No hay que confundir entonces la relatividad del ser-ahí de los valores al hombre o a la vida en general con el relativismo ético. La relatividad de su existencia, de su ser dado, es una necesidad esencial de los valores, sea en el nivel subjetivo de su aprehensión, como en el caso de lo que se llama «libertad de conciencia» —en el sentido de *Gewissen*—, sea en el nivel histórico, en el que Scheler encuentra cinco dimensiones en las que pueden variar las estimaciones de valores éticos (*ethische Wertschätzungen*). Lejos de constituir una objeción contra la tesis de la objetividad de los valores²⁴, estas variaciones permiten sostener una interpretación interculturalista de la ética scheleriana (Simonotti, 2008).

Entre ellas, la variación originaria es la del *ethos* que, en tanto «...estructura de la vivencia de los valores y de las reglas de preferencia...» (*ET*: 413/*GW* 2: 306), es el núcleo de toda cosmovisión. La fenomenología de este aspecto

²⁴ Se trata de cinco dimensiones de la historicidad de las estimaciones de valores éticos: (1) las variaciones de las formas de *ethos*, cuya fuente es la vida emocional en general; (2) las de las éticas en tanto disciplinas que, por tanto, se encuentra en el nivel judicativo; (3) las de la moral vigente, que concierne a los tipos de instituciones, bienes y acciones, basados en situaciones axiológicas (*Wertverhalte*) como el «matrimonio», «asesinato», «robo», etc.; (4) las de la moralidad práctica, que conciernen la conducta de los hombres y se basan en las normas reconocidas en el nivel del querer-hacer, las que, a su vez, se basan en el *ethos*, pues como hemos visto toda norma reconocida supone el sentir de un valor, que puede ser efectuado por nosotros mismos o por otro, como cuando obedecemos una norma; (5) y las variaciones de los usos y costumbres, es decir, las variaciones de la tradición que discurre en nosotros involuntariamente y de la que solo nos podemos distanciar a partir de un acto de decisión (*ET*: 410-412/*GW* 2: 303-305).

emocional de la vida espiritual es decisiva no solo para la fundamentación de la ética en la teoría de valores, sino también para entender ese «devenir otro» en el que la persona es ella misma. Ya que este es uno de los temas más conocidos de la filosofía scheleriana, nos limitamos a los puntos básicos necesarios para esclarecer la idea del «devenir persona» en sentido ético. Lo primero que hay que tener en cuenta es que, sin ser siempre estricto con el empleo de los términos²⁵, Scheler expone esta «fenomenología del origen», como mencionamos, en dos capítulos. En el primero, Sentir y sentimientos (*Fühlen und Gefühle*), Scheler distingue, desde nuestro punto de vista, cinco tipos de vivencias emocionales: (a) el *sentir intencional*, que tiene una función cognitiva cuando su correlato es un valor²⁶, en cuyo caso Scheler habla de «la clase de las *funciones intencionales* del sentir» (*ET*: 363/*GW* 2: 264)²⁷; (b) las *reacciones de respuesta emocional* frente a una situación axiológica, como en el afecto de la cólera o la angustia; (c) el *subordinar y preferir*, vivencias de conocimiento axiológico por excelencia, puesto que en su efectuación nos es dado el rango del valor —denominadas aquí junto con el siguiente tipo de vivencias como «actos emocionales», aclara Scheler, para distinguirlas de las funciones (*ET*: 364/*GW* 2: 266)—; (d) el *amor y odio*, a los que Scheler se refiere no solo como «actos espontáneos» del espíritu, sino también como «movimientos en cuyo [curso]» se amplía o restringe el ámbito de valores que pueden llegar a ser aprehendidos por el ser en cuestión (*ET*: 365/*GW* 2: 266-267); (e) finalmente, los *sentimientos*, entendidos como vivencias que acompañan la aprehensión efectiva de valores.

Si describimos este último tipo de vivencias de modo tan general es porque, según la descripción scheleriana, los sentimientos pueden ser estados, como en el caso del placer sensible o del sentimiento de malestar corporal general, o pueden tener una intención. Ello se debe a la estratificación de la vida emocional, tema de octavo capítulo de la quinta sección (*Zur Schichtung des emotionalen Lebens*). Los sentimientos se distinguen unos de otros no solo por el grado de intensidad como en el caso de la melancolía y la tristeza; además

²⁵ Para un análisis detallado, véase Fernández-Beites (2012: 33-67), especialmente el *Apéndice: Dificultades en la exposición de Scheler*. Por lo demás, todo el volumen está dedicado a «la fenomenología de las emociones».

²⁶ No es el caso, dice Scheler en una nota a pie de página, cuando se trata del «...sentir de sentimientos, en el sentido de estados, y sus modos, por ejemplo, sufrir, disfrutar» ni cuando sentimos «...la tranquilidad de un río, la serenidad del cielo, la tristeza de un paisaje...», es decir del sentir de cualidades objetivas de orden emocional que de ningún modo implican la vivencia de yo (*ET*: 360-361, nota 19/*GW* 2: 262-263, nota).

²⁷ «die Klasse der *intentionalen Fühlfunktionen*».

de la cualidad del sentimiento, encontramos su carácter central o periférico. La prueba fenomenológica de la profundidad como rasgo *a priori* es la posibilidad de experimentar simultáneamente dos sentimientos de profundidad distinta como cuando, pese a un dolor sensible, nos sentimos alegres. Incluso si se trata de la tristeza, esta no se confunde con el dolor sensible, lo que sí ocurre si se trata de la melancolía y la tristeza, que se articulan en la unidad de un solo sentimiento. A partir de esa evidencia, Scheler sostiene lo siguiente:

Para mí esta nota fenoménica de la «profundidad» del sentimiento va esencialmente unida a cuatro grados muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o «sentimientos de la sensación» (según Carlos Stumpf); 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad) (*ET: 448/GW 2: 334*).

La descripción scheleriana se complica si consideramos, en primer lugar, que este pasaje en el que se refleja una determinada concepción del hombre está precedido por la afirmación de que «...tanto las funciones del sentimiento y los actos emocionales como los estados de sentimiento participan de tal profundidad» (*ET: 448/GW 2: 334*)²⁸; y en segundo lugar, si contrastamos la presentación de los sentimientos de la personalidad que Scheler hace aquí con la breve referencia a ellos a propósito de los valores correspondientes de lo santo y lo profano: aunque en ambos casos el «valor por sí mismo» (*Selbstwert*) es el valor personal (*Personwert*), en el primero Scheler se refiere a los sentimientos de esta esfera, felicidad y desesperación (*Seligkeit* y *Verzweiflung*), como estados (*ET: 178/GW 2: 126*), mientras que en el segundo, determinándolos negativamente respecto de los otros grados de sentimientos, les niega ese carácter así como toda referencia al yo. De este modo, los sentimientos sensibles son los estados emocionales en sentido estricto en la medida en que no portan intencionalidad; los sentimientos vitales y puramente anímicos

²⁸ «An solcher Tiefe haben nun aber sowohl die Gefühlsfunktionen und emotionalen Akte wie Gefühlszustände teil». A lo que habría que añadir las reacciones emocionales que responden a un estado de cosas articulado en torno a un valor vital, espiritual o religioso. Este tipo de vivencias no tiene lugar en el estrato sensible de la vida emocional —no hay, por ejemplo, una simpatía sensible—, en la medida en que los sentimientos que acompañan a la función del sentir sensible (*sinnliches Fühlen*) carecen de intencionalidad y, por tanto, de conexiones de sentido. Es, por lo demás, a partir de la exposición positiva de estos sentimientos sensibles que Scheler determina negativamente la esencia del resto de sentimientos.

pueden tener una intención; los espirituales necesariamente son intencionales²⁹. Todo depende de la proximidad o distancia con la que el sentimiento es vivido respecto del yo o de la persona. En el caso de la felicidad o beatitud y la desesperación: «Estos sentimientos parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra todo lo dado en esos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior» (ET: 461/GW 2: 344).

Detrás de ambas complicaciones se encuentra la distinción entre función y acto, equivalente a la de yo y persona. Esta distinción, en la que parece encontrarse el dualismo posterior de los principios metafísicos de la vida y el espíritu, motiva la pregunta por la relación entre el hombre en tanto ser espiritual, es decir, en tanto persona, y el hombre en tanto ser sensible y vital, esfera esta última que, podemos decir ahora, incluye tanto la experiencia del cuerpo orgánico como de lo anímico o psíquico puro. Dejemos, entonces, en suspenso los dos últimos capítulos de esta sección en los que Scheler presenta los principios de la ética material de valores que se siguen de las correlaciones *a priori* entre, de un lado, los valores éticos y los estados sentimentales, y del otro, entre los valores éticos y la felicidad, para dirigir nuestra atención a la última sección de la obra, dedicada al concepto de persona y al rechazo de los cuatro últimos supuestos enunciados en la *Observación preliminar* (ET: 49/GW 2: 31).

3. Devenir persona en sentido ético

Habíamos agrupado las cinco primeras secciones del *Formalismo* del lado objetivo del principio de la correlación intencional dado que en ellas Scheler discute diferentes modelos de fundamentación de los valores éticos para justificar la idea de una ética material de valores. Vimos que, al mismo tiempo, Scheler expone los rasgos *a priori* de los estratos de la vida emocional y conativa, y, hasta cierto punto, su relación con la esfera representativa. Así, el análisis fenomenológico va de la esencia de los valores a las esencias de las vivencias y actos emocionales en que los aprehendemos. Ahora bien, en la medida en que se han determinado los rasgos *a priori* de los actos sin tener en cuenta su efectucción, Scheler los llama «esencias abstractas» y solo cuando se pregunta cómo esta multiplicidad de actos de esencias diversas se articula unitariamente si los concebimos como efectuados, las llama «esencias

²⁹ En este sentido, Sánchez-Migallón estudia el sentimiento de felicidad también como «acto y fuente», en Sánchez-Migallón (2012: 97-120).

concretas». Así, luego del análisis de los valores y actos, la personalidad se presenta entonces como «la unidad de forma», el fundamento del ser concreto de los actos³⁰; y su correlato, el mundo, como el fundamento unitario de las diferentes regiones de objetos de esencias diferentes.

Dos rasgos *a priori* determinan la esencia de la persona en tanto estructura unitaria de actos: nunca puede ser objeto y siempre es individual. El primer de ellos reside en el ser «psico-físicamente indiferente» de la persona, lo que nos lleva a la distinción mencionada más arriba entre funciones y actos. Las funciones, como el sentir vital, la atención, observación, el ver, oír, etc. pertenecen a la esfera de lo psíquico, son funciones del yo, y suponen un cuerpo-orgánico y un mundo circundante. Los actos, en cambio, pertenecen a la esfera del ser-espiritual; suponen no un cuerpo orgánico, sino una persona y su mundo siempre personal. Aunque varias funciones estén al servicio de la efectuación de los actos, las primeras pueden ser objetos intencionales de los últimos; pero el ser del acto y de la persona se pierde si tratamos de objetivarlo. Solo podemos participar del ser de una persona mediante los actos de comprensión en el caso de su *Sosein* y, en el caso de su *Dasein*, mediante la co-ejecución de sus actos. El segundo rasgo *a priori* motiva el rechazo scheleriano a la determinación de la persona como razón, voluntad o conciencia en general. Cualquiera de estas alternativas tiene como consecuencia una «despersonalización» (*ET*: 500/*GW* 2: 371). Por esencia, todo ser espiritual tiene su principio de individuación en sí mismo; de modo que la pregunta por la identidad personal no encuentra respuesta en la esfera del cuerpo propio, cuya singularidad depende de su ser real y cuya experiencia se impregna de la individualidad personal del ser humano, al punto de que, por ejemplo, puede ser dado un aspecto de la personalidad de una gimnasta o de una bailarina en la ejecución de la misma rutina acrobática o de la misma obra de ballet. Tampoco encontramos respuesta, según Scheler, en el contenido de conciencia, pues, como señalamos, la percepción interna tiene como correlato la esfera de lo psíquico que puede ser propio o ajeno, como cuando consideramos como propia una idea o un juicio de valor ajeno sin darnos necesariamente cuenta de ello.

Habíamos señalado que Scheler sostiene que la persona, quien solo existe y se vive en la efectuación de sus actos y varía en cada uno de ellos sin, por

³⁰ «...la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí —no, pues, πρὸς ἡμᾶς— antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo e interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). *El ser de la persona "fundamenta" todos los actos esencialmente diversos*» (*ET*.: 513/*GW* 2: 382-383).

tanto, dejar de ser la misma, tiene su individualidad en la dirección cualitativa en que *deviene otra*. Para responder a las preguntas que suscita esta idea del «devenir persona», proponemos retomar algunos puntos planteados a propósito de la estructura del *Formalismo*. Si preguntamos a qué fenómeno apunta Scheler con «dirección cualitativa del devenir otro», cabe pensar que la individualidad se constituye en la disposición de ánimo, que entendimos como aquella tendencia cuya dirección axiológica determina no solo los estratos del querer y la acción, sino también la esfera de valores de la personalidad. Pero si consideramos la correlación entre los sentimientos y los valores éticos (capítulo 9), que dejamos en suspenso, los sentimientos se revelan como fuentes de las tendencias; y en particular, los sentimientos espirituales, como la fuente de la «disposición de ánimo» y del querer en general, puesto que «...esos sentimientos radican exclusivamente en la esencia [de valor] de la persona *misma* y en su ser y [ser-valor], superiores a todos sus actos» (*ET*: 463/*GW* 2: 345)³¹. Cabría entonces pensar que la cuestión sobre la identidad individual se resuelve en el capítulo titulado *Persona e individuo*, en el que Scheler expone la esencia de valor personal-individual (*individual-persönliches Wertwesen*). Esto es correcto solo en parte, pues el valor de esta esencia no es necesaria y efectivamente conocido, sin que ello signifique que la persona del hombre en cuestión deje de ser individual.

Es necesario, entonces, dar un paso retrospectivo más que consiste en la relación de fundamentación de las vivencias de la vida emocional. Si partimos de los sentimientos en tanto vivencias que acompañan la efectucción de las funciones y de los actos, efectucción impersonal o automática en el caso de las primeras³², las reacciones de respuesta emocional remiten a un sentir intencional del valor, en cuya efectucción aparece el sentimiento correspondiente. Ese sentir remite a la preferencia que funda el posible dominio del sentir de valores, la que remite, a su vez, al amor y al odio. Si Scheler sostiene, como se mencionó anteriormente, que del amor y del odio dependen la ampliación o restricción de los valores susceptibles de ser preferidos y subordinados, ello se debe a estructura esencial: «*El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto*» (*EFS*: 225-226/*GW* 7: 164).

³¹ «...daß diese Gefühle nur im Wertwesen der Person *selbst* und ihrem allen ihren Akten überlegenen Sein und Wertsein wurzeln».

³² «Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas» (*ET*: 518/*GW* 2: 387).

La determinación ideal o la esencia de valor, cuyos trazos se ponen de relieve en el amor, es individual y personal, pero al mismo tiempo objetiva. Esto es posible porque, en la ontología scheleriana, las esencialidades pueden pertenecer a muchos o a un único individuo y ello se aplica también a los valores en tanto modos del ser esencial, de manera que la ética material de valores considera no solo valores de validez universal, sino también aquellos de validez individual. Scheler expresa este carácter con la fórmula de «lo bueno en sí para mí», es decir, valores de una determinada esfera cuyo ser *a priori* y objetivo no depende de mi conocimiento, pero, una vez dados en el amor personal, se convierten en correlato del querer, es decir, son dados como «algo por realizar»; más aún, como algo que debe ser, un deber personal. En este sentido, devenir persona significa constituir nuestra individualidad en la tensión que se genera entre nuestra vida práctica efectiva, en la que «lo bueno en sí para mí» puede quedar oculto, y nuestra vida emocional, en la que este puede ser descubierto. Quisiéramos terminar señalando que, en el hacerse cargo de este *devenir persona*, encontramos una de las características del personalismo ético scheleriano que lo distingue del individualismo. En la medida en que forma parte de la esencia de toda persona el saberse miembro de una comunidad de personas, la responsabilidad implica corresponsabilidad y esta, solidaridad en lo bueno y en lo malo:

De modo que en este estrato, al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no solo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo habría podido evitarse si yo mismo, *como representante de una posición* en la estructura social, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaecido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo «bueno-en-sí-para mí»* [...] y lo hubiera querido o realizado mejor. Resulta, así, que el principio de que hay algo bueno-en-sí con validez individual, además de lo bueno-en-sí de validez general, *no* excluye el principio de solidaridad; antes por el contrario, solo él *eleva* este principio a la forma más elevada que puede recibir (ET: 688/GW 2: 523)³³.

³³ Nos hemos limitado aquí al problema de la individualidad personal en el *Formalismo*, pero Scheler aborda tanto este tema como su relación con el principio de solidaridad en el texto *Ordo Amoris*, solo que en un lenguaje que podemos calificar de religioso y metafísico. Este carácter no está ausente en el análisis fenomenológico del *Formalismo* si consideramos que «lo bueno en sí para mí» es llamado también *Heil* y que la felicidad y desesperación son señalados como los sentimientos metafísicos y religiosos por excelencia (ET: 462/GW 2: 345).

Bibliografía

- Benoist, J., (2000) «Il n'y a certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques (*Remarques sur les couleurs*, III, § 248)» en *Rue Descartes, Sens et phénomène, philosophie analytique et phénoménologie*, 65-78.
- Chu García, M., (2013) «La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una “disputa fenomenológica”» en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (II), *Razón y vida*, 275-289.
- Crespo, M., (2012) *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- De Monticelli, R., (2000) *L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle*. París: Aubier.
- Fernández-Beites, P., (2004) «Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler» en *Escritos de filosofía*, 44, 163-190.
- _____, (2012) «Razón afectiva y valores: más allá del subjetivismo y el objetivismo» en *Anuario filosófico*, 45 (1), 33-67.
- Henckmann, W., (1998) *Max Scheler*. Colección *Denker*. München: Beck.
- _____, (2000) «La concepción scheleriana de la antropología filosófica», introducción a Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba, 11-31.
- Husserl, E., (1962²) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Edición de Walter Biemel. Husserliana VI. La Haya: Nijhoff.
- Leonardy, H., (1981) «La dernière philosophie de Max Scheler» en *Revue philosophique de Louvain*, 79, 367-389.
- Pintor-Ramos, A., (1978) *El humanismo de Max Scheler. Un estudio de su antropología filosófica*. Madrid: BAC-EDICA.
- Sánchez-Migallón, S., (2012) «La felicidad según Max Scheler» en *Anuario filosófico*, 45 (1), 97-120.
- Scheler, M., (1957) *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14) en *Schriften aus dem Nachlass*. Vol. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, tomo 10. Bonn: Bouvier, 377-430.
- _____, (1957b) *Ordo Amoris* (1914-1916) en *Schriften aus dem Nachlass*. Vol. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, tomo 10. Bonn: Bouvier, 344-376.
- _____, (1962) *Idealismo – realismo*. Traducción de Agustina Schroeder de Castellí. Buenos Aires: Nova.

- _____, (1973) *Wesen und Formen der Sympathie* en *Gesammelte Werke*, tomo 7. Berna: Francke.
- _____, (1976) *Idealismus-Realismus (1928)* en *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, tomo 9. Berne: Francke, 183-241.
- _____, (1989³) *Probleme einer Soziologie des Wissens* en *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, tomo 8. Bonn: Bouvier.
- _____, (2000) *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de V. Gómez. Barcelona: Alba.
- _____, (2000b⁷) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, tomo 2. Bonn: Bouvier.
- _____, (2005) *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción de J. Gaos. Revisión de I. Vendrell Ferran. Salamanca: Sígueme.
- _____, (2008) *Ética*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción y edición de J.M. Palacios. Madrid: Caparrós, 2008.
- _____, (2008b³) *Ordo Amoris*. Traducción de X. Zubiri. Edición de J.M. Palacios. Madrid: Caparrós.
- Simonotti, E., (2008) *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Zaborowski, H., (2003) «Jenseits von Scholastik und Moderne. Anmerkungen zu Max Schelers Phänomenologie der Religion» en *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 2, 221-254.

«DECIDME, ¿ÉSTOS NO SON HOMBRES?» LA POLÉMICA SOBRE LA HUMANIDAD Y LA RACIONALIDAD DEL INDÍGENA AMERICANO

BEATRIZ FERNÁNDEZ HERRERO

Sin duda, uno de los episodios que vincula con mayor fuerza el binomio racionalidad-humanidad a lo largo de la historia del ser humano es la polémica que se originó, tras el descubrimiento de América, en torno a la condición, a las capacidades, y por consiguiente al estatuto humano de los indígenas.

Desde el punto de vista de los europeos, el hecho de haber llegado a unas tierras nuevas no hubiera tenido un interés diferente del meramente geográfico si estas tierras hubieran estado despobladas; sin embargo, el hallazgo de sus habitantes, unos seres de apariencia humana pero desconocidos e inimaginados hasta ese momento, le da al acontecimiento un carácter y una trascendencia que lo convierte en el hecho más relevante de la historia de las relaciones humanas. Como apunta Todorov, «el descubrimiento de América, o mejor dicho el de los americanos, es el hallazgo más sorprendente de nuestra historia» (Todorov, 1982: 12); esto es así porque nunca hasta entonces se había experimentado un sentimiento tan radical de extrañeza hacia unos seres humanos. Aun antes de los primeros contactos con asiáticos y africanos se intuía al menos su existencia, pero en el caso de América sus habitantes aparecen de improviso y se ignora todo de ellos. Es urgente, pues, precisar su naturaleza, su grado de humanidad y de racionalidad, para poder determinar cuáles serán las relaciones que se establezcan entre ellos y los europeos. Las

consecuencias de esta conceptualización serán, entonces, de vital importancia no solamente a nivel moral y político sino también en el plano jurídico, ya que de las respuestas que se den a la cuestión en el plano moral se derivará el sentido que se haya de dar a las legislaciones de Indias como institucionalización de las relaciones entre europeos y americanos.

En este sentido, pueden señalarse dos corrientes de opinión entre los estudiosos contemporáneos de la cuestión de la naturaleza del indígena: la primera, representada por autores como Lewis Hanke, interpreta que durante el siglo XVI las posturas de los españoles estaban divididas entre quienes defendían la humanidad del indígena y quienes, por el contrario, sostenían su falta de racionalidad y por lo tanto, la ausencia en ellos de toda condición humana:

...desde el comienzo mismo de la conquista, la opinión estuvo muy dividida acerca de cuál era la naturaleza de los indios, especialmente su capacidad para vivir como los españoles o su susceptibilidad de recibir la fe cristiana (Hanke, 1959: 32).

Sin embargo, un nutrido grupo de autores dudan de que en algún momento se hubiera creído que los indígenas no eran humanos, atribuyendo las diferencias entre ellos y los españoles no a la naturaleza sino a la cultura. Por ejemplo, Edmundo O'Gorman (1941), mantiene la tesis de que, a pesar de que en numerosas ocasiones se planteara la cuestión de su capacidad o de su inteligencia, o se discutiera acerca de la bajeza de sus costumbres, nadie pensó que los indios no fuesen realmente humanos; por el contrario, afirma: «las frases en que los indios son considerados bestias de un modo absoluto, aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario» (O'Gorman, 1941: 305). En esta misma línea, Gómez Canedo (1966) presenta al más excelso defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas, como el principal divulgador de la teoría animalista cuando, en la *Historia de las Indias* describe cómo, durante el gobierno de Bobadilla (entre 1500 y 1502) muchos colonos, en vez de mostrar compasión hacia los indígenas por los abusos a que éste sometía a aquellas gentes, «menospreciáronlas y apocáronlas en tanto grado, que de bestias irracionales en cuanto en sí fue, por todo el mundo las infamaron, y así fueron causa que se pusiese duda por los que nos los habían visto si eran hombres o animales» (Las Casas, II, 1956: 6-7). José Luis Abellán se expresa en el mismo sentido, cuando afirma que:

Evidentemente, nadie pensó en serio que los indios fuesen animales, brutos o seres irracionales, pues, de pensarlo así, habrían tenido que obrar en consecuencia; es decir: 1) elaborar un concepto adaptado a la nueva especie

de seres entre el hombre y el animal; 2) haberse opuesto a todo trato sexual con las indias, a riesgo de incurrir en pecado de bestialidad; 3) desistir de convertirlos al cristianismo, lo que fue considerado herético desde 1571; 4) variar el sentido de la legislación indiana, cuyo supuesto básico es que los indios son hombres (Abellán, 1979: 461).

Así pues, en términos generales, puede aceptarse que la imagen del indígena como un ser humano es un hecho que se produce en el pensamiento español desde los primeros contactos entre españoles y americanos, si bien hay que aclarar que el parámetro por el que se mide al ser humano es indudablemente el europeo o, más concretamente, el español. Reconociendo al indígena el español se está reconociendo a sí mismo; como apunta Cardozo, «el reconocimiento del otro como sujeto se convierte en el propio reconocimiento» (Cardozo, 2005: 2), y para la cultura española del momento no era posible hacerlo de otra forma, como podrá verse a continuación. En este sentido, José Luis Paradinas (2009: 2-4) sostiene la idea de que, en cada país, el humanismo se desarrolla dependiendo de la situación que se vive en él; de esta forma, y mientras que el humanismo italiano, por las circunstancias políticas que allí se vivían, recupera la Antigüedad grecolatina como modo de restaurar el glorioso pasado de dominio del mundo por parte de Roma, el humanismo español no apunta en esa dirección. En primer lugar, porque en España no se considera tan importante la recuperación de la tradición grecolatina, ya que en ella existen otras culturas, por lo que parece que la legitimación histórica puede conseguirse mejor a través de la recuperación de la cultura hispano-visigoda, que es cristiana, en detrimento de la hispano-romana, que es pagana; y en segundo lugar porque, a diferencia de los italianos, su tiempo más glorioso no coincide con el pasado sino con el presente, cuando el desarrollo histórico estaba en todo su esplendor, precisamente a raíz del descubrimiento de América; este orgullo hace a López de Gómara exclamar, en la dedicatoria de su *Historia General de las Indias* al emperador Carlos V, que «la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo» (López de Gómara, 1979).

Y es este giro en el humanismo hispano el que se opone al concepto de humanidad heredado de los clásicos. Platón había afirmado que las características individuales de cada persona la hacen apta o, por el contrario inapta, para una determinada actividad, debiendo dedicarse cada cual a aquella que le es propia; Aristóteles, a su vez, con su división entre griegos —dotados de racionalidad y capaces de vivir políticamente— y bárbaros —incapaces de toda vida política y por lo tanto esclavos por naturaleza— estableció un universo de jerarquías en el que los primeros son los amos y los segundos los

siervos; Ptolomeo, al explicar las categorías humanas en base a la distribución geográfica y a los efectos del clima, servirá de base a muchos enciclopedistas europeos, que atribuyen la inferioridad racial del indígena americano a la influencia climática y ambiental (Fernández Herrero, 1996). Estos modelos clásicos, son, como puede verse, definiciones dualistas de la naturaleza humana que, a la hora de referirse al *otro*, o bien lo idealizan, presentándolo en su versión más noble y pura y convirtiéndolo así en «el buen salvaje» de la Edad de Oro, o bien lo denigran, presentándolo en su expresión más feroz y más cruel.

Sin embargo, como anteriormente se apuntó, el humanismo hispano pone en cuestión la autoridad de los clásicos, ya que la ruptura con la concepción del mundo que anteriormente se tenía lleva consigo un cambio en la concepción del ser humano, adquiriendo mayor importancia las teorías judeo-cristianas de igualdad que las que preconizaban las desigualdades entre los hombres, a la hora de definir el sentimiento de alteridad y la propia conceptualización del ser humano; porque, como apunta Hernández López siguiendo a O'Gorman, la reflexión acerca del ser y la condición del indígena que se originó a raíz del descubrimiento de América era «una cuestión más profunda: el indio americano era un motivo para discutir la naturaleza del hombre en general» (Hernández López, 2001: 19).

En este punto, puede resultar de interés la explicación de los diferentes términos utilizados para referirse al *otro* que ofrecen Bestard y Contreras: «pagano» hace referencia a quien profesa una religión considerada falsa o herética, por lo que el par de opuestos se estructura entre «paganos» y «fieles», es decir, cristianos. Por su parte, «bárbaro» se aplica a aquel que carece de civilización porque no tiene capacidades para ella, contraponiéndose así los términos de «barbarie» y de «civilización» y siendo las actitudes en relación a él la ignorancia o la esclavitud. El término «primitivo» también se opone a «civilizado», pero no de una manera tan tajante como el de «bárbaro», sino que los primitivos pueden dejar de ser *otros* si adoptan lo nuestro, es decir, nuestra cultura y nuestra religión, pasando así a convertirse en *nosotros* (Bestard y Contreras, 1987: 10). De este modo, y aunque estos tres calificativos referidos al *otro* van a implicar en definitiva un no reconocimiento de su alteridad, en la práctica van a suponer una forma diferente de actuar y por supuesto de pensar acerca de la naturaleza humana, propiciada, como puede verse, por el descubrimiento de los americanos.

Así pues, en los primeros contactos con las tierras recién halladas, los españoles constatan que sus habitantes no son seres monstruosos sino que su apariencia es perfectamente humana: como apunta Colón en su Carta a Luis

de Santángel, «Así que monstruos no he hallado, ni noticia...» (Colón, 1493 § 14: 3); con esta constatación, Colón, al decir de Elliot, abre el camino para su aceptación como parte de la humanidad¹ (Elliot, 2004: 295). La descripción que de ellos hace el Almirante busca las coincidencias con los europeos, dando una visión altamente optimista acerca de sus capacidades:

Y allende desto se harán cristianos, que se inclinan al amor y servicio de Sus Altezas y de toda la nación castellana, y procuran de ayuntar de nos dar de las cosas que tienen en abundancia que nos son necesarias. Y no conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo, y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento me recibían en todo cabo, después de haber perdido el miedo. Y esto no procede porque sean ignorantes, salvo de muy sutil ingenio y hombres que navegan todas aquellas mares, que es maravilla la buena cuenta que ellos dan de todo, salvo porque nunca vieron gente vestida ni semejantes navíos (Colón, 1493, § 7: 2).

Sin embargo, al lado de esta consideración, no puede olvidarse el hecho de que en la conquista y colonización de América había también un interés material, del que el propio Almirante era consciente, cuando, en sus cartas a la reina, le escribía: «... en muy poco tiempo Vuestras Altezas llegarán a convertir a nuestra Santa Fe a multitud de pueblos, ganando grandes señoríos y riquezas, como todos los pueblos de España, porque, sin ninguna duda, hay en estas tierras grandes masas de oro» (12.11.1492); o «Vuestras Altezas tienen aquí un mundo donde se puede, al mismo tiempo que acrecentar nuestra Santa Fe, extraer otros tantos beneficios» (31.8.1498) (citado en Todorov, 1982: 50). A consecuencia de ello, y tal vez para acelerar la obtención de los beneficios, Colón inició un proceso de venta de esclavos indios, cuyo importe se utilizaría para suministrar de semillas, ganado y otros medios de sustento a los territorios ultramarinos.

En un principio, la reina Isabel permitió tal actividad, y en una cédula dada el 12 de abril de 1495, autorizó para vender en Andalucía a los primeros esclavos venidos de las Indias. No obstante, al día siguiente emitió una orden

¹ Si bien es cierto que en su *Diario*, donde se consignan sus impresiones menos reflexivas, Colón describe a los indígenas oscilando entre su admiración y su juicio totalmente peyorativo hacia ellos, aunque esto no es, desde el punto de vista de Todorov, significativo, ya que se trata de observaciones «que corresponden a estados puntuales y no a características estables, y lo que muestran es la apreciación pragmática de una situación y no un deseo de conocer» (Todorov, 1982: 42).

dirigida al obispo de Badajoz ordenando la suspensión de la venta hasta que se hubiera realizado una consulta a teólogos, filósofos y juristas acerca de la legitimidad de esta acción. Se inicia aquí todo un proceso de reflexión teórica acerca del ser humano que, aunque tiene unas claras intenciones de aplicabilidad práctica (de acuerdo con lo que se decida, se legislará y se actuará en los nuevos territorios) va a desembocar, como ya anteriormente se indicó, en la especificidad del humanismo hispano. Planteada la consulta, el 20 de junio de 1500 se expide una Real Cédula en la que se prohíbe la venta de esclavos indios, declarándose libres a los que habían sido vendidos y ordenando que todos los naturales del Nuevo Mundo debían ser considerados vasallos libres de la Corona de Castilla. Sin embargo, las presiones de conquistadores y colonos motivaron que Fernando el Católico, en 1509, legalizara el régimen de encomiendas, que en la práctica supuso una reducción de los indígenas a la esclavitud.

La reacción a estos hechos no tardó en producirse en el propio territorio americano, aunque tendría amplias repercusiones en la corte y en el pensamiento de la España peninsular. En diciembre de 1511, el dominico fray Antonio de Montesinos predicó un sermón en La Española comentando el texto bíblico *Ego vox clamantis in deserto*, en el que, ante el gobernador de la isla Diego Colón, los oficiales reales y los colonizadores que asistían a la misa dominical, denunció públicamente los comportamientos de sus compatriotas hacia los indígenas, que calificaba de pecados. Bartolomé de Las Casas, en el capítulo 4 del libro III de la *Historia de las Indias* lo reproduce como sigue:

Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír... Esta voz... es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y los domingos? *Éstos, ¿no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?, ¿esto no entendéis, esto no sentís? ¿cómo*

estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos?; tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (Las Casas, 1956, III: 13-14)².

En el último párrafo de este sermón pueden verse una serie de preguntas acerca del carácter humano y racional del indígena, que no son otra cosa que un recurso retórico del dominico quien lo que sin duda está haciendo es afirmar que los habitantes del Nuevo Mundo son, sin ninguna duda, seres humanos, por lo que han de serles reconocidas todas las características, derechos y libertades que en aquel momento se consideraban inherentes a la naturaleza humana. Y esta voz no sólo se oyó en territorio americano, sino también en la corte y en los ámbitos intelectuales de España, siendo el detonante para que se empezara a plantear en términos filosóficos y jurídicos la cuestión de la naturaleza de los indígenas y del ser humano en general, como apunta Venancio Carro: «...aflorea aquí la duda sobre la legitimidad de la conquista. La intención era corregir abusos prácticos; el razonamiento va mucho más lejos, acaso sin pretenderlo...» (Carro, 1944, I: 354). Para discutirlo, el rey Fernando convocará una Junta, de la que saldrán las Leyes de Burgos; en ella se celebrarán más de veinte sesiones, destacando dos posturas: el licenciado Gregorio, admirador del humanismo italiano, defendía la aplicación literal de la teoría aristotélica de la servidumbre natural al caso de los indígenas, pensando que debían estar sometidos a los españoles por el hecho de ser infieles, justificando, pues, el dominio de éstos. Fray Matías de Paz, por su parte, se muestra favorable a reconocer la plena capacidad humana a los indígenas americanos, distinguiendo entre dos tipos de infieles: los hostiles al cristianismo y los que viven pacíficamente, que es el caso de los indios; sólo si una vez predicada la fe cristiana entre ellos, éstos la rechazan, pueden ser esclavizados y sometidos a los españoles.

Con estas opiniones enfrentadas y una vez escuchados los argumentos de los representantes de los dominicos (el propio Montesinos) y de los colonizadores (el franciscano Alonso de Espinar), la Junta elaboró siete proposiciones, considerándolos seres humanos libres y capaces de ser cristianos, y por lo tanto con derecho a poseer bienes y haciendas, pese a que se reconocía la conveniencia de la tutela y del contacto con los españoles para que éstos los mantuvieran apartados de su vida ociosa, con obligación de trabajar aunque las condiciones del servicio personal deberían suavizarse. Relata Las Casas en su *Historia de las Indias* que el rey ordenó que la Junta elaborase unas leyes

² El resaltado es nuestro.

en base a estas proposiciones, las conocidas como Leyes de Burgos, que fueron promulgadas en 1512. El valor histórico y ético que tienen la Junta de Burgos y las Leyes emanadas de ella es indudable, ya que la honradez moral de sus miembros y su gran preparación intelectual hicieron que se planteara un debate inédito hasta entonces en la historia europea, cuyas conclusiones podían, incluso, ser contrarias a los intereses materiales de España como potencia colonizadora (Monje Santillana, 2009: 20).

Porque, en efecto, a la corona, lo mismo que a los colonizadores, les interesaba que el indígena no fuera reconocido como un ser humano pleno, ya que, de serlo, de ninguna manera podía ser justificada su esclavitud, con lo que la fuerza de trabajo de que disponían se vería muy mermada. Y al lado de esta cuestión, además, se plantearon otros temas, como la misma legitimidad del derecho de conquista de los castellanos sobre las nuevas tierras. Por ello, en suelo americano eran muchos los que desatendían estas consideraciones para poder, en la práctica, seguir utilizando el trabajo indígena, y muchos también quienes seguían reclamando para ellos el trato que su condición humana exigía. En consecuencia, el cardenal Cisneros se vio obligado a enviar a tres frailes jerónimos a La Española: Luis de Figueroa, Bernardino de Manzanedo y Alonso de Santo Domingo, que llegan a tierras americanas en diciembre de 1516 con el mandato de realizar un cuestionario (conocido como *Interrogatorio jeronimiano*) compuesto de siete preguntas que se harían a los colonos, destinadas a determinar el grado de racionalidad de los indios, entre las que cabe destacar:

¿El testigo sabe, cree, o ha oído decir u observado que estos indios, especialmente los de La Española, las mujeres lo mismo que los hombres, gozan todos de tal capacidad que se les pueda dar una libertad completa? ¿Serán capaces de vivir políticamente como lo hacen los españoles? ¿Sabrán cómo mantenerse cada uno con su solo esfuerzo, explotando el oro o labrando la tierra, o ganando su sustento con cualquier labor diaria? ¿Sabrán ellos cómo cuidar de aquello que puedan adquirir con su trabajo, gastando sólo lo necesario, como lo haría un labrador de Castilla? (Hanke, 1946: 466).

Junto a este cuestionario, los frailes llevaban unas instrucciones o «Remedios» para poner fin a los abusos que se estaban cometiendo. Fieles a sus intereses, los colonos encuestados respondieron que no consideraban a los indígenas capaces de vivir en libertad si no eran supervisados por los españoles, pensando que si se les concedía ésta, volverían a sus antiguos hábitos salvajes.

De nuevo tienen lugar las reuniones de especialistas en un debate que se prolongará a lo largo del siglo XVI. Las Casas narra cómo, en 1517, a instancias

suyas y de Reginaldo de Montesinos —hermano de Antonio de Montesinos— y bajo la presidencia de fray Juan Hurtado de Mendoza, se reunió otra junta formada por trece teólogos para volver a tratar la cuestión, redactando un informe con varias proposiciones, la última de las cuales recomendaba para quienes negaran la capacidad racional de los indios el castigo de ser quemados, el mismo que se aplicaba a los herejes:

No puso en olvido el padre maestro fray Juan Hurtado lo que el padre fray Reginaldo le encomendaba; juntó, creo que fueron, trece maestros en teología y pienso que más, entre catedráticos y no catedráticos, entre eclesiásticos y frailes; los cuales, propuesta y disputada y determinada la cuestión, enviaron cuatro o cinco conclusiones con sus corolarios y probanzas, la postrera de las cuales fue, que contra los que aquel error tuviesen y con pertinencia lo defendiesen, se había de proceder con muerte de fuego, como contra herejes. Todas vinieron firmadas y autorizadas de los susodichos trece maestros, y yo las ví y trasladé, y pusiéralas aquí a la letra, sino que con otras escrituras, en cierto camino me las hurtaron y así se me perdieron (Las Casas, 1956, III: 360).

Todas estas posturas y controversias se reflejan en los sucesivos ordenamientos para las Indias, como lo demuestra el decreto del 26 de junio de 1523, en el que se establece que los indios no han de ser dañados ni en su persona ni en sus propiedades; o la cédula del 2 de agosto de 1530, en el que se explica que, aunque en un principio los reyes habían permitido cautivar y hacer la guerra a ciertos indios que se resistían a acatar su autoridad y a aceptar la fe cristiana, ante los abusos y la codicia de los conquistadores se ordena que nadie pueda hacerlos cautivos y se prohíbe adquirir a los indios esclavos por rescate; en lo referente a aquellos esclavos existentes antes de la cédula, habría de hacerse una matrícula de ellos en la Audiencia, con lo que se esperaba poner fin a la esclavitud. Soldados y colonos protestaron ante esta cédula, diciendo que se les estaba privando de algo que les era permitido por derecho y que esta prohibición llevaría consigo muchas más muertes al no importar mantener la vida de los indígenas. Sus argumentos impresionaron a la corona, que en 1534 revocó la cédula, volviendo a permitir el cautiverio de los indios en guerras y rescates. Y de nuevo se levantan voces que abogan por la libertad de los habitantes del Nuevo Mundo. En este caso, los dominicos recurren al Papa Paulo III, para que éste dictamine cuál de las posturas es la adecuada. En consecuencia, el Papa promulga la bula *Sublimis Deus* en 1537, cuyo texto es el siguiente (Gil, Corleto, 2003).

A todos los fieles cristianos que lean estas letras, salud y bendición apostólica. [El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo] que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a [cumplir] con el oficio de la predicación dijo: «Id y enseñad a todas las gentes», a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe; lo cual viéndolo y envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos — con el pretexto de que ignoran la fe católica— deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias.

Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstante nada en contrario.

Dado en Roma en el año 1537, el cuarto día de las nonas de junio [2 de junio], en el tercer año de nuestro pontificado.

Como puede comprobarse, con ese documento el Papa no pretende determinar la condición humana o la capacidad racional de los indígenas, como algunos autores interpretan, sino que, dándolas por ciertas, declara los derechos de éstos y el modo en que deben ser tratados.

En territorio peninsular, durante la década de 1530, tiene lugar lo que Padgen denomina una «nueva ola de especulación intelectual sobre la naturaleza y la condición del indio americano» (Padgen, 1988: 92). La Escuela de Salamanca, formada por miembros cuyo nexo de unión era el haberse formado en la universidad de Salamanca o en la casa de San Gregorio de Valladolid, cuya cabeza indudable fue el dominico Francisco de Vitoria. Tomando como base la teoría de la ley natural de Tomás de Aquino, que aseguraba que todos los hombres, fueran o no cristianos, eran *seres humanos*, los teólogos de la Escuela no expresaron sus posturas en ninguna junta deliberativa, sino en el contexto de las aulas universitarias, que les permitía una mayor libertad a la hora de manifestarlas, considerándolas no un asunto jurídico sino teológico.

En sus relecciones *De Indis*, Vitoria justifica la necesidad de consultar a los expertos teólogos acerca de las cuestiones dudosas, afirmando que el «asunto de los bárbaros» no es evidente; así pues, él, como experto teólogo, plantea varias cuestiones en relación al derecho de los indios al *dominium* acerca de sus bienes y de las cuestiones que a ellos les atañen. Las causas que les privarían del dominio son cuatro: «Y dejándolo así, debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no podría ser por otros motivos que los de ser pecadores, o infieles o amentes o idiotas» (Vitoria, 1946: 49). Para Vitoria, está claro que ni el pecado ni la infidelidad son causa que impida el dominio civil y verdadero. Por lo tanto, hay que pensar en que puedan pertenecer a cualquiera de las categorías tercera o cuarta, basadas en la teoría aristotélica de la servidumbre natural. Y en base a los datos e informaciones que él había recibido de América, el dominico piensa que en ningún caso estas categorías pueden aplicarse a sus habitantes, ya que tienen

[...] a su modo, uso de razón. Es manifiesto que tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes. Dios y la naturaleza no les faltan en lo que es necesario para la mayor parte de la especie. Pero lo principal del hombre es la razón, y, por otra parte, inútil es la potencia que no se traduce en un acto. Así estarían muchos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, pues habiendo nacido en el pecado y no teniendo

bautismo, carecerían de razón para indagar lo necesario a su salvación. Por lo que creo que, el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales (Vitoria, 1946: 61).

Dicho en otras palabras, los defectos y malas costumbres de los indios no se deben a su falta de capacidad sino que el origen de éstos está en la inadecuada educación, de lo que puede seguirse que las diferencias entre europeos y americanos no se deben a la naturaleza sino a la cultura. Necesitan, temporalmente, de la tutela y la supervisión de los españoles, que tienen el deber de ayudarlos a superar este estado, como a los menores de edad.

En síntesis, Vitoria introduce en el debate acerca de la condición humana de los indígenas argumentos novedosos en el momento, que no dejan de suscitar polémicas y controversias en la España de la época. La más conocida es la que tuvo lugar en 1550 en Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Centrándonos solamente en el tema que nos ocupa, no entraremos en el contenido del debate entre ambos, limitándonos a exponer las ideas que cada cual tenía acerca de la humanidad y la racionalidad de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, que había estudiado en Italia y era especialista en Aristóteles, aplica la teoría aristotélica de la servidumbre natural a los indígenas, de quienes dice que, aunque humanos, pertenecen a una especie inferior a la europea, por lo que en justicia deben estar sometidos a ellos, aunque para ello haya de utilizarse la violencia. Aunque admite que no están totalmente privados de razón, destaca que son inferiores a los europeos como cuando apunta en el *Democrates alter*:

Bien puedes comprender, ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Sepúlveda, citado por Zavala, 1944: 46).

Su baja condición, por tanto, los somete al dominio de los superiores, lo cual no sólo reportará beneficios a estos últimos sino también a los propios indios, que podrán mejorar y desarrollar su humanidad:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo: de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? Ya comienzan a recibir la religión cristiana, gracias a la próspera diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres. Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata. Y si rehúsan nuestro imperio, podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley de naturaleza (*ibíd.*: 47).

Y este dominio no solamente justifica las guerras contra ellos, sino también la privación de sus bienes, hasta que vayan adquiriendo la religión y las costumbres civilizadas, momento en el que podrán pasar a ser tratados con mayor dulzura.

Contrariamente a esto, Bartolomé de Las Casas —seguramente el representante más destacado del indigenismo durante muchos años y el contendiente de Sepúlveda en la controversia de 1550— que había sido él mismo colono antes de iniciar su intensa actividad a favor de los indígenas, dedicó parte de su vida a rebatir este tipo de concepciones negativas hacia ellos, tanto desde su práctica como desde su pluma; así, escribió tres obras en las que refuta las teorías de quienes apoyaban su inferioridad: la *Apologética Historia*, la *Historia de las Indias* y la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Fundamentando sus argumentos en la doctrina cristiana de la igualdad de todos los seres humanos como hijos de Dios y en la idea estoica que Cicerón había retomado de la idéntica naturaleza de todos los seres humanos, Las Casas diferencia entre cuatro tipos de barbarie: los de la primera categoría son aquellos que muestran conductas impropias, contrariando su carácter humano con actos violentos y dominados por las pasiones, entre quienes, según el dominico, habría que contar a muchos de sus compatriotas españoles. El segundo tipo de bárbaros está formado por aquellos de costumbres diferentes de las *nuestras*, y sobre todo que hablan otras lenguas. Los de la tercera categoría serían aquellos que no viven como seres humanos, es decir, seres sin leyes, sin

reyes y sin ningún tipo de sociedad política, que viven dispersos por los montes, en estado de naturaleza y sin ningún rastro de cultura. A éstos interpreta fray Bartolomé que se refería Aristóteles cuando definió a los siervos naturales, pero, como aclara a continuación, existen muy pocos de ellos en el mundo, suponiendo una excepción a la generalidad de la especie; y, en todo caso, reducidos geográficamente a las áreas polares, que están prácticamente deshabitadas, por lo que su número sería escasísimo. Y por último, el cuarto tipo de bárbaros sería el de aquellos seres humanos que desconocen el cristianismo y, por ello, son idólatras, que sería la categoría a la que pertenecen los indios.

Así pues, si se los compara con las culturas clásicas como las de los griegos y los romanos, los indios americanos estarían en un estadio en el que también ellas estuvieron y del que se puede salir, ya que se trata solamente de una etapa oscura de su historia; Las Casas incluso apunta el hecho de que, en muchos aspectos, los pueblos indios son muy superiores a los antiguos europeos, puesto que son más aptos que aquellos para recibir el cristianismo. Como puede verse, Las Casas representa claramente lo que anteriormente hemos definido como humanismo hispano, puesto que critica los tiempos pasados, ensalzando el futuro protagonizado por los indígenas americanos, a los que considera protagonistas del porvenir. Pero al mismo tiempo, y pese a que retoma las teorías del Estagirita, lo hace, como ya se vio que también hacía Vitoria, para criticar sus imprecisiones al no haber sabido diferenciar entre los tipos de barbarie y atribuir ésta a una única causa, natural, dejando las diferencias culturales fuera de su argumentación. Como apunta Padgen (1988: 197), para ambos la cultura es el medio de aprovechar las potencialidades que Dios había puesto en el ser humano y en la naturaleza, a través de un desarrollo que culminaría en el cristianismo. De esta forma, queda plenamente justificado el lugar de todos y cada uno de los pueblos en la escala histórica de la humanidad, y en el caso de los indígenas, por su predisposición y sus capacidades para la religión cristiana, su protagonismo en el porvenir de la raza humana es evidente.

En este mismo sentido se expresa el jesuita José de Acosta, también defensor de la teoría de la unidad de la especie humana. Como el dominico, Acosta introduce una ruptura en relación al pensamiento anterior, que describe una naturaleza humana inmóvil, al afirmar, por el contrario, que en la propia naturaleza humana existen una serie de etapas o estadios evolutivos determinados por factores diversos: la adquisición y utilización del lenguaje, la agricultura, la vida en ciudades políticamente organizadas y las manifestaciones religiosas, que tendrían culminación en el cristianismo, según señalan Bestard y Contreras (1987: 146). Así, partiendo de la premisa de una humanidad única,

Las Casas y Acosta coinciden en señalar que, si todos los hombres fueron creados con la capacidad de razón, todos ellos, por tanto, cualquiera que sea su estadio evolutivo en un momento preciso, son potencialmente capaces de pasar de un estado de barbarie (en el sentido que antes se planteó) al más alto grado de civilización si se cumplen las condiciones necesarias para ello.

Para abordar la supuesta barbarie de los indígenas, Acosta comienza preguntándose por su origen, criticando las teorías que afirmaban, siguiendo a Platón, que los hombres habían llegado al continente americano a través de la Atlántida, lo que para él no es sino una enorme fábula (Acosta, 1986: 67). Lo mismo ocurre con la opinión de muchos autores de que los indios provienen del linaje de los judíos: en contra de la profecía de Esdras, Acosta opina que hay muchas más cosas que diferencian a ambos pueblos que las que los asimilan (*ibíd.*: 70-72). Por lo tanto, para este autor, los indios sólo pudieron llegar a América por tierra o por mar y, en este último caso, de forma intencionada o casual. Tras descartar estas dos últimas opciones, la idea del paso por tierra es la más factible:

Siendo así todo lo dicho, ¿por dónde abriremos camino para pasar fieras y páxaros á las Indias? ¿de qué manera pudieron ir del un mundo al otro? Este discurso que he dicho, es para mí una gran congetura para pensar que el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí días há que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan, y continúan, ó á lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta ahora á lo menos no hay certidumbre de lo contrario [...]

Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil, que habíamos propuesto: cómo pasaron á las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir, que pasaron, no tanto navegando por mar, como caminando por tierra... (*ibíd.*: 62-63).

De este modo, la modernidad, el racionalismo y el rigor lógico de Acosta le hacen anticiparse a la teoría comúnmente aceptada en la actualidad del paso desde Asia por el estrecho de Bering, mucho antes de conocerse el Pacífico y el propio Estrecho. Una vez resuelta la cuestión del origen del indígena, Acosta ha sentado las bases para demostrar, como ya se dijo, su teoría de la unidad del género humano. El siguiente paso es la exposición de sus ideas acerca de la disposición psicológica de los indígenas, según un esquema evolucionista que, además, tiene en cuenta la diversidad de los pueblos americanos; así, en sus obras *Historia natural y moral de las Indias* y *De Procuranda Indorum Salute* presenta, respectivamente, dos tipologías de indios: en la primera de ellas, la jerarquía de la barbarie se establece según la organización sociopolítica,

elaborando una escala que va desde la mayor complejidad hasta la ausencia de toda organización, y destacando el hecho de que, aun la sociedad menos organizada, «por la valentía y saber de algunos excelentes hombres» (*ibíd.*: 127), puede llegar a grados superiores de evolución.

Sin embargo, Acosta sostiene que la complejidad en el lenguaje posibilita una mayor y más perfecta estructuración del entorno que rodea al ser humano, favoreciendo de este modo su evolución desde las formas más primitivas hasta las más desarrolladas. El autor, consciente de la gran diversidad de lenguas existentes en América, las considera no obstante léxicamente pobres e incapaces de expresarse de forma escrita; la escritura es para él un hito crucial entre el mundo bárbaro y el civilizado, pues posibilita cualquier logro cultural. Por lo tanto, la tipología establecida en el *Proemio* de *De Procuranda Indorum Salute* analiza los grados de analfabetismo de los pueblos indios, centrándose sobre todo en la descripción de los incas o los aztecas, cuyas lenguas están cercanas al alfabeto escrito y constituyen una especie superior de bárbaros. De esta descripción concluye que los siervos por naturaleza que había descrito Aristóteles, y que autores como Sepúlveda habían querido ver personificados en el indio, no existen, sino que su comportamiento servil es consecuencia del hábito; así pues, para este autor, una adecuada educación moral es la condición que se necesita para elevar la categoría de los bárbaros a la de civilizados, porque no se nace bárbaro sino que la barbarie se aprende. Si los indios son, en su comportamiento y en sus disposiciones psicológicas, similares a los niños, es porque el mundo cultural americano es nuevo comparado con el europeo y, por consiguiente, inmaduro, pero no «otro», distinto del resto de la especie humana no americana.

En definitiva, los bárbaros pueden, para Acosta como para Las Casas, ser asimilados a una única categoría: la de los no-cristianos; pero como ya ha quedado dicho, esta condición tiene una causa cultural, de forma que su capacidad hace posible que evolucionen hacia formas más avanzadas, convirtiéndose, a través de un proceso histórico, en seres civilizados. Esta forma de anticipación del relativismo histórico permite a Acosta ya no sólo constatar por vez primera la diversidad indígena americana, sino, sobre todo, establecer una conexión entre los distintos pueblos y seres humanos del mundo, creando, al decir de Padgen, un sistema de etnología universal basado en una narración de la historia universal (Padgen, 1988: 254), uniendo, de esta forma, a toda la humanidad en un único destino.

En definitiva, y a modo de síntesis de lo expuesto hasta aquí, puede decirse que, ante la aparición del indígena americano, el pensamiento español

reflexiona sobre la propia esencia de la humanidad, inaugurando una forma específica de humanismo fundamentado más en la tradición judeo-cristiana que en la antigüedad clásica. Generalmente se reconoció la humanidad en la alteridad, pero no se supo ver la especificidad de esa alteridad, sino que su reconocimiento se realizaba a través del parámetro del ser humano europeo: la universalización de la condición humana se hace, pues, en base a una racionalidad pretendidamente común —la racionalidad europea— sin conseguir apreciar la unidad de la especie en la diversidad.

Bibliografía

- Abellán, J. L., (1979) *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. II. Madrid: Espasa-Calpe.
- Acosta, J. de, (1986) *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. facsimilar de la sexta edición. Sevilla: Hispano-americana de publicaciones, S.A.
- Bestard y Contreras, J., (1987) *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona: Barcanova.
- Cardozo Cardona, J. J., (2005) «El desconocimiento del indio y la colonización: entre el mito y la fantasía» en *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, [en línea] 2005, (Mayo-Agosto): [Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2013] Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=194220464010>
- Carro, V., (1944) *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Sevilla: Publicaciones EEHA.
- Colón, (1493) *Carta a Santángel*. Disponible en http://faculty.arts.ubc.ca/jb-murray/teaching/files/span364_2.pdf
- Elliot, J. H., (2004) «Mundos parecidos, mundos distintos» en *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En línea], 34-1, Disponible en <http://mcv.revues.org/1212>
- Fernández Herrero, B., (1996) «América y la modernidad europea» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 547, 7-24.
- Gil, F. y R. Corleto, (2003) *Documentos para el estudio de la historia de la iglesia en América Latina*. Pontificia Universidad Católica de Argentina. Disponible en http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html
- Gómez Canedo, L., (1966) «¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)». *Estudios de Historia Novohispana*, 1, n^o 001. Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehno1/EHNO0104.pdf>

- Hanke, L., (1946) *Los primeros experimentos sociales en América*. Madrid.
- _____, (1959) *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.
- Hernández López, C., (2001) «Edmundo O’Gorman y la polémica de la historia» en *Iztapalapa*, 51, 17-52. Disponible en <http://biblat.unam.mx/es/revista/iztapalapa/articulo/edmundogorman-y-la-polemica-de-la-historia>
- Las Casas, Bartolomé de, (1956) *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- López de Gómara, (1979) *Historia General de las Indias*. Caracas: Ayacucho.
- Monje Santillana, J. C., (2009) «Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos». Disponible en: http://riubu.ubu.es/bitstream/10259.1/85/2/Monje_Santillana.pdf
- O’Gormann, E., (1941) «Sobre la naturaleza bestial del indio americano» en *Filosofía y Letras*, 2, 301-315.
- Padgen, A., (1988) *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza.
- Paradinas Fuentes, J. L., (2009) «La nueva imagen del indio americano y del guanche canario en el humanismo español». Ponencia presentada en el *Congreso Ciencia y Cultura entre dos mundos*. La Gomera, 2-4 abril, 2009. Disponible en http://fundacionorotava.org/adjuntos/publicaciones/workshop_gomera_2009/Jesus_Paradinas.pdf
- Todorov, T., (1982) *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*. Paris: Seuil.
- Vitoria, F. de, (1946) *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Zavala, S., (1944) *Servidumbre natural y libertad cristiana*. Buenos Aires: Peuser.

LA DOCTRINA KANTIANA DE LA ESPERANZA

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

La balanza del entendimiento no es del todo imparcial, y el brazo de la misma que lleva la inscripción *esperanza en el porvenir* tiene una ventaja mecánica, que hace que razones incluso leves, caídas en el platillo que le pertenece, levanten del otro lado los argumentos especulativos intrínsecamente de mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir, y que de hecho, tampoco quiero suprimir nunca (TG, AA 02: 349)¹.

La tercera pregunta que Kant propone como objeto de su filosofía (*¿Qué puedo esperar?*) plantea la posibilidad de que *lo que debe ser, sea realidad alguna vez*. «*Lo que debe ser*» nos sitúa *ipso facto* en el horizonte de la libertad humana. Esta pregunta correrá por dos vertientes: la primera corresponde a la esperanza respecto de la libertad externa y la segunda a la esperanza respecto de la libertad interior. Kant responde a la primera con su filosofía del derecho y de la historia. A la segunda responde con su filosofía moral y su filosofía de la religión. Aquí sólo abordaré algunos aspectos de la segunda vertiente.

¹ «Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will».

Mi objetivo es tratar de mostrar que la concepción de nosotros mismos como agentes racionales en ejercicio de la acción moral consumada en plenitud, nos conduce a un mundo inteligible en el que están presupuestas la garantía de la ayuda divina para no desfallecer en la lucha por hacer real un mundo moral y la realidad del *Bien Supremo* entendido como conjunción de virtud y felicidad.

Por otro lado, durante las últimas décadas se ha venido haciendo una nueva interpretación de la filosofía kantiana que difiere de la interpretación «convencional» en la cual se imputan a Kant los cargos de ser un subjetivista escéptico y un pensador antimetafísico, un filósofo antirreligioso refractario a los asuntos de Dios y la religión. Yo tomaré parte en esa nueva interpretación y trataré de hacer ver que Kant está muy lejos de dichas acusaciones. También me apartaré de las lecturas que tienden a secularizar el pensamiento de Kant y a dejar de lado cualquier evidencia que manifieste religiosidad. Para emprender este objetivo dividiré el trabajo en seis partes:

- 1) Definir los conceptos preliminares de opinión, creencia y saber y trazar la diferencia entre creencia doctrinal y creencia moral.
 - 2) Abordar el concepto de *exigencia* (*Bedürfnis*) de la razón.
 - 3) Destacar el argumento que Kant elaboró para fundamentar el principio supremo de la moral y bosquejar el objeto de la voluntad.
 - 4) Tratar la noción de bien supremo en sus relaciones con la felicidad y con la ley moral.
 - 5) Exponer la antinomia de la razón práctica y la solución que Kant propone.
 - 6) Tratar la esperanza de la felicidad perfecta y de la ayuda divina presente en el despliegue pleno de la acción moral.
- Terminaré con una breve conclusión.

1. Conceptos preliminares

1.1 Opinar, creer y saber

Kant afirma² que la *verdad* es una *propiedad objetiva* del conocimiento y que el juicio, a través del cual algo es *representado* como verdadero (la relación con un entendimiento y por consiguiente con un sujeto particular), es subjetivamente el tener por verdadero. El tener algo por verdadero es un hecho de nuestro entendimiento susceptible de descansar sobre principios

² En estos conceptos preliminares trato de plegarme lo más cercanamente posible al texto de KrV, A 820/B 848 hasta A 831/B 859 y al de *Logik Jäsche* (Log, AA 09: 66-73).

objetivos, pero requiere también causas *subjetivas* en el espíritu del que juzga. El tener por verdadero es de dos tipos: *cierto* o *incierto*. El primero es la *certeza* y va unido a la conciencia de la necesidad. El segundo es la *incertidumbre* y va unido a la conciencia de la contingencia o posibilidad de lo contrario. En este último caso cabe distinguir, a su vez, la *opinión* y la *creencia*.

Kant usa el término *opinión* para designar el tener por verdadero que es tanto *objetiva* como *subjetivamente insuficiente*; aquí el juicio tiene sólo una validez privada y podemos hablar de una *persuasión* del sujeto, i. e., podemos decir que el sujeto está *persuadido* de la verdad de algo. En contraste, Kant usa el término *creencia* para referirse al tener por verdadero que es *objetivamente insuficiente* pero *subjetivamente suficiente* y podemos hablar de una *convicción* del sujeto, i. e., podemos decir que el sujeto está *convencido* de la verdad de algo. Kant distingue entre *persuasión* y *convicción* pues en ambas se tiene algo por verdadero, pero mientras que en la primera el juicio tiene sólo una validez privada, en la última el juicio cuenta con un fundamento objetivamente suficiente. El criterio que permite distinguir entre *persuasión* y *convicción* es un criterio externo (pues subjetivamente no es posible distinguir la una de la otra) y consiste en la posibilidad de comunicar el juicio y comprobar su validez por parte de cualquier razón humana. Sólo podemos *afirmar* (es decir, formular como juicio necesariamente válido para todos) lo que produce *convicción*. La *persuasión* puedo conservarla para mí, si me siento a gusto con ella, pero en este caso el tener por verdadero es *incomunicable* y no debo pretender hacer pasar la *persuasión* por válida fuera de mí.

Por lo que toca a la *facultad de juzgar* en relación con los criterios subjetivos de la subsunción de un juicio bajo reglas objetivas, existen tres tipos de tener por verdadero: *opinión*, *creencia* y *saber*. Lo que se *opina* es juzgado en mi conciencia como *problemático*. Lo que *creo* lo tengo por *asertórico*, pero no como necesario objetivamente, sino sólo subjetivamente (válido para mí). Lo que *sé*, lo tengo por *cierto apodícticamente*, es decir, lo considero necesario universal y objetivamente (válido para todos conforme a leyes del entendimiento). Así pues, hay una *diferencia esencial* entre *opinar*, *crear* y *saber*.

El *opinar*, o tener por verdadero a partir de un fundamento cognoscitivo que no es suficiente objetiva ni subjetivamente, puede ser considerado como un *juzgar provisional* del que no es fácil prescindir pues con el *opinar* iniciamos la mayor parte de nuestro conocimiento. Hay que *opinar* antes de admitir y afirmar, pero al mismo tiempo hay que guardarse de no tomar una *opinión* por algo más que una mera *opinión*. Cabe hablar de mera *opinión* sólo en el caso de objetos de un conocimiento empírico y no encontraremos asuntos de

opinión ni en las matemáticas, ni en la metafísica, ni en la moral; es un absurdo un *opinar a priori* y nada más risible podríamos encontrar que pretender opinar, por ejemplo, en matemáticas.

El creer o tener por verdadero a partir de una causa objetivamente insuficiente pero subjetivamente suficiente, sólo puede referirse a objetos de los cuales no sólo no se puede saber nada, sino que tampoco se puede opinar y ni siquiera se puede aducir probabilidad; sólo se puede tener la certeza de que no es contradictorio pensar dichos objetos del modo como se piensan. En este caso, lo demás es un tener por verdadero *libre*, el cual sólo es necesario en un aspecto práctico dado a priori, i. e., un tener por verdadero aquello que admito por razones *morales* de modo que tengo la certeza de que lo *contrario* no podrá ser demostrado nunca. En ese sentido, moralmente *descreído* es aquel que no admite lo que sin duda es imposible saber pero que es necesario presuponer moralmente. La creencia racional es el reconocimiento de la necesidad de una hipótesis de la razón teórica, sin la cual las leyes prácticas necesarias serían por completo nulas; por ende, es una hipótesis necesaria de la razón. Ni los objetos del conocimiento empírico ni los objetos del conocimiento racional (i. e., conocimiento no adquirido a posteriori mediante la experiencia, sino a priori mediante la razón) son asuntos de creencia. Sólo son asuntos de creencia aquellos objetos a propósito de los cuales el tener por verdadero es necesariamente libre.

Kant usa el término *saber* o *certeza* para designar el tener por verdadero a partir de un fundamento cognoscitivo que es suficiente tanto objetiva como subjetivamente y se subclasifica en saber *racional* y saber *empírico*; esta subdistinción nos remite a las dos fuentes de las que se extrae todo nuestro conocimiento: la experiencia y la razón. La certeza racional se subdivide, a su vez, en matemática y filosófica. La certeza matemática es intuitiva; la certeza filosófica es discursiva. A la certeza matemática también se le llama *evidencia* porque un conocimiento intuitivo es más claro que uno discursivo. La certeza empírica es *originaria* en la medida en que certifico algo *por propia* experiencia y es *derivada* en la medida en que garantizo algo por la experiencia *ajena* y por ello a esta última certeza se le suele llamar certeza *histórica*. La certeza racional se distingue de la empírica por la conciencia de la *necesidad* que va unida a ella, lo cual nos lleva a decir que es una certeza *apodíctica*. En contraste, la certeza empírica es sólo una certeza *asertórica*. Se posee certeza racional acerca de lo que también se habría comprendido a priori sin experiencia alguna. Por ello nuestros conocimientos pueden concernir a objetos de la experiencia y la certeza al respecto puede ser, sin embargo, al mismo tiempo,

empírica y racional en la medida en que conocemos una proposición empíricamente cierta a partir de principios a priori.

1.2 Creencia doctrinal y creencia moral

Kant distingue entre fe o creencia doctrinal y fe o creencia moral. Un ejemplo de la primera es la creencia en la existencia de Dios como condición de aplicación de la razón a la naturaleza. Tal condición no puede ser dejada de lado puesto que se requiere una guía en la investigación de la naturaleza so pena de no poder considerar el conocimiento *sistemáticamente*, es decir, como un todo coherente y consistente. El diseño inteligente del universo manifiesta que dicha condición radica en la presuposición de una inteligencia que ha ordenado todo en una unidad teleológica necesariamente presupuesta en todas y cada una de las explicaciones del mundo. La complejidad del universo no permite descartar la existencia de una mente superior (KrV, A 826/B 854; A 827/B 855ss.). Estamos frente a un ejemplo de creencia doctrinal porque, si bien es cierto que en el conocimiento teórico del mundo nada presupone necesariamente la existencia de Dios como condición de las explicaciones del mundo y, antes bien, estamos obligados a servirnos de nuestra razón como si todo fuera mera naturaleza, también es cierto que la unidad teleológica constituye una condición tan grande e indispensable de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no podemos dejar de tenerla en cuenta, ante todo cuando la experiencia nos ofrece numerosos ejemplos de ella. La única condición conocida que nos presenta tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la presuposición de una inteligencia suprema que haya ordenado todo de acuerdo con los fines más sabios. Las ciencias naturales nos enseñan que en todos los fenómenos del mundo natural existe siempre una ley en base a la cual se puede decir que, dadas las condiciones previas, lo que ha ocurrido es lo único que podía haber ocurrido (KrV, A 444/B 472). Sin embargo, este mundo sometido a las leyes de la naturaleza exige también, para la explicación de dichos fenómenos naturales, una causalidad por libertad. La causalidad natural no es suficiente para explicar los fenómenos naturales porque lo acontecido en el tiempo nos lleva a la necesidad de admitir un estado temporal anterior como su causa, iniciándose así una serie regresiva que no puede ser infinita, so pena de quedarnos sin la causa que buscamos (KrV, A 445/B 473ss.). En nuestro concepto de naturaleza, constituido a partir del principio de causalidad, nada acontece sin una causa suficiente, es decir, sin una causa completamente determinada. Dicho concepto de naturaleza exige aceptar otro tipo de causalidad en la que la causa de los fenómenos no sea de

nuevo dependiente en la secuencia temporal. La serie regresiva podría acabar si se pensara en una causa que debe haber existido siempre. Sin embargo esto no resuelve el problema toda vez que por haber existido siempre dicha causa quedaría fuera de la serie temporal y los fenómenos del mundo natural ya no podrían ser pensados como algo temporalmente generado. En la explicación causal del mundo de los fenómenos se trata siempre de consecuencias temporales pues nuestros conceptos de naturaleza y experiencia están constituidos a partir del principio de causalidad. En otras palabras: percibimos experiencias sólo «en el interior» del tiempo, sólo en una secuencia temporal.

En tanto seres racionales que quieren conocer las razones de las cosas, buscamos inevitablemente la completitud de nuestro conocimiento: que éste tenga bases firmes y sus fines sean alcanzables, que sea un todo coherente que se apoye en sí mismo y avance en perfección. Tal organización sistemática del conocimiento es lo que Kant designó como «ideal» de la razón. Este acabamiento completo no se alcanza añadiendo más y más datos empíricos al cúmulo infinitamente agrandable de información fáctica. No se requiere más de lo mismo, sino más bien otra clase de «conocimiento». Tal organización del conocimiento nos inclina a afirmar que existen causas primeras en el mundo y que existe un ser necesario pensado como condición de aplicación de la razón a la naturaleza, condición que no puede ser dejada de lado puesto que se requiere una guía en la investigación de la naturaleza so pena de no poder considerar el conocimiento como un todo sistemático. Dicha condición no es otra cosa que la presuposición de una inteligencia que ha ordenado todo en una unidad teleológica necesariamente presente en todas y cada una de las explicaciones del mundo (KrV, A 826/B 854ss.). Kant usó los términos de *comienzo absoluto*, *espontaneidad absoluta* o *libertad trascendental* (KrV, A 534/B 562) para designar la causalidad que inicia por sí misma una serie de acontecimientos o fenómenos que transcurren según las leyes naturales. La llama «trascendental» porque no corresponde a ella objeto alguno de la experiencia. Este comienzo absoluto o acto de espontaneidad no puede ser entendido como un acontecimiento más del mundo fenoménico, un dato más de experiencia, pues su causalidad como tal no está sometida a ninguna condición temporal y no se le pueden aplicar los conceptos de empezar o terminar. Su causalidad es más bien de *carácter inteligible*. Presuponer un sabio autor del mundo a fin de tener una guía en la investigación de la naturaleza constituye una condición accidental pero no por ello carente de importancia. El éxito de las investigaciones confirma la utilidad de este presupuesto en tanto que no puede alegarse nada decisivo en contra del mismo. Por esto resulta demasiado poco

decir que es una mera opinión el tener por verdad la existencia de Dios. En este aspecto teórico puede darse una creencia firme en la existencia de Dios, creencia que hay que considerar como doctrinal y no como práctica. Aquí la palabra «creencia» no se refiere más que a la guía que nos proporciona una idea (en este caso la idea de Dios) y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre el desenvolvimiento de los actos de nuestra razón que nos mantiene firmes en esa idea, aunque no seamos capaces de justificarla desde un punto de vista especulativo. La palabra «creencia» es una expresión de modestia desde el punto de vista objetivo, pero es al mismo tiempo expresión de una firme confianza desde el punto de vista subjetivo. La creencia meramente doctrinal posee en sí cierta inseguridad pues a menudo nos vemos privados de ella debido a las dificultades que se presentan en la investigación, aunque indefectiblemente siempre volvamos a ella.

Cosa muy distinta ocurre con la *creencia moral* pues en el caso de ésta es absolutamente necesario que algo suceda, a saber, que se cumpla cabalmente con la ley moral, tal y como lo dicta el *Faktum* de la razón. Kant usa el término *creencia moral* para designar un asentimiento a proposiciones justificado por motivos prácticos. Este concepto aparece definido en 1775 en una carta dirigida a Lavater como «*confianza incondicionada en la ayuda divina*»³. Kant reafirmará su concepto de fe moral y sostendrá que la moral cristiana establece su precepto de modo tal que, «si actuamos tan bien como está en nuestro *poder* podamos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera» (KpV, AA 05: 128n.).

2. Las exigencias de la razón

2.1 ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?

Este inciso está basado en el ensayo del mismo nombre que Kant publicó en la revista *Berlinische Monatsschrift* en octubre de 1786 con el cual respondió a la controversia suscitada entre Moses Mendelssohn y Friedrich Jacobi conocida como *Disputa sobre el panteísmo*. Orientarse significa encontrar en un lugar del mundo los lugares restantes. Para esto necesitamos el sentimiento de una diferencia en el propio *sujeto*, a saber: la diferencia de la mano derecha y la mano izquierda. Nos orientamos en el espacio de manera completamente natural gracias a la facultad de *sentir* (lo llamamos *sentimiento*

³ Carta a Lavater del 28 de abril de 1775, (Br, AA 10: 178).

porque estos dos lados no muestran exteriormente, en la intuición, ninguna diferencia apreciable) la diferencia entre la mano derecha y la izquierda. En resumen: me oriento mediante el mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, el derecho y el izquierdo (WDO, AA 08: 134–135.). Así pues, orientarse es determinar la situación según un fundamento *subjetivo* de distinción. Podemos ahora ampliar esta acepción espacial o geográfica del concepto «orientarse» y, dejando atrás el orientarse *espacialmente*, pasaremos a considerar el orientarse en el pensamiento, i. e., orientarnos *lógicamente*; según veremos, orientarse será determinarse en el asentimiento según un principio subjetivo de la razón. En efecto, la razón no sólo es la facultad de pensar y argumentar sino que también es la facultad de orientarse en el pensar. La razón dirige su uso cuando quiere extenderse de los objetos conocidos (es decir, la experiencia) hacia más allá de todos los límites de la experiencia sin encontrar objeto alguno de intuición. Pero el que la razón quiera extenderse más allá de todos los límites de la experiencia no es un capricho arbitrario o una exigencia ilegítima. Ya se ha dicho que como seres racionales que quieren conocer el porqué de las cosas, buscamos inevitablemente la plenitud de nuestro conocimiento y que tal organización sistemática es lo que Kant designó como «ideal» del conocimiento. En la «Dialéctica» de la primera *Crítica*, Kant muestra que este ideal, aún cuando se ve frenado por el empirismo y el escepticismo, conduce inevitablemente a ciertos dogmas metafísicos. La organización sistemática de nuestro conocimiento nos revela la necesidad de afirmar la existencia de causas primeras en el mundo, de sustancias simples y de un ser necesario, afirmaciones que forman las doctrinas más conocidas de lo que tradicionalmente se llama metafísica. Según Kant, todo argumento teórico encaminado a mostrar que dichas afirmaciones son verdaderas es un argumento dialéctico, es decir, falaz e ilusorio. La «Dialéctica» de la primera *Crítica* pretende desenmascarar y exponer las falacias implicadas en tales argumentos. Con esto no se prueba que los dogmas metafísicos sean falsos; únicamente se muestra que no pueden ser conocidos verdaderamente sobre la base de juicios teóricos, y que la pasión especulativa de la razón por tales verdades está condenada a permanecer insatisfecha. Mundo, alma y Dios son ideales inasequibles para el conocimiento teórico; en estos casos la razón no está en situación de emitir sus juicios bajo una máxima determinada según fundamentos objetivos del conocimiento, sino sólo según un fundamento subjetivo de distinción, y tal fundamento subjetivo no es otro que el sentimiento de la *exigencia* (*Bedürfnis*) de la propia razón. Es conveniente hacer notar que el término alemán *Bedürfnis* encierra los matices de indigencia, necesidad y exigencia. Así pues, la

razón nos orienta gracias a un principio subjetivo de ella misma (*ibíd.*: 136 y su nota). Puesto que en sentido estricto la razón no siente, podemos decir esto mismo de manera más exacta: la razón ve su deficiencia o indigencia y produce, mediante el impulso a conocer, el sentimiento de la necesidad o exigencia (*ibíd.*: 139 y su nota). Esta necesidad de la razón es una necesidad genuina que ha de ser satisfecha so pena de que nuestro conocimiento no sea un todo coherente que progrese y se enriquezca.

2.2 El derecho de exigencia de la razón

Emerge así el *derecho de exigencia* de la razón como un fundamento subjetivo para presuponer y aceptar algo que ésta no puede pretender saber mediante fundamentos objetivos, orientándose solamente mediante su propia exigencia o necesidad en el inmenso pensamiento de lo suprasensible, lleno para nosotros de espesa oscuridad (*ibíd.*: 137). La exigencia de la razón se da tanto en el uso teórico como en el uso práctico de la misma. En su uso teórico la exigencia de la razón es *condicionada*: debemos admitir la existencia de Dios *si queremos* juzgar las primeras causas de todo lo contingente. En cambio, la necesidad de la razón en su uso práctico es *incondicionada*, y estamos obligados a presuponer la existencia de Dios no sólo cuando queremos juzgar, sino porque *debemos* juzgar (*ibíd.*: 139). La primera es una *hipótesis* racional, la segunda un *postulado* de la razón pura (*ibíd.*: 141; KpV, AA 05: 142ss.; KU, AA 05: 467ss.). En efecto, el uso práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales; dichas leyes llevan a la idea del *bien supremo* posible en el mundo en la medida en que éste es posible sólo por la *libertad* y la *moralidad*. Además, dichas leyes llevan a aquello que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la naturaleza, a saber, la mayor felicidad en la medida en que esté en proporción a la moralidad. Así pues, Kant concibe el bien supremo como la conjunción de perfección moral y felicidad proporcional al grado de perfección adquirido. La razón *exige* o *necesita* aceptar el bien supremo *dependiente* y, con ese mismo fin, una inteligencia soberana como bien supremo *independiente*; no, desde luego, para derivar de ello el aspecto vinculante de las leyes morales ni los móviles de su observancia, sino *para dar realidad objetiva al concepto del bien supremo*⁴ y evitar que la moralidad sea tenida por una vana quimera: «La ley moral me ordena hacer del bien supremo posible en

⁴ El subrayado es mío.

el mundo el objeto último de toda mi conducta» (KpV, AA 05: 129) y «de mi voluntad para fomentarlo con todas mis fuerzas» (*ibíd.*: 142).

Este medio de dirección de la razón no es un principio objetivo de la razón, sino un mero principio subjetivo (es decir, una máxima). Por ende, la última piedra de toque de la licitud de un juicio ha de buscarse *en la sola razón*, ya se conduzca por la evidencia, ya por la mera necesidad y máximas de su propio interés. La única denominación adecuada que puede darse a esta fuente de enjuiciamiento es la de *creencia racional*. Toda *creencia* es, como hemos visto en el «Canon», un asentimiento subjetivo suficiente pero con la conciencia de ser objetivamente insuficiente; en consecuencia, se contrapone al *saber*. Por otra parte, si se asiente algo con fundamentos objetivos insuficientes, se tiene meramente *opinión*. Este opinar se puede convertir en saber mediante un paulatino complemento de fundamentos objetivos; éste es el caso de la creencia histórica, por ejemplo, la cual puede convertirse en saber. En contraste, si los fundamentos del asentimiento no son, por su clase, válidos objetivamente, entonces la creencia no podrá nunca convertirse en saber; este es el caso de la *creencia racional* pura, pues aquí el fundamento del asentimiento es meramente subjetivo, a saber, una exigencia necesaria de la razón. Esta exigencia de la razón respecto de su satisfactorio *uso teórico* es, como hemos dicho, una *hipótesis racional*, i. e., una opinión que resulta suficiente para el asentimiento por fundamentos subjetivos, toda vez que ya no se puede esperar otro fundamento que éste para *explicar efectos dados* y, sin embargo, la razón exige un fundamento de explicación. En cambio, la *creencia racional* que reside en la exigencia de la razón respecto de su satisfactorio uso práctico, puede llamarse *postulado* de la razón⁵: no como si fuera una evidencia que bastara a toda certeza, sino porque este asentimiento no es inferior en grado a ningún saber, aunque se distingue completamente de éste según la clase: es el saber práctico (WDO, AA 08: 141). Así pues, la primacía de la razón práctica sobre la especulativa podría formularse desde distintos ángulos y de diversas maneras; una de ellas sería señalando que la acción y la necesidad de obrar excede siempre en el hombre a su posibilidad de conocer. El ser humano es un ser capaz de pensar lo que por su constitución y la de su conocimiento es incapaz de conocer, pues,

⁵ Kant insiste en esta exigencia en sentido absolutamente necesario en KrV, A 804/B 832 al referirse al bien supremo como principio que determina el fin supremo de la razón.

[...] el *conocimiento* de un objeto implica poder demostrar su posibilidad, ya sea porque la experiencia nos da testimonio de su realidad, ya sea a priori mediante la razón. En cambio, puedo *pensar* lo que quiera con tal de no contradecirme, i. e., siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder a la pregunta de si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Para conferir a ese concepto *validez objetiva* (es decir, posibilidad *real*, pues la anterior era solamente posibilidad lógica) se requiere algo más. Ahora bien, ese algo más no tenemos por qué buscarlo necesariamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las *fuentes del conocimiento práctico* (*KrV*, B XXVIIIn.)⁶.

De este modo, aunque hayamos tenido que abandonar el lenguaje del *saber*, nos quedan recursos suficientes para hablar, ante la razón más rigurosa, el legítimo lenguaje de una *creencia firme* (*ibíd.*: A 745/B 773). Antes de finalizar este inciso deseo remitirme a las *Lecciones de Metafísica*, para presentar un par de textos que complementan esta idea kantiana de la creencia firme:

La creencia firme, sólo porque algo resulta condición necesaria, es tan segura y tan fundada subjetivamente, que nada que descansa en fundamentos objetivos estará mejor afincado en el alma. La firmeza de esta presuposición es tan fuerte subjetivamente como la primera demostración objetiva de la matemática, aunque no tan fuerte objetivamente. Si tengo una firme convicción subjetiva, ni siquiera consideraré las objeciones que se hagan en contra. [...] Una creencia práctica puede inducir una convicción tan fuertemente como un saber especulativo. Por ello es la creencia moral tan inquebrantable como la mayor de las certezas especulativas, más aún, tiene incluso un grado de firmeza que es mayor al de cualquier especulación, porque *lo que se apoya en los principios de una decisión es de más peso que la especulación*⁷.

Así pues, una creencia racional pura es la brújula con la que se puede orientar tanto el pensador teórico como el hombre de razón común, y con la que puede trazar su camino tanto con propósito teórico como práctico. Esta creencia racional es la que debe ponerse como fundamento de toda otra creencia, e incluso de toda revelación. Si se rechaza esta brújula y se impugna el derecho que incumbe a la razón de hablar *en primer lugar* de la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una ancha puerta a todo entusiasmo, superstición e incluso ateísmo. Precisamente en la disputa entre Mendelssohn y

⁶ El subrayado es mío.

⁷ *Lecciones de metafísica* (AA 28: 304, 387; *ibíd.*: 792, 1083, 1325) y *Lecciones de filosofía moral* (V-Mo/Collins, AA 27: 320). El subrayado es mío.

Jacobi todo parece apuntar hacia esta subversión y ataque a la razón que terminará minando la *libertad de pensamiento*. Podemos comparar la polémica del panteísmo, en la que se han introducido Mendelssohn y Jacobi, con la Torre de Babel a la que nos conduce tanto el discurso del uno como el del otro. Necesitamos una brújula para salir de Babel y esta brújula nos es proporcionada por la razón misma al trazar sus propios límites y alcances.

3. El principio supremo de la moral y su corolario: el objeto de la voluntad

3.1 El esquema del argumento para fundar el principio moral supremo

1. La libertad es una condición necesaria y suficiente para la normatividad de la ley moral.

2. Los seres humanos no podemos actuar de otra manera que bajo la idea de libertad toda vez que en tanto agentes racionales no podemos evitar ser conscientes de los requisitos racionales de la ley moral. Éste es el *hecho de la razón*, es decir, la *ratio cognoscendi* de la libertad. Esto significa que la libertad de la voluntad es una idea *necesaria* de la razón práctica y no una construcción arbitraria de la imaginación.

3. El idealismo trascendental muestra que la idea de libertad (tanto de la razón teórica como de la razón práctica) no es contradictoria sino racionalmente *posible*.

4. Al presentarse la idea de libertad de la voluntad, y con ella la idea de la ley moral, la razón se ve obligada a aceptarla porque solamente la razón es capaz de determinar la ley que gobierna su propia actividad.

5. La idea de libertad de la voluntad muestra ser tanto racionalmente posible como racionalmente necesaria; por ello es absolutamente legítima y estamos racionalmente obligados a concebirnos a nosotros mismos como libres; ésta es la *ratio essendi* de la ley moral.

6. Al estar racionalmente obligados a concebirnos como libres, la ley moral demuestra ser tan objetivamente válida como cualquier otro principio de la razón.

3.2 Comentarios en torno al argumento y a su corolario: el objeto adecuado de la voluntad

Para iniciar este comentario digamos unas breves palabras sobre la distinción entre *leyes prácticas* y *máximas*. Hemos visto que para Kant las leyes

prácticas, en la medida en que a la vez llegan a ser fundamentos subjetivos de las acciones, es decir, en la medida en que llegan a ser principios subjetivos, se llaman *máximas*. La *evaluación* de la moralidad, según la pureza de ella y sus consecuencias, se hace según *ideas*; la *observancia* de las leyes de ella, según *máximas* (KrV, A 812/B 840). Señalemos un pasaje más que se nos ofrece como complemento del anterior en el cual el filósofo sostiene que:

Una máxima es un principio subjetivo de la acción y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber, de la ley práctica; la máxima contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o las inclinaciones del mismo) y es, de ese modo, el principio según el cual *obra* el sujeto. Por otra parte, la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional, principio según el cual *debe obrar*, i. e., un imperativo (GMS, AA 04: 421n.).

Para nuestros efectos, lo interesante de estos pasajes podría resumirse diciendo que la capacidad de actuar sobre la base de principios prácticos es el rasgo característico del obrar racional; como los principios prácticos se distinguen en objetivos y subjetivos, y como sólo a éstos últimos les corresponde el nombre de *máximas*, resulta que obrar según la representación o concepción de leyes equivale a obrar según máximas. Los principios prácticos objetivos (imperativos categóricos) se aplicarán como criterio de racionalidad para la selección de las máximas; éstas últimas son principios subjetivos en el sentido de que el sujeto las adopta libremente, i. e., se las propone como propias, las hace suyas como productos de la elección de su libre arbitrio. En efecto, tal como Kant lo dice (GMS, AA 04: 438), las máximas son reglas auto-impuestas que confieren dirección y sentido a las diversas acciones de una biografía.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS, AA 04: 392) Kant se propone fundamentar racionalmente el principio moral supremo como ley que obliga incondicionalmente. Para considerar una acción como racional habrá de mostrar que tal acción concuerda con aquello que la razón exige. La ley moral es el criterio último de racionalidad práctica, es decir, la expresión necesaria del funcionamiento y estructura interna de la razón de modo que las exigencias morales son exigencias racionales.

Un agente racional es aquel que se concibe como autor de sus actos y a éstos últimos como la expresión de los principios por los que guía su conducta. Ser un agente racional consiste en ser un agente que justifica sus principios de acción, excepción hecha de uno sólo (toda vez que dicho principio ni puede ni necesita ser justificado) a saber, *el principio que dicta justificar los*

principios de acción. Pedir razones para aceptarlo como principio manifiesta que lo estamos aceptando como válido. Negarse irracionalmente a él (y no hay otra manera de negarse a él, dado que si buscamos negarlo mediante razones lo estamos aceptando) implica dejar de ser un agente racional. Por lo tanto, la exigencia de actuar racionalmente es la conducta racional en sí misma. El interés del agente en la racionalidad de sus máximas no es otro que el interés en que éstas puedan servir como leyes de suprema extensión o aplicación. Tal interés surge de la razón pura (no patológicamente determinada, es decir, no determinada por imperativos hipotéticos) y va dirigido a ella misma, de modo que puede decirse que la racionalidad es el fin de la razón pura práctica y que sólo este interés hace que un agente pueda justificar plenamente sus actos. Solamente un agente libre, es decir, aquél cuya razón no está patológicamente limitada, tiene la capacidad de cumplir a cabalidad el requisito de racionalidad. La libertad, entendida como la capacidad de actuar con independencia de la sensibilidad mediante la representación de principios, es una condición tanto suficiente como necesaria para el reconocimiento de la ley moral. Demostrar que una norma tiene su origen en la razón pura es suficiente para justificar su fuerza normativa. La existencia de una ley moral autónoma nos lleva a conocer que somos libres. La libertad se convierte en la *razón de ser* de la ley moral y de nuestra condición de agentes morales. El concepto de agente racional está unido al concepto de ley moral mediante la idea de libertad.

La virtud moral está constituida por el libre auto compromiso con modelos de conducta y con valores internamente aceptados; está constituida por decisiones motivadas por este auto compromiso. Las exigencias morales son exigencias que incumben a cada ser humano en tanto que ser autónomo, es decir, auto regulado. Así pues, estamos obligados a considerarnos como agentes racionales y libres. Además, los mandatos morales hacen referencia directa al universo entero de todos y cada uno de los destinatarios, toda vez que la forma de universalidad es la propia de la genuina legalidad. La universalidad de la ley moral está garantizada por la razón humana. Para Kant la moralidad está referida al ámbito constituido por lo que él llama *Reino de los Fines* o comunidad universal de personas; es decir: seres destinatarios y portadores de la ley moral; seres a cuya protección y promoción apuntan las leyes morales y de quienes se exige el cumplimiento de las mismas. Tales seres son objeto de respeto pues en virtud de su propia naturaleza racional y libre constituyen fines en sí mismos. La razón práctica nos lleva a salir del mundo de los sentidos y nos proporciona conocimientos de un orden y una conexión suprasensibles (KpV, AA 05: 106).

Sabemos, por el hecho de la razón, que la moral ordena de modo categórico y nos compromete con su objeto, a saber, el *bien supremo*; que exige que hagamos de él nuestro fin y nos prescribe fomentarlo en la medida de todas nuestras posibilidades. El bien supremo es la totalidad sistemática de fines buenos hacia los cuales conduce la ley moral e implica la exacta proporción entre virtud y felicidad. El objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos es el bien completo y perfecto, es decir, el bien supremo. La virtud es incondicionalmente buena, pero no por esto es el bien completo y perfecto, pues junto a la virtud se requiere además que se alcance la *felicidad* (KpV, AA 05: 110). La ley moral es categórica y no está condicionada por su consistencia con la felicidad. El carácter incondicional de la moralidad significa que el deseo de felicidad no debe impedir obrar moralmente. Esto no quiere decir que la felicidad no sea importante. Significa que la felicidad es valiosa condicionalmente, pero cuando se cumple con esa condición, entonces es un bien genuino. Kant es taxativo en esto y dice en las primeras líneas de la *Fundamentación* (GMS, AA 04: 393) que los ojos de un espectador racional imparcial jamás podrán contemplar con complacencia la felicidad ininterrumpida de un ser carente de buena voluntad; la razón señala que tal ser es indigno de ser feliz. Kant insiste en esta idea y, desde el ángulo opuesto, señala que un mundo en el que las personas buenas no pudieran ser felices es un mundo defectuoso moralmente que repugna a nuestra razón (KU, AA 05: 451-452; KrV, A 809/B 837ss.). Kant articula la correcta relación que deben guardar felicidad y moralidad. Se aparta del *epicureísmo* pues el concepto de virtud no está contenido en la máxima de promover nuestra propia felicidad. También se separa del *estoicismo* porque el sentimiento de felicidad no está contenido en la conciencia de nuestra virtud. Kant muestra (KpV, AA 05: 112) que virtud y felicidad son conceptos independientes que están «contenidos en otro concepto», de tal modo que cada uno es verdaderamente idéntico con una parte del concepto que lo contiene pero no idéntico con el todo. Tal concepto en el que están contenidos virtud y felicidad es el de bien supremo.

El pensamiento motivador de la moralidad es que *uno puede realmente* contribuir a fomentar el *Bien Supremo* e instaurar un *Reino de los Fines*. Kant sostiene que si la ley moral es aquella ley incondicionalmente obligatoria de acuerdo con la cual *debemos* actuar, entonces es una clara contradicción reconocerle toda su autoridad y sostener que *no es posible obedecerla* (ZeF, AA 08: 370). No se puede ordenar categóricamente que busquemos un fin que es imposible alcanzar. Ha de ser posible fomentar y acrecentar el bien supremo, so pena de que la ley moral que prescribe esto sea falsa quimera dirigida a un fin imposible (KpV, AA 05: 114).

Kant señala que la voluntad es la razón práctica y añade que

[...] por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como un objeto posible mediante la libertad; ser objeto de conocimiento práctico significa solamente la relación de la voluntad con la acción mediante la cual el objeto [...] sería realizado (KpV, AA 05: 57).

Así pues, un objeto de la voluntad es aquello que se concibe como un efecto posible del ejercicio de la voluntad. Por otra parte, Kant señala que «fin es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad)» (KU, AA 05: 220), de donde resulta que Kant define la voluntad como «la facultad de desear, en la medida que es determinable a actuar sólo por conceptos, es decir, conforme a la representación de un fin» (*ibíd.*), lo cual coincide perfectamente con la definición que ya hemos señalado más arriba de la voluntad como «la facultad de los fines» (KpV, AA 05: 58–59). Así, un objeto de la voluntad es un fin, i. e., es el objeto de un concepto que se representa como posible efecto del ejercicio de la voluntad. En otras palabras: la realización del objeto de la voluntad es el efecto del concepto de fin; mediante tal fin se determina el ejercicio de la voluntad y mediante dicho ejercicio se realiza el objeto.

La voluntad está obligada por el mandato incondicional de la ley moral a esforzarse por promover el bien supremo. Además, la virtud por definición, ha de estar siempre progresando. Esto se sigue de que

[...] objetivamente considerada, es un *ideal*, pero que, no obstante, es un deber aproximarse a él continuamente [...] la virtud siempre empieza de nuevo, y ello se fundamenta *subjetivamente* en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud nunca puede descansar y detenerse; si no progresa, decae inevitablemente porque las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre (como las técnicas); si la práctica de las máximas morales se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello su *libertad* al adoptar sus máximas, en lo cual consiste una acción hecha por deber (MS, AA 06: 409).

Ahora bien, como Kant señala: *Ultra posse nemo obligatur*⁸; por ello el fomento o promoción del bien supremo no puede ser una utopía; es una

⁸ Kant se refiere a este famoso refrán jurídico, que podríamos traducir como *Nadie está obligado a lo imposible*, en el Anexo I de *Hacia la paz perpetua*, ZeF, AA 08: 370. Ahí Kant insiste diciendo: «La moral es en sí misma ya una práctica en sentido objetivo, en cuanto

contradicción sostener que la ley moral es obligatoria y que no podemos obedecerla. Es claro que en la teoría ética de Kant el «no poder» implica no obligación, pues de lo contrario, Kant no podría sostener su doctrina fundamental de que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral (KpV, AA 05: 4n)⁹, i. e., que el deber presupone la libertad como condición necesaria o, en otras palabras, que sólo tiene sentido hablar de deber en el caso de seres libres. No tiene sentido hablar de *mandamiento* o *prohibición* en el caso de una acción resultante únicamente de las leyes naturales, acción que no guarda relación alguna con la ley moral como ley de la libertad y no hay un acto de volición.

Que la idea de bien supremo sea el objeto de la voluntad no significa que estemos obligados moralmente a realizarlo en plenitud. Significa que estamos obligados a «que esta idea sirva realmente de *modelo*, por decirlo así, *como patrón*, para las determinaciones de nuestra voluntad» (KpV, AA 05: 43 y 142–143; TP, AA 08: 279) y a contribuir con todas nuestras fuerzas en aquel aspecto de él que está a nuestro alcance (pues no está a nuestro alcance en sus dos aspectos conjuntamente).

Concluiré esta tercera parte diciendo que la bienandanza sin moralidad va en contra de la exigencia de la razón; esta exigencia de la razón está expresada en el *Faktum* de la razón, es decir, en la conciencia de la ley moral. Esta conciencia de la ley moral «no es algo que pueda adquirirse, sino que todo hombre la tiene originariamente en sí; es un hecho inevitable; tener conciencia moral no es una obligación ni un deber» (MS, AA 06: 400), sino que es la «condición de todo deber en general» (*ibíd.*: 407). Esta conciencia de la ley moral nos revela dos realidades: 1) que somos agentes racionales y 2) la realidad del objeto de la voluntad no patológicamente determinada, a saber, la existencia del bien supremo.

suma de leyes incondicionalmente obligatorias de acuerdo a las cuales *debemos* actuar; y es una incoherencia manifiesta pretender decir que *no es posible* prestarle obediencia una vez que se le ha reconocido a este concepto de obligación toda su autoridad. En este caso se saldría ese concepto, por sí mismo, de la moral». En resumen, podríamos decir que el deber presupone el poder pues nadie está obligado a lo imposible.

⁹ La distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* se remonta hasta Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 13, 78-22 B; *ratio cognoscendi* es una razón de que conozcamos, es la razón de afirmar una conclusión, pero no representa la causa real de un hecho; *ratio essendi*, en cambio, expresa la razón esencial, la causa o fundamento real de un hecho. Véase también KpV, AA 05: 29-30 y 33: «Para que no se crea encontrar incoherencia ya que ahora llamo a la libertad condición de la ley moral, y luego en el tratado afirmo que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos adquirir conciencia de la libertad, sólo quiero recordar aquí que si bien la libertad es, sin duda alguna, la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es, empero, la *ratio cognoscendi* de la libertad».

4. La noción de bien supremo en sus relaciones con la felicidad y con la ley moral

4.1 Felicidad y bien supremo

El propósito de este inciso es introducir una primera aproximación a las definiciones de felicidad y bien supremo destacando la relación que guardan entre sí. La «Dialéctica» de la razón pura práctica nos ofrece un detallado tratamiento del concepto de bien supremo (KpV, AA 05: 109–120), pero por ahora baste mencionar que Kant empieza señalando dos sentidos en el concepto de «supremo», y así dice: «El concepto de *supremo* contiene ya una ambigüedad que, si no se presta atención, puede ocasionar disputas innecesarias. *Supremo* puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, i. e., que no está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel todo que no es parte de un todo más grande de la misma especie (*perfectissimum*)» (KpV, AA 05: 110). En la «Analítica» Kant se ocupó de mostrar que la *virtud* (entendida como *merecer* ser feliz) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de nuestra búsqueda de la felicidad y que, por consiguiente, ella es el *bien más elevado*. Pero no por esto es el bien completo y perfecto, en tanto que objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para ser este bien se requiere además la *felicidad*.

Kant usa la palabra *Glückseligkeit* (que traduciré por *felicidad*) con dos acepciones distintas. Primeramente, la usa para referirse a la *inclinación* y al objeto inmediato de la misma, i. e., a lo *agradable*, diciendo que «felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración)» (KrV, A 806/B 834)¹⁰ y la describe como el «agrado de la vida» (KpV, AA 05: 22; KU, AA 05: 208). Kant define así inclinación: «*Apetito (appetitio)* es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de esta fuerza. El apetito sensible habitual se dice *inclinación*. El apetecer sin aplicar la fuerza a la producción del objeto es el *deseo*» (Anth, AA 07:

¹⁰ Kant se refiere nuevamente a esta definición de felicidad en KpV, AA 05: 73: «todas las inclinaciones juntas, las cuales pueden reunirse en un sistema, cuya satisfacción se llama felicidad personal»; véase también GMS, AA 04: 399, en donde leemos: «todos los hombres tienen de suyo la más ardiente y poderosa inclinación a la felicidad porque justo en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones».

251/§ 73 y 265/§ 80)¹¹. Así pues, inclinación es un deseo sensible que le sirve al sujeto de regla o hábito. Veamos ahora lo que Kant entiende por *agradable*:

Agradable es lo que place a los sentidos en la sensación. Aquí de inmediato se presenta la oportunidad de hacer notar una confusión muy habitual en la doble significación que la palabra sensación puede tener. Toda complacencia es, ella misma, sensación de un placer. Por tanto, *todo lo que place, justamente en cuanto place, es agradable* [...] cuando una determinación del sentimiento de placer es llamada sensación, esta expresión significa algo muy distinto de cuando llamo sensación a la representación de la cosa por los sentidos como receptividad que pertenece a la facultad de conocimiento; en éste último caso la representación se refiere al objeto, y en el primero, en cambio, únicamente al sujeto y no sirve de conocimiento alguno. En la definición anterior, entendemos bajo la palabra sensación una representación objetiva de los sentidos y para no correr el riesgo de ser mal interpretados, denominaremos aquello que en todo tiempo debe permanecer subjetivo y no puede en modo alguno constituir una representación del objeto con el nombre de *sentimiento*. El color verde de los prados pertenece a la sensación objetiva, como percepción de un objeto de los sentidos; pero el *agrado* del mismo pertenece a la sensación subjetiva, es decir, pertenece al *sentimiento* por el cual el objeto es considerado como objeto de *complacencia* (KU, AA 05: 205 § 3).

Así pues, podemos llamar agradable tanto al objeto que place a nuestros sentidos como a la sensación placentera misma.

Entendida como la satisfacción de nuestras inclinaciones y deseos sensibles, la felicidad incluye sólo lo agradable que place mediante los sentidos, y no puede ser considerada «un ideal de la razón, sino de la imaginación¹² que descansa meramente en fundamentos empíricos» (GMS, AA 04: 418–19). Todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad así entendida son en su totalidad empíricos y, en dicho concepto de felicidad, la imaginación reúne la suma de todas las inclinaciones. Ahora bien, es imposible que un ser finito, por muy penetrante y poderoso que fuese, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en el todo absoluto y máximo de bienestar. Tal ser no es capaz de determinar según un principio con plena certeza qué le hará verdaderamente feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia. Deter-

¹¹ Kant también se refiere a la facultad de desear y su objeto en MS, AA 06: 211–212; KpV, AA 05: 9n.; KU, AA 05: 177 y 206; RGV, AA 06: 28–29n.; GMS, AA 04: 413n.; EEKU, AA 20: 205; KpV, AA 05: 21–22 y 118.

¹² Kant establece la diferencia entre ideal de la imaginación e ideal de la razón en KrV, A 570–571/B 598–99 y en KU, AA 05: § 17.

minar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es algo totalmente irresoluble (KpV, AA 05: 25–26), porque la felicidad (entendida en el sentido en que la estamos entendiendo) descansa meramente en fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperaría que determinaran una acción por la cual se alcanzara la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinitas (*ibid.*: 28). Cada uno funda su inclinación sobre su propio sujeto, e incluso en un mismo sujeto es ahora esta inclinación la que tiene mayor influjo y después es aquella otra, de donde resulta que es absolutamente imposible encontrar una ley que rijan todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, es decir, la coincidencia universal (*ibid.*). Y aún si la naturaleza estuviera enteramente subordinada al arbitrio del hombre, éste no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada, firme y universal para concordar con el vacilante concepto de felicidad; jamás alcanzaría el hombre lo que él entiende por felicidad, pues la naturaleza humana no es de tal suerte que en algún lugar se detenga y se contente en la posesión y goce (KU, AA 05: 429–430, § 83). Debemos subrayar que Kant niega que de este agrado en la satisfacción de todas nuestras inclinaciones se tenga que seguir que el objeto de ellas es necesariamente un bien o un fin de la acción (KpV, AA 05: 58–60; KU, AA 05: 208); más adelante veremos el por qué de esta negativa.

Antes de iniciar la revisión de la segunda acepción del término «felicidad» es necesario recordar en qué consiste la distinción entre voluntad y albedrío, pues en su segunda acepción, «felicidad» es referida precisamente a la voluntad. En la segunda acepción del término «felicidad» leemos que: «felicidad es el estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y su voluntad» (KpV, AA 05: 124; GMS, AA 04: 418; MS, AA 06: 387 y 480). En lo tocante a esto, como hemos visto, Kant entiende por *voluntad* la facultad de obrar según principios, i. e., la razón práctica (GMS, AA 04: 412). Kant también se refiere a la voluntad como la facultad de los fines, dado que éstos siempre son fundamentos de la facultad de desear según principios (KpV, AA 05: 59; MS, AA 06: 385 y 395; GMS, AA 04: 433). En efecto, la voluntad consiste en la capacidad de obrar, no con arreglo a leyes, sino con arreglo a la *representación* de leyes, i. e., por *motivos racionales* objetivos. Es indiferente que estos motivos racionales sean de naturaleza técnica, pragmática o categórica, pues en cualquiera de los tres casos sólo se tiene la capacidad de obrar según motivos racionales cuando el sujeto no se guía por las sensaciones subjetivas de lo agradable.

Citemos ahora un par de fragmentos a fin de apoyar la tesis según la cual la razón dicta imperativos en todos los asuntos prácticos, entre los cuales se

incluyen no sólo las cuestiones morales, sino también las pragmáticas o prudenciales. De ese modo, la obligación o exigencia dictada por la razón se impone tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno).

[...] Por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsen a querer, son incapaces de producir el deber. Únicamente pueden dar lugar a un querer que, lejos de ser necesario, es siempre condicionado. El deber pronunciado por la razón impone, en cambio, medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas [...] a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca (KrV, A 548/B 756).

Kant insiste en esta misma idea cuando, después de distinguir entre leyes morales (que dictan nuestro deber) y leyes pragmáticas (que dictan los medios necesarios para alcanzar los fines provenientes de nuestra naturaleza sensible), señala que ambas cuentan igualmente como leyes objetivas de la libertad, que establecen lo que debe suceder, aunque nunca suceda. Y dice:

[...] la libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con nuestro estado, se basan en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes que son imperativos, es decir, *leyes objetivas de la libertad*, y que establecen *lo que debe suceder*, aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las *leyes de la naturaleza*, las cuales tratan únicamente de *lo que sucede*. Esta es la razón de que las primeras se llamen también leyes prácticas (KrV, A 802/B 830).

Así pues, ya desde la primera *Crítica* Kant consideró la capacidad de obrar sobre la base de imperativos en general, y no sólo de imperativos categóricos, como la característica que define al obrar libre. Ahora bien, llevar a cabo un razonamiento práctico significa deliberar sobre qué ha de hacerse, tanto en sentido moral como prudencial. Esta deliberación requiere de la *espontaneidad*

de la razón, ya que implica el *establecimiento de fines y reglas* que no se basan únicamente en lo que de hecho se desea en un momento dado, sino que reflejan más bien lo que uno elegiría si fuera cabalmente racional.

En otras palabras, un ser racional dotado de voluntad supone la superación del mundo meramente subjetivo de lo agradable como motivación última del obrar; tal ser racional no se rige por leyes dictadas por la naturaleza, sino por leyes concebidas por cuenta propia. Así, razón práctica significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las sensaciones de agrado y desagrado, de los impulsos e inclinaciones, de las necesidades y pasiones sensibles. Los impulsos, inclinaciones y necesidades tienen en los seres naturales el significado de pautas que rigen la conducta necesariamente. Por eso los seres naturales siguen sus propios impulsos e inclinaciones, más no una voluntad propia, sino la «voluntad de la naturaleza». Sólo la capacidad de obrar según leyes auto propuestas permite hablar de verdadera voluntad. Razón práctica o voluntad es la capacidad de derivar acciones a partir de leyes y, tanto el desear como el deliberar y el elegir constituyen, conjuntamente, el ejercicio de dicha capacidad. Esto no significa que la voluntad deba destruir los impulsos naturales, significa más bien que es capaz de distanciarse de ellos y suspenderlos como motivación última y determinante del obrar. Así, en su segunda acepción referida a la voluntad, la felicidad puede ser considerada no sólo como el ideal imaginado de lo máximamente agradable, sino también como un fin de la acción (MS, AA 06: 386–387) y como un bien conforme a la razón (KpV, AA 05: 57). Detengámonos aquí brevemente a fin de no caer en una errónea idea de lo que Kant entiende por felicidad.

Todos estamos de acuerdo en afirmar que la felicidad consiste en que las cosas salgan según nuestro deseo y voluntad. Sin embargo, como acabamos de apreciar en la primera acepción del término «felicidad», ésta no nos exige de enfrentar el gran problema de llegar a una especificación concreta del concepto abstracto de felicidad, a punto tal que podemos decir que tal problema práctico no puede ser resuelto desde esa primera acepción, puesto que el concepto de felicidad es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos, y no determina nada en modo específico. Considerándonos como primera persona no podemos concebirnos como una dispersión de elementos empíricos desunidos y discordantes: inclinaciones, deseos, sentimientos, afecciones, impulsos, emociones, gustos, recuerdos, imaginaciones, etc. Muchas veces este sinnúmero de elementos son contrapuestos e incompatibles, y buscamos que «no por complacer a una inclinación releguemos todas las restantes dejándolas en la sombra, sino que cuidamos de que aquélla pueda

coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones» (Anth, AA 07: 266, § 81). Así pues, nos concebimos a nosotros mismos como agentes unificados puesto que es imprescindible resolver el conflicto entre los diversos motivos que llevan a la acción, so pena de vernos condenados a la inmovilidad (no sólo física). Y frente a esto no tenemos alternativa, ya que en tanto primera persona no podemos ni siquiera imaginarnos sin capacidad de actuar. Va a permitirme el lector que insista en nuestro estatuto de agentes; en tanto primera persona no podemos evitar no actuar, no elegir, no responder de nosotros, no tomarnos bajo nuestro cargo. Podemos decir que hay una unidad implícita en el punto de vista desde el cual se delibera y decide la acción, unidad que nos hace concebirnos como agentes unificados. Concebirnos como agentes unificados significa concebirnos como agentes espontáneos, es decir: como el centro del cual emerge la acción, como la fuente de nuestros pensamientos y el origen de nuestras acciones, i. e., significa concebirnos como una unidad de conciencia capaz de coordinar, organizar e integrar actividades conscientes que manifiestan nuestra voluntad y construyen nuestra identidad personal. Este rasgo de espontaneidad y construcción de nuestra identidad personal nos manifiesta que el agente está «proyectado» hacia el futuro, pues se propone metas y fines, se traza planes y proyectos, se fija objetivos y actúa en base a ellos, i. e., el agente no se agota en su aquí y ahora; nuestra identidad radica en el carácter espontáneo de nuestra condición de agentes activos o prácticos, y tanto el desear como el deliberar y el elegir constituyen, conjuntamente, el ejercicio de dicha actividad. Deseo insistir en que la conexión necesaria entre la acción del agente y la unidad de éste tiene una base práctica. Gracias a dicha base práctica podemos responder a las preguntas «¿quién soy yo?» y «¿qué debo hacer con mi vida?» sin remitirnos al acatamiento consciente de un bien impuesto desde fuera a la voluntad. Gracias a dicha base podemos también dar cuenta y razón de nuestra arraigada convicción de que, como primera persona, tenemos el poder de decidir qué hacemos con nuestra vida.

En este punto es importante señalar que el concepto de bien supremo es el concepto de lo incondicionado para lo prácticamente condicionado, i. e., el concepto de un fin superior que unifica a todos los demás fines (KU, AA 05: 444). Sin éste no podría existir ningún *sistema de fines*. En tanto un sistema de fines, incluye no únicamente la forma de la voluntad, sino también sus objetos; por ello, aún cuando la «Analítica», en la doctrina del bien moral, nos enseña que el bien moral es el objeto único de la razón pura práctica, la «Dialéctica» no hace abstracción de los diversos propósitos y motivos de la voluntad, sino que define la condición bajo la cual estos pueden y deben

ser sintetizados en un sistema único. Hacer esto requiere de la inclusión de los bienes no morales dentro de la condición moral, y el concepto de esta conexión sistemática de distintas clases de bien es el de una conexión sintética *a priori* de la moralidad con la totalidad de otros bienes resumidos como «felicidad»¹³ en un todo llamado bien supremo. En efecto, *la razón no puede tolerar un caos de fines*; ésta exige la síntesis *a priori* de ellos dentro de un sistema; pero ha de ser un sistema en el que no tenga cabida una disparidad entre felicidad y dignidad de ser feliz, puesto que «necesitar de la felicidad, ser digno de ella y sin embargo no participar de ella, no concuerda en absoluto con el querer perfecto de un ser racional» (KpV, AA 05: 110). Este mismo argumento lo podemos ver expresado de otra manera no menos clara a la que ya nos hemos referido:

[...] a un espectador racional imparcial le bastaría mirar la bienandanza ininterrumpida de un ser a quien no adorna rasgo alguno de voluntad buena y pura para nunca, jamás, poder tener complacencia ante tal espectáculo; así la buena voluntad resulta ser la indispensable condición aún de la dignidad de ser feliz (GMS, AA 04: 393).

Kant sostiene que nuestra conciencia de la ley moral nos revela que la acción virtuosa de una voluntad buena es lo único bueno en sí, i. e., lo único incondicionalmente bueno, de lo cual depende la bondad de cualquier objeto. En otras palabras: nada que se diga «bueno» puede estar en conflicto con lo que es bueno en sí, y cualquier otro bien depende de la bondad de la buena voluntad, es decir, de la voluntad que desea y quiere de acuerdo con la ley moral (*ibíd.*: 394). De ello se sigue que el bien supremo no puede consistir en algo que no esté de acuerdo con el querer de la buena voluntad, pues todo lo que se quiere y desea es realmente bueno en tanto que el querer y desear tienen como principio determinante la ley moral. Es por ello que Kant afirma que «la felicidad siempre es algo que si bien es agradable para quien la posee, no es por sí sola absolutamente buena en todos sentidos, sino que presupone en todo momento, como su condición, la conducta moral conforme a la ley» (KpV, AA 05: 111). Así pues, la bondad de la felicidad está condicionada por la virtud; felicidad y virtud reunidas constituyen lo que Kant designa como bien supremo, pero la felicidad forma parte del bien supremo sólo en la medida y proporción en que está presente la virtud. Kant insiste diciendo:

¹³ En KpV, AA 05: 124 Kant ha definido «felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien le resulta todo según su deseo y voluntad en la totalidad de su existencia».

La moralidad, en sí misma, constituye *un sistema*; pero no de la felicidad, excepto en la medida en que ella sea repartida de manera exactamente proporcional a la moralidad. Pero esto sólo es posible en el mundo inteligible, bajo un sabio Creador y Regidor. *La razón se ve obligada a suponerlo* a éste, junto con la vida de ese mundo –que nosotros tenemos que considerar como futuro– o bien se ve obligada a considerar las leyes morales como fantasías vacías; porque sin aquella presuposición debería quedar anulada la consecuencia necesaria de ellas, que la razón misma conecta con ellas. Por eso también cada uno ve las leyes morales como *mandamientos*, lo que no podría ser si ellas no conectaran a priori con su regla consecuencias proporcionales, y por lo tanto, si no llevaran consigo *promesas* y *amenazas*. Pero ellas tampoco podrían hacer esto si no residieran en un ente necesario, entendido como el *bien supremo*, que es el único que puede hacer posible tal *unidad funcional* (KrV, A 811/B 839-40).

Kant regresa sobre esta misma idea (*ibíd.*: A 840/B 868) de la siguiente manera:

Por eso, los fines esenciales no son todavía los más altos; de éstos sólo puede haber uno (si se ha alcanzado una perfecta *unidad sistemática* de la razón). Por eso, ellos, o bien son el fin final, o son fines subalternos que pertenecen necesariamente a aquél como medios. El primero no es otro que la completa destinación del hombre, y la filosofía acerca de ésta se llama moral.

Ahora bien, el fin final de nuestra acción moral procede de la ley moral, la cual señala como deber tender hacia él. Éste es, para Kant, el *bien supremo posible en el mundo por la libertad*.

Digamos unas breves palabras sobre el concepto de fin final, con el objeto de tratar de resaltar la idea de que en vano buscaremos el fin final de la naturaleza en ella misma; este fin puede y tiene que ser buscado sólo en los seres racionales:

Pues bien, si se sigue el último orden, hay un *principio* al cual aún la razón humana más común está forzada a dar inmediatamente aprobación: que si en alguna parte ha de haber un *fin final* que la razón deba indicar a priori, no puede ser éste ningún otro que *el hombre* (cada ser racional del mundo) *bajo leyes morales* y digo deliberadamente *bajo* leyes morales pues el fin final de la creación no es el hombre *según* leyes morales [...] pues sólo del *hombre bajo leyes morales* podemos decir, sin transgredir las fronteras de nuestra inteligencia, que su existencia consiste el fin final del mundo [...] pues –y es así como juzga cada cual– si el mundo consistiese de muchos seres sin

vida, o también en parte de seres vivientes pero faltos de razón, la existencia de tal mundo no tendría valor alguno, porque no existiría en él ningún ser que tuviese el menor concepto de valor. Si en cambio existiesen también seres racionales, pero cuya razón estuviese en condiciones de poner el valor de la existencia de las cosas sólo en la relación de la naturaleza con ellos (con su bienestar), pero no de procurarse a sí misma un valor semejante de modo originario (en la libertad), habría entonces sin duda fines (relativos) en el mundo, pero ningún fin final (absoluto), puesto que la existencia de tales seres racionales estaría siempre desprovista de fin. Las leyes morales, en cambio, tienen la índole peculiar de prescribir para la razón algo como fin sin condición y, por tanto, tal cual lo requiere el concepto de un fin final: y la existencia de una razón tal que en la relación de fines pueda ser para sí misma la ley suprema, en otras palabras, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, sólo puede ser pensada, pues, como fin final de la existencia de un mundo (KU, AA 05: 449 y nota).

Terminaré este inciso de la relación entre felicidad y bien supremo con un fragmento que considero que puede resumir lo dicho hasta ahora: «Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito, y por ello es un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear [...] que le ha impuesto su propia naturaleza finita puesto que tiene necesidades concierne a la materia» (KpV, AA 05: 25), pero «no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí» (*ibid.*: 110).

4.2 Ley moral y bien supremo

El siguiente texto es de gran importancia para trazar la relación entre ley moral y bien supremo como objeto de la voluntad y por ello lo citaré *in extenso*.

La ley moral, como condición racional formal del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de un fin cualquiera como condición material; pero nos determina también, y ciertamente a priori, un fin final, al cual ella nos hace obligatorio tender: éste es el bien supremo posible *en el mundo* mediante la libertad. La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y, según todos nuestros conceptos, también todo ser racional finito) puede ponerse un fin final bajo la ley precedente, es la felicidad. Por consiguiente, el supremo bien físico posible en el mundo y, fomentable como fin final en cuanto dependa de nosotros, es la *felicidad* bajo la condición objetiva de la concordancia del hombre con la ley moral en cuanto dignidad de ser feliz [...]

La única exigencia del fin final, tal cual la prescribe la razón práctica a los seres del mundo, es *un fin irresistible*¹⁴ puesto en ellos por su naturaleza (en cuanto seres finitos), que la razón acepta solamente en cuanto sometido a la ley moral como *condición inviolable*, o aún universalizado únicamente según esa ley, y así hace del fomento de la felicidad en acuerdo con la moralidad el fin final. La ley nos manda fomentar éste tanto como esté en nuestro poder, cualquiera que sea el resultado que tenga este esfuerzo pues el cumplimiento del deber consiste en la forma de la voluntad y no en las causas que contribuyan al buen éxito (KU, AA 05: 450, 451, § 87).

Es fácil convencerse de que el concepto de la libertad del arbitrio no precede a la conciencia de la ley moral en nosotros, sino que solamente se deduce o concluye por el hecho de que nuestro arbitrio es determinable mediante esa ley como mandato incondicional. Para convencerse uno no necesita más que plantearse la siguiente pregunta: ¿somos conscientes de modo seguro e inmediato de tener la facultad de poder vencer mediante un firme propósito todos los motivos, por grandes que sean, que incitan a la trasgresión?¹⁵ Todo el mundo tendrá que contestar que *no sabe* si, llegado el caso, no vacilaría en su propósito. Sin embargo, el deber nos manda incondicionalmente que *debemos* permanecer fieles a aquel propósito; y de ello *concluimos*, con toda razón, que *si debemos permanecer fieles, es necesario también que podamos ser fieles y por lo tanto nuestro albedrío ha de ser libre*. Así pues, la ley moral nos proporciona el modelo y patrón con el que podemos medir el alcance real de nuestras fuerzas, facultades y poderes y, por ende, el alcance de nuestra libertad. Por ello Kant afirma que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de nuestra libertad. Para Kant es totalmente reprehensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer*, de aquello que *es hecho*, o pretender legitimarlas con ello; es del todo reprehensible dado que una teoría moral fundada en lo que *es hecho* no sólo es impotente para descubrir que somos libres, sino además es incapaz de revelar toda la riqueza de nuestras potencialidades. La ley moral es lo único que

¹⁴ El subrayado es mío.

¹⁵ En el pasaje que ahora comento (RGV, AA 06: 49–5n.), Kant introduce la expresión *Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admito dictet perjuriam tauro*, tomadas de Juvenal, uno de los poetas favoritos de Kant, en sus *Satyræ*, VIII, vv. 80–81 y que podemos traducir así: *Aunque Falaris te mande que seas falso y, habiendo traído su toro, te ordene perjurar*. Falaris era un tirano de Agrigento, que se había mandado construir como instrumento de tortura un toro de bronce hueco en su interior, el cual calentaba al rojo vivo y al que eran atados sus prisioneros. Otros lugares en los que Kant hace referencia a este poema de Juvenal con el mismo sentido que guarda en el fragmento que ahora analizamos son KpV, AA 05: 159 y MS, AA 06: 334.

nos permite conocer e identificar el alcance real de nuestra libertad y descubrirnos toda la audacia de lo que somos capaces de realizar. Es el único metro patrón completamente objetivo con el que han de medirse nuestras acciones¹⁶.

Atendamos ahora a la noción de ley de la voluntad. Para Kant «la voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales» (GMS, AA 04: 446), lo cual coincide con aquella otra afirmación en la que Kant sostiene que «en el concepto de voluntad ya está contenido el concepto de causalidad» (KpV, AA 05: 55). Ahora bien, «como el concepto de causalidad lleva consigo el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa tiene que ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia» (GMS, AA 04: 446), resulta que el concepto de ley es propio del concepto de voluntad. Recordemos el aserto kantiano según el cual,

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de leyes, i. e., según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad es razón práctica (*ibid.*: 412).

Es por esto que puede decirse que el concepto de voluntad implica no solamente el concepto de ley en general, sino también el concepto específico de ley de la voluntad, es decir, el de actuar según principios o *representaciones* de leyes. Esta concepción de la voluntad como capacidad de actuar según principios coincide con la definición de la voluntad señalada más arriba, como facultad de desear en tanto el deseo se determina por un principio, i. e., por la concepción de un fin. Kant afirma que

[...] únicamente la razón tiene la facultad de ver la conexión de los medios con los fines, de suerte que también se podría definir la voluntad como facultad de los fines, puesto que siempre son fundamentos determinantes de la facultad de desear según principios (KpV, AA 05: 59).

y sostiene además que

[...] *fin* es un *objeto* del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene,

¹⁶ Como veremos, de aquí se desprenderá una consecuencia importante: la propia valoración no ha de venir de la comparación con otras personas, sino de este «*focus rationalis*» hacia el cual nuestras acciones han de conducirse: la idea de perfección o santidad; ésta ha de ser nuestra aspiración y también lo que nos *aliente*.

por lo tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de *libertad* del agente y no un efecto de la *naturaleza* (MS, AA 06: 385).

En resumen: el acto que determina un fin es un principio práctico, pues éste implica una determinación general de la voluntad (KpV, AA 05: 19).

Hay dos pasajes más que debemos introducir en estas breves precisiones de la relación entre ley moral y bien supremo; dada su relevancia los citaré *in extenso*. En el primero Kant señala que

El querer según estos tres tipos de principios¹⁷ se diferencia claramente también por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacer a ésta también patente, creo que se los denominaría en su orden de manera más adecuada si se dijese que son o *reglas* de la habilidad, o *consejos* de la prudencia, o *mandatos (leyes)* de la moralidad. Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por lo tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación (GMS, AA 04: 416).

Kant vuelve sobre esta importante idea y desarrolla extensa y cuidadosamente todos sus detalles en el siguiente pasaje:

En el conocimiento práctico, es decir, en aquel que sólo se ocupa de los fundamentos determinantes de la voluntad, los principios que uno se hace no son ya por ello leyes a las cuales uno se halle inevitablemente sujeto, porque la razón en el uso práctico se ocupa del sujeto, es decir, de la facultad de desear, y la regla se puede orientar de diversos modos por la disposición particular de esta facultad. La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención. Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos. Aquéllos determinan las condiciones de

¹⁷ Kant se refiere a los imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), a los imperativos *pragmáticos* (pertenecientes a la bienandanza) y a los imperativos *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, i. e., a las costumbres), GMS, AA 04: 416.

la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo, o bien *determinan sólo la voluntad*, sea ésta suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían *leyes prácticas*. Así pues, las máximas son principios fundamentales, pero no son imperativos. Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son preceptos prácticos pero no leyes. Estas últimas deben determinar suficientemente *a la voluntad como voluntad*, aun antes de que yo pregunte si dispongo de la facultad necesaria para un efecto deseado o qué tengo que hacer para producirlo; por lo tanto, deben ser categóricas, pues de otro modo no serían leyes pues les faltaría la necesidad, misma que, si se quiere que sea práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas y, por tanto, ligadas de modo contingente con la voluntad. Por ejemplo, decid a alguien que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria en la vejez; éste es un precepto práctico de la voluntad correcto y a la vez importante. Pero se ve fácilmente que aquí la voluntad es remitida a *otra cosa*, que se presupone que la desea y ese deseo debe dejarse al agente mismo, pues quizá él considera otras fuentes de ayuda distintas al patrimonio adquirido, o no espera en absoluto llegar a viejo, o piensa que si llega ese día en caso de pobreza podrá contentarse con poco. La razón, de la cual solamente puede provenir toda regla que contenga necesidad, pone en este precepto suyo también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo), pero ésta es sólo subjetivamente condicionada y no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos. Aunque para su legislación se requiere que sólo necesite presuponerse *a sí misma*, porque la regla es objetiva y universalmente válida *únicamente cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro*. Ahora bien, decid a alguien que nunca debe hacer promesas falsas: ésta es una regla que se refiere solamente a su voluntad, sean o no alcanzables las intenciones que mediante esa voluntad el hombre se puede proponer; *el mero querer* es lo que se pretende determinar totalmente a priori mediante aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esta regla es correcta en la práctica, entonces es una *ley*, porque es un imperativo categórico. Por lo tanto, *las leyes prácticas se refieren sólo a la voluntad*, sin considerar lo que es efectuado mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (como perteneciente al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes (KpV, AA 05: 20–21).

A juicio de Kant, *este tema es «el más importante que se pueda considerar en las investigaciones prácticas» (ibíd.: 25–26)¹⁸* y, tratando de destacar

¹⁸ El subrayado es mío.

lo más posible la idea central del mismo, diremos que una ley de la voluntad determina absoluta y suficientemente a la voluntad como voluntad sin remitirla a otra cosa; una ley de la voluntad sólo presupone a la voluntad y es objetiva y universalmente válida sólo cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro. Una ley de la voluntad es objetiva porque contiene, en todos los casos y para todos los seres racionales, precisamente el mismo fundamento determinante de la voluntad.

Kant sostiene que la moralidad se funda sobre la ley de la voluntad y que consiste en una clase específica de bondad, propia de la buena voluntad, que se manifiesta en acciones hechas *por deber* y que el deber es *la necesidad de una acción por respeto a la ley*. En varios lugares insiste en que lo distintivo de esta bondad, a la cual él también designa como «valor moral», es que posee un valor interior incondicionado (GMS, AA 04: 394, 397–398, 400). Dejando de lado todas las acciones contrarias al deber –pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber* ya que contradicen a éste–, una acción *por deber* tiene su valor moral no en lo que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida, *en el principio del querer*; un valor incondicionado no puede residir en ningún otro lugar que en ese principio de la voluntad, sin tener en cuenta lo que pueda ser alcanzado por esa acción. «La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí» (*ibid.*: 394, 399–400). Así pues, podría decirse que la distinción entre lo bueno condicionado y lo bueno incondicional equivale a la distinción entre una necesidad práctica condicional y una necesidad práctica incondicional, i. e., a la distinción entre imperativo hipotético e imperativo categórico (KpV, AA 05: 58; GMS, AA 04: 412–414).

El que una ley de la voluntad sea incondicionada significa que su necesidad no depende de ningún objeto de la voluntad, y que se deriva de la forma del querer, es decir, del principio a priori de la voluntad; su necesidad deriva de la voluntad misma. La necesidad práctica de la buena voluntad es una necesidad interna que supone que la moralidad no tiene otro fundamento más que la ley de la voluntad. Por ello se sigue, como habíamos dicho más arriba, que el bien supremo debe consistir en algo que está de acuerdo con el querer de la buena voluntad pues todo lo que se quiere y desea es realmente bueno en tanto que el querer y desear tienen como principio determinante la ley moral.

5. La antinomia de la razón práctica y la propuesta kantiana para su solución

Se ha visto que Kant propone el concepto de bien supremo como el objeto material necesario del querer moral; el análisis, la deducción y elaboración de este concepto constituye el problema central de la *Crítica de la razón práctica* (KpV, AA 05: 108-109; MS, AA 06: 375-376). Además, la idea de bien supremo es indispensable para responder la tercera de las tres cuestiones básicas en cuyas respuestas consiste la filosofía kantiana: *¿Qué me está permitido esperar?*

Dado que la voluntad está obligada moralmente a esforzarse por promover el bien supremo, éste no puede ser una utopía. «El bien supremo es una idea práctica que puede y debe tener influjo sobre el mundo sensible para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible; la idea de un mundo moral tiene por eso realidad objetiva» (KrV, A 808/B 836). Podemos decir que a la razón no le basta con responder la pregunta *¿qué debo hacer?* pues para quedar satisfecha le falta todavía que la idea de un mundo moral se incluya y realice en el mundo sensible.

Kant usa el término *idea* para referirse a «un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos» (*ibíd.*: A 327/B 384); las ideas de la razón son «conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca alcanzarla completamente» (Anth, AA 07: 200) y esto se aplica también a la idea de bien supremo. Pero, ¿qué ocurriría si abandonamos la idea de bien supremo? Para tratar de responder, acudiré a la descripción que Kant hace de Spinoza como un hombre que

[...] juzga su propia e interior determinación final por medio de la ley moral que él, con su actividad, reverencia. Por el cumplimiento de esa ley no pide él provecho alguno para sí, ni en este ni en otro mundo; sólo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa santa ley da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado, y si bien puede esperar de la naturaleza, de vez en cuando, un concurso casual, no puede esperar nunca que se realice una concordancia legal, y según reglas constantes (como son y deben ser interiormente sus máximas), con el fin que se siente obligado y empujado, sin embargo, a realizar. El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo. Y los otros seres humanos justos que él encuentra además fuera de sí mismo estarán, sin embargo, sin que se considere cuan dignos son de ser felices, sometidos por la naturaleza, que no se preocupa de eso, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás

animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (justos o injustos, que eso, aquí, es igual) y los vuelva a sumir, a ellos, que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos carente de forma de la materia de donde fueron sacados (KU, AA 05: 452).

Así, Kant está lejos de confundir el mundo como de hecho *es* con el mundo como *debe ser*, y en cuanto a ello insiste sin ambages diciendo:

[...] pues con respecto a la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero con respecto a las leyes morales, la experiencia es (idesgraciadamente!) la madre de la apariencia ilusoria y es sumamente reprehensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer*, de aquello que *es hecho*, o pretender legitimarlas con ello (KrV, B 375).

En el mundo sensible la felicidad no puede ser causa eficiente de la virtud, y la virtud no necesariamente produce felicidad; en el mundo sensible la felicidad no se da en proporción a la virtud y el hombre, por su libertad, es capaz de rechazar las demandas de la ley moral. En el mundo sensible el hombre no es capaz de alcanzar la perfecta realización, cumplida y perdurable, del bien supremo en plenitud; incluso frecuentemente es indiferente, o hasta francamente opuesto a la realización de aquella parte del bien supremo que sí está en su mano y cae dentro de su poder. Por todo ello podemos decir que la idea de bien supremo es genuinamente una idea de la razón (*ibíd.*: A 812/B 840; KpV, AA 05: 120–124; RGV, AA 06: 143). Sin embargo, Kant insiste en que

[...] fomentar el bien supremo [...] está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad del bien supremo tiene que demostrar también la falsedad de esa ley. Por lo tanto, si el bien supremo es imposible según reglas prácticas, también la ley moral que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios y, por consiguiente, falsa en sí (KpV, AA 05: 114).

Onus probandi: Kant tiene que enfrentar la carga de la prueba¹⁹. En lo que se presentará a continuación trataré de seguir los pasos de Kant con los cuales enfrenta la carga de la prueba.

¹⁹ *Onus probandi*, expresión latina que podemos traducir como *la carga de la prueba*, con la cual se expresa el principio jurídico que señala quién es el que está obligado a probar un determinado hecho o una determinada afirmación ante los tribunales. El fundamento del *onus probandi* radica en el viejo apotegma del derecho que dice *affirmanti incumbit probatio*, es decir, *a quien afirma, incumbe la prueba*; de ese modo se expresa que *lo normal se presume, lo anormal se prueba*. Por lo tanto, quien invoca algo que rompe con el estado de normalidad o frecuencia, debe probarlo.

Kant resuelve esta antinomia recurriendo a la distinción entre fenómeno y noúmeno. En el mundo sensible no hay conexión causal entre virtud y felicidad. Sin embargo, podría existir una conexión entre la disposición nouménica del agente racional y la felicidad de éste en el mundo sensible. Se trataría de una conexión indirecta: mediada por un Autor de la Naturaleza que ha diseñado las leyes de ésta de modo tal que se establezca dicha conexión (KpV, AA 05: 114-115). En aras de cumplir con este fin, el Autor tendría que ser omnipotente (tendría que diseñar las leyes de la naturaleza), omnisciente (tendría que conocer los corazones de los seres racionales y su disposición moral última), y perfectamente bueno (santo). El Autor de la Naturaleza tendrá los atributos tradicionalmente atribuidos a Dios (KpV, AA 05: 140). Bajo el presupuesto de la existencia de Dios, el bien supremo se hace posible y la moralidad no conduce hacia fines imposibles. Dado que tenemos que obedecer la ley moral y por consiguiente adoptar el bien supremo como nuestro fin, necesitamos creer que ese fin es posible. Esta no es una necesidad contingente basada en un deseo arbitrario, sino *una necesidad de la razón pura*; no es una ilusión vana puesto que proviene de una exigencia racionalmente fundada (KpV, AA 05: 142-143).

Podemos afianzar este argumento mediante la noción de reino de los fines, es decir, a partir de la unión sistemática de todos los seres racionales a través de leyes comunes (GMS, AA 04: 433); en tal reino los legisladores se someten a sí mismos a sus propias leyes, pero hay también un jefe, un soberano moral, que no sólo es legislador sino que además no está sometido a la voluntad de nadie (RGV, AA 06: 139, 141, 143, 162, etc.). Resumiendo: la fe en Dios está basada en la razón práctica, es decir, en la fe pura práctica y no es sólo una ilusión vana, porque proviene de una exigencia racional. Pocas veces el estilo de Kant toma un tono tan enfático y elocuente como en este caso en el que dice:

[...] si se admite que la ley moral pura obliga inflexiblemente a cada uno como mandamiento (no como regla de prudencia), el hombre honrado bien puede decir: *yo quiero* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además de la conexión natural, una existencia en un mundo de entendimiento puro y finalmente, quiero que mi duración sea infinita [...] (KpV, AA 05: 143).

Esto no significa que la fe sea un mandato. La ley moral exige que pensemos el bien supremo como posible, pero

[...] la *manera* en que debemos concebir la armonía entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad, tiene en sí algo respecto de lo cual tenemos elección, [ya que] la razón no puede decidir objetivamente el modo en que

debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes universales de la naturaleza, sin presuponer un creador sabio que gobierne la naturaleza, o sólo presuponiéndolo (KpV, AA 05: 145).

La fe deriva de una necesidad de la disposición moral y, como tal, es voluntaria. Nuestras creencias en Dios, la inmortalidad y la libertad (esto es, la existencia en un mundo inteligible) son «postulados de la razón práctica». Un postulado de la razón práctica tiene una forma teórica en la que se afirma algo acerca de lo que es el caso, pero no se puede mostrar teóricamente si es verdadero o falso. En la filosofía kantiana, Dios recibe una existencia práctica, una existencia que no es probada por una posible intuición, sino por la realidad de la ley moral. Puesto que el ser humano se ve sometido a observar las exigencias de la ley moral, se encuentra constreñido a creer en la existencia de Dios. Al establecer los postulados, la razón práctica asume las tareas metafísicas que la razón teórica tuvo que abandonar. Pues si existe Dios (e hizo el mundo de forma que pueda realizarse el bien supremo) entonces el mundo verdaderamente tiene un propósito incondicionalmente bueno (KpV, AA 05: 132-141).

6. La esperanza de la felicidad y de la ayuda divina para el ejercicio moral en plenitud

6.1 La esperanza de felicidad

Hemos dicho que el concepto del «bien supremo» comprende dos elementos. El primero es la exigencia de acatar la ley moral; esta exigencia se nos presenta como una condición en sí misma incondicionada, es decir, no subordinada a ninguna otra (*originarium*). El segundo elemento es la promesa de la felicidad que será resultado de ser moral. Esta felicidad no puede ser el contento propio del estoico, presente ante unos «ojos parciales», sino que se trata de una felicidad que ha de estar presente ante «el juicio de la razón imparcial» (KpV, AA 05: 110). En otras palabras: ser digno de la felicidad y no participar en ella, es algo que no puede ser consistente con la perfecta volición de un ser racional que al mismo tiempo tendría todo el poder. Contrariamente a lo que piensan algunos filósofos contemporáneos que se inquietan por el tinte metafísico del segundo elemento porque les parece que amenaza la pureza moral que Kant demanda²⁰ (el obedecer la ley moral por sí misma, no por el interés en las consecuencias), sostendré que la felicidad no es algo irrelevante en la

²⁰ Interpretaciones que secularizan la respuesta de Kant a la relación entre moralidad y felicidad son, e. g., los siguientes: Rawls (1980); O'Neill (1997); Velkey (1989); Reath (1988); Pogge (1997).

filosofía moral de Kant, sino un rasgo tan obstinado y dominante que es de crucial importancia dar respuesta a la pregunta de cuál es la relación entre la obligación que la ley moral impone (cualesquiera que sean sus consecuencias) y la esperanza «subjektivamente necesaria» de plenitud y felicidad.

Primeramente debemos descartar que la obligatoriedad de la moral dependa de la esperanza religiosa. Afirmar que la esperanza de felicidad es necesaria para alcanzar la naturaleza obligatoria de la ley moral es algo que no tiene ninguna justificación en los textos de Kant, y amenaza la pureza de la ley moral, la cual ha de ser acatada sin consideración heterónoma de nuestros intereses. Para Kant el concepto de obligación moral no presupone el concepto de Dios y la moralidad no está fundada en la teología. La ley moral es el *único fundamento determinante de la voluntad pura*, pero el bien supremo es el *entero objeto de la razón pura práctica*; la ley moral *sola* es el *fundamento* para hacer el bien supremo, para realizar o promover el objeto de la razón pura práctica. Una vez que hemos demostrado que el principio supremo de la moralidad está fundado en nuestra razón (GMS, AA 04: 392; KpV, AA 05: 19, 22), «podemos después combinarlo con la teología y entonces nuestra moralidad obtendrá más incentivos y nuestro empuje moral tendrá más fuerza» (V-Phil-Th/Pölitz, AA 28: 1002).

Pasemos ahora a exponer la tesis según la cual la esperanza religiosa es necesaria para la moral y en qué sentido debe entenderse esa necesidad. En el «Canon» de la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant escribe:

Sin un Dios y sin un mundo que ahora no es visible para nosotros, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de elogio y admiración, pero no motores del propósito y de la ejecución, ya que no colman enteramente el fin que es natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que es necesario y está determinado a priori por la razón misma (KrV, A 813/B 841).

Kant señala que nuestra razón «está unida a las tres cuestiones siguientes: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?*» (KrV, A 805/B 833) y agrega que a la esperanza *incumbe la felicidad... la satisfacción de todas nuestras inclinaciones*, de modo que sin esta esperanza en Dios, sería imposible hacer lo que es necesario, para *subordinar el curso entero de nuestra vida... a máximas morales* (cf. KrV, A 812/B 840).

En las *Lecciones de ética* dictadas por Kant entre 1784 y 1785²¹, Kant precisa el sentido en el que la esperanza religiosa es necesaria para la moral

²¹ Así, Kant elaboró estas *Lecciones* mientras redactaba también su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Las numerosas *Lecciones de ética* se encuentran en el volumen

trazando una distinción entre el *principio de valoración* y el *principio de motivación*. Si nos preguntamos *¿Qué es lo moralmente bueno?* estamos buscando el principio de valoración; pero si nos preguntamos *¿Qué me mueve a vivir de acuerdo a esa ley?* estamos apelando al principio de motivación. Para Kant, la religión proporciona el principio de motivación ya que *es imposible seguir la idea de moralidad sin ninguna esperanza de ser feliz* (*ibíd.*: 308). Para Kant esto significa que tiene que existir un ser que da fuerza y realidad a las leyes morales, un ser santo, benevolente y justo. Kant delinea los rasgos de la relación entre esperanza y moral y señala que *sólo podemos ser gratos a Dios mediante nuestra disposición interior al practicar su ley sagrada esperando que su benevolencia subsane nuestra debilidad* (*ibíd.*: 334). En estas mismas *Lecciones de ética* Kant señala que las leyes morales pueden ser consideradas también como leyes divinas porque la voluntad de Dios es conforme a las mismas de modo que Dios es un legislador moral (*ibíd.*: 334).

También en la *Crítica de la razón práctica* encontramos la indisoluble vinculación entre esperanza religiosa y ley moral planteada en estos términos: Si por lo tanto, el bien supremo es imposible de acuerdo con reglas prácticas, entonces la ley moral, que nos ordena promover aquél, tiene que ser fantástica y dirigida a fines imaginarios y tiene por lo tanto que ser falsa (KpV, AA 05: 114).

Debemos destacar que esto no significa que esta esperanza de suponer que el bien supremo ha de ser posible se nos presente como un *mandamiento*, puesto que es un *absurdo* ordenar una creencia (KpV, AA 05: 144, 145). Sin embargo, tampoco significa que si alguien no está convencido de la existencia de Dios pueda considerarse a sí mismo como libre de las obligaciones de la ley moral. No; significa que sólo debería ser suprimido el

[...] mantenimiento en la mira del fin final que hay que realizar en el mundo por medio de la aplicación de la ley moral, es decir, de una felicidad de seres racionales en coincidencia armónica con el seguimiento de las leyes morales, como el bien supremo del mundo.

Kant es taxativo cuando, a renglón seguido, agrega:

Todo ser racional debería seguir reconociéndose estrechamente ligado por la ley moral, pues es formal y manda incondicionalmente, sin referencia a fines (como materia de la voluntad). Pero la exigencia del fin final, tal como

XXVII de la Akademie Ausgabe, el cual consta de tres tomos. No entraré a señalar las lecciones específicas contenidas en cada uno de los tomos toda vez que las referencias que haré aquí corresponden al primer tomo; en este caso la referencia es a la pág. 274.

la prescribe la razón práctica a los seres del mundo, es *un fin irresistible*²², puesto en los seres del mundo por su naturaleza (como seres finitos), fin que la razón quiere someter sólo a la ley moral, como condición inviolable, y universalizarlo, según ella; y así, la razón hace de la promoción de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final (KU, AA 05: 451).

Para Kant la religión racional constituye el último capítulo de la moral y es el corolario (en el sentido etimológico del término) de ésta; es la moralidad orientada hacia Dios (V-Mo/Collins, AA 27: 304-305). Moralidad y teología unidas configuran la religión, de modo que ninguna religión es posible sin moralidad. Sin duda existen hombres que creen detentar una religión, aunque no tengan moralidad alguna; tal clase de religión se cifra únicamente en ritos y cultos externos. Pero si la religión presupone la teología y debe detentar moralidad, la pregunta que inmediatamente se plantea es: ¿qué clase de teología debe colocarse como fundamento de la religión? Kant responde:

A la teología, en tanto que fundamento de la religión natural, le atañe la condición de la perfección moral. Hemos de representarnos un Ser Supremo cuya voluntad sea perfecta, que sea santo en lo tocante a sus leyes, bueno en lo relativo a su gobierno y justo en materia de recompensas y castigos (*ibíd.*: 305-306).

Estos son los atributos morales del concepto de Dios²³. Este Ser santo y bondadosísimo ha de ser omnisciente a fin de poder conocer lo más íntimo del corazón del hombre, su intención última, su disposición fundamental, que es donde se da la moralidad.

Es de notar que el concepto de bien supremo no proporciona un contenido motivacional para obedecer la ley moral pues el *Faktum* de la razón ha mostrado que la razón pura es práctica, i. e., que puede proporcionarnos motivos suficientes para la acción sacados de ella misma. También debe subrayarse que el concepto de obligación moral no presupone el concepto de Dios y que la moralidad no se fundamenta en la teología. Si se presupone que la esperanza es un incentivo de la acción moral, tendríamos que aceptar que la ley moral no es motivo suficiente para determinar nuestra obligación, cosa que Kant ha refutado. Porque, «a ver, ¿es, pues, sólo bueno ser virtuoso porque hay otro

²² El subrayado es mío.

²³ Los atributos morales de Dios también son tratados en KrV A 15/B 843; KpV, AA 05: 140; KU, AA 05: 444; pero el más amplio desarrollo lo encontramos en *Lecciones sobre filosofía de la religión* (V-Phil-Th/Pöhlitz, AA 28: 1002).

mundo o no lo es mucho más el que las acciones sean un día recompensadas porque fueron en sí mismas buenas y virtuosas?» (TG, AA 02: 372).

La persona que adopta la obligación moral adquiere también una «esperanza religiosa», la esperanza en la posibilidad de realización del bien supremo. Suscribiremos la tesis de Allen Wood (1970: cap. 1 y 5), según la cual nuestra fe moral es un postulado práctico que no puede ser negado so pena de caer en un *absurdum practicum*. Según Wood, el bien supremo es un aspecto de la teoría kantiana de la motivación racional según la cual una persona que actúa en persecución de un fin determinado, se compromete a sí mismo con la creencia de que es posible la consecución de dicho fin. En contrapartida: la persona que niega que sea posible alcanzar cierto fin determinado, se compromete a no perseguir dicho fin en la medida en que niega que el mismo sea alcanzable. Kant explica cómo ha de entenderse la relación entre obligación moral y esperanza y traza la distinción entre: 1) creer que al menos es *posible* que hay un Dios, es decir, que no es imposible, y 2) creer que la existencia de Dios es imposible (RGV, AA 06: 154n.) y señala que *para aquello que puede ser puesto como deber a todo hombre, el minimum de conocimiento es que es posible que haya un Dios y esto es suficiente subjetivamente*. En resumen, la obligación moral nos lleva a creer que al menos es posible el *bien supremo*.

Para precisar más la relación entre obligación moral y esperanza, suscribiremos la interpretación que hace Christopher Insole (2008) para quien la influencia escolástica-racionalista de la formación de Kant hace que la noción de bien supremo que sostiene el filósofo prusiano esté cercana a la de la tradición escolástica de Tomás de Aquino.

Deseo citar *in extenso* algunos pasajes de la obra de Tomás de Aquino que nos permitan acreditar dicha cercanía de la noción kantiana de *Bien Supremo*.

Lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida [...] un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí (S.Th., I-II, q.I, a.5, *sed contra*).

Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos (S.Th., I-II, q.I, a.5, co).

Esto se muestra con tres argumentos:

- a) Lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo [...] Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisibles que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto.

- b) En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente; y esto tiene que ser único, porque la naturaleza tiende a un único fin.
- c) Porque las acciones humanas reciben su especie del fin, como ya se ha dicho (a.3), es necesario que la razón de género la reciban también del fin último, que es común, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Si, pues, todo lo que la voluntad en cuanto tal puede apetecer es del mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo (S.Th., I-II, q.I, a.5, co).

Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de la perfección completa, que lo es por el último fin (S.Th., I-II, q.I, a.6, co).

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último (S.Th., I-II, q.I, a.6, co).²⁴

En resumen, para Santo Tomás la felicidad no es un incentivo para la moralidad²⁵. Sólo Dios puede ser el *fin último de nuestras acciones* y nuestra mayor aspiración; la contemplación de Dios, «como el fuego requiere calor», la *beatitud* requiere de la contemplación del bien supremo, que no puede existir sin el acompañamiento del *deleite*²⁶. Santo Tomás pensaba que las cosas creadas tienden a la perfección porque todas las cosas poseen un apetito de «completitud». El fin de las cosas es su «buen cumplimiento», se mueven hacia el bien supremo: Dios. Aunque la felicidad no es el objetivo de nuestro esfuerzo, nuestra realización como seres racionales «intrínsecamente traerá la felicidad», debido a la Providencia de Dios en la Creación. En este sentido, la felicidad es intrínseca al fin último.

²⁴ Las traducciones de los fragmentos son propias.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia 2ae. 1-5.

²⁶ *Ibid.*, Ia 2ae. 2,7.

Con el fin de que una persona pueda empujar hacia delante, hacia el fin, debe tener un sentimiento, hacia este, como un algo posible de alcanzar, y éste es el sentimiento de esperanza. Por lo tanto, desde que el hombre se dirige hacia su fin último de la felicidad por la gracia, es necesaria la esperanza de poder alcanzarla, es imprescindible para poder sentir por medio de la gracia²⁷.

Hasta el momento el problema podría quedar resumido de la siguiente manera: en el ejercicio de la moralidad hay tres elementos que deben estar considerados en su correcta relación para que podamos *actuar plenamente como agentes morales*: 1. La obligación moral, 2. La motivación y 3. La esperanza religiosa en la felicidad.

Si no se establece la correcta relación entre dichos elementos, no alcanzaremos el más alto grado del ejercicio y despliegue moral. Podemos resumir las partes que integran la respuesta que Kant ofrece a este problema diciendo que:

1. La esperanza en la felicidad es una meta, posee una forma independiente, es condición necesaria y suficiente en forma conjunta con la obligación y la motivación.

2. La ausencia de esperanza en ser felices, como meta, puede impactar sobre los componentes morales, pero no se deriva de ellos.

3. Virtud y felicidad son conceptos independientes; existe una relación independiente y no derivada entre la obligación, la motivación y la esperanza de felicidad.

4. Para una moral en pleno ejercicio, la esperanza debe estar presente, junto con el sentido de la obligación y de la motivación.

5. Kant es heredero de la tradición escolástica en la cual normatividad y motivación no se excluyen necesariamente.

6. El ateísmo rompe nuestra esperanza de alcanzar el bien supremo pero no nos exime de la observancia de la ley moral, porque obedecerla es un deber incondicionado dictado por la razón pura.

6.2 La esperanza de la ayuda divina

La doctrina del mal radical no es un agregado injustificado a la filosofía moral kantiana. Esta doctrina está estrechamente ligada con la concepción del ser humano como un ser parcialmente racional. En la libertad de este ser cabe hacer el mal. El reconocimiento de la realidad y fuerza del mal es un problema filosófico y religioso de primer orden: ¿por qué Dios, quien al ser

²⁷ *Ibíd.*, *Summa Contra Gentiles*, III.2, 153.5.

todopoderoso *podría* evitar el mal y al ser totalmente bondadoso *debería* evitarlo, lo permite? A partir de su concepción de la libertad y de su filosofía de la religión, Kant propone una respuesta basada en la esperanza. La tesis de Kant es que el mal tiene su origen en la libertad y la libertad tiene la posibilidad de vencerlo.

Según la carta dirigida a Stäudlin (Br, AA 11: 429)²⁸ en mayo de 1793 con motivo de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant afirma que con dicha obra trató de contestar a la pregunta *¿qué cabe esperar?* (KrV, A 805/B 833; Logik, AA 09: 25) Con esta obra alcanza pleno sentido la sentencia del *Prólogo* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Debí suprimir el saber para hacer un lugar a la fe» (KrV, B XXX). El saber anulado es el espurio saber del dogmatismo metafísico. El sitio para la fe, brota del «*Faktum de la razón*», es decir, de nuestra conciencia de la ley moral como imperativo incondicional que postula nuestra libertad y nos conduce a la dimensión religiosa (RGV, AA 06: 6; KpV, AA 05: 129). Kant consideró que *la religión es, desde el punto de vista subjetivo, el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos* (RGV, AA 06: 153; KpV, AA 05: 129). Hemos dicho que Kant usa el concepto de fe moral como asentimiento a proposiciones justificado por motivos prácticos y lo describe como «confianza incondicionada en la ayuda divina»²⁹. Lejos de desechar esta idea de la fe como confianza radical en la ayuda divina, Kant la respaldará al grado de afirmar que la moral cristiana establece su precepto de modo tal que, «si actuamos tan bien como está en nuestro *poder* podamos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera» (KpV, AA 05: 128n.).

Con el concepto de mal radical Kant trata de explicar el combate interior que tiene lugar en todo ser humano por el cual éste altera el orden moral y no actúa por deber, buscando el bien ordenado por la razón, sino por el egoísmo del amor desordenado de sí mismo (*Selbstliebe*). Al igual que el bien, que por naturaleza es difusivo y tiende a participarse universalmente, el mal radical no solo infecta la vida personal del individuo, sino que se difunde también en la vida social, trastocando el modo de concebir y practicar el derecho, la vida política y la historia. Para Kant la *historia* de la libertad comienza con el *mal*,

²⁸ Carl Friedrich Stäudlin (1761-1826) fue profesor de teología en Göttingen; Kant le dedicó su obra de 1798 *La contienda de las facultades*, (SF, AA 07).

²⁹ *Carta a Lavater del 28 de abril de 1775* (Br, AA 10: 178). Notemos la continuidad de la idea de esperanza en la ayuda divina: desde la *Carta a Lavater de 1775* hasta la *Carta a Stäudlin de 1793*.

porque es obra del hombre; éste posee una tendencia a hacer de sus inclinaciones naturales la última motivación de su conducta y se rebela contra la ley moral a pesar de ser consciente de ella. Esta contumacia contra la ley moral es a lo que Kant llama *maldad*. La filosofía kantiana de la religión emerge en este escenario de lucha, y considera los deberes morales como preceptos divinos (RGV, AA 06: 99) y a Dios como legislador universal o soberano moral del mundo. Para la superación de esta maldad se necesita no sólo una mejora de las costumbres o una disciplina de las tendencias indisciplinadas de por sí, sino un cambio radical en las actitudes internas.

Este cambio radical implica advertir varios aspectos. El *primero* de ellos es considerar la imposibilidad de conocer la pureza moral de nuestra intención y la facilidad de exculparnos moralmente o auto engañarnos. Son tan numerosos y enfáticos los pasajes en los que Kant insiste en esto, que podemos decir que estamos frente a una pieza teórica de gran importancia. Señalemos sólo algunos:

La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece pues oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál es en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, del temperamento o de la afortunada condición de éste, es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia (KrV, A 551/B 579).

Para Kant es:

[...] absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales [...] no podemos nunca aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos móviles; porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios, que no se ven (GMS, AA 04: 407).

En los ejemplos que vemos de acciones que consideramos como morales no es posible

[...] mostrar con seguridad que la voluntad aquí se ha determinado sin ningún otro móvil y sólo por la ley, aunque así lo parezca; porque siempre es posible

que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa, por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? (*ibíd.*: 419).

Kant indica

[...] acepto de buen grado que ningún hombre puede llegar a ser consciente, con certeza, de haber cumplido su deber de manera completamente desinteresada, pues ello pertenece a la experiencia interna, y esta conciencia de su estado de ánimo supondría una representación clara y exhaustiva de todas las representaciones anejas y las consideraciones que se asocian al concepto de deber por imaginación, costumbre y propensión; lo cual no puede exigirse en caso alguno; tampoco la inexistencia de algo puede ser objeto de experiencia (TP, AA 08: 284).

Al ser humano

[...] no le es posible penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en *una* acción [...] para el hombre queda oculto cuánto valor moral puro se haya puesto en la intención en cada acción (MS, AA 06: 392-393).

Además hay una razón lógica que explica la imposibilidad de conocer la pureza moral de nuestra intención última y es esta:

La intención, es decir, el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas no puede ser sino única y se refiere universalmente al uso todo de la libertad; sin embargo, ella misma ha de haber sido adoptada por el libre arbitrio pues de otro modo no podría sernos imputada; ahora bien, el fundamento subjetivo o causa de esta adopción no puede, a su vez, ser conocido (aunque es inevitable preguntar por él) pues tendría que ser aducida una máxima en la que hubiese sido admitida esta intención, la cual, a su vez, tiene que tener su fundamento (RGV, AA 06: 25).

Finalmente citemos el siguiente fragmento:

La conversión de la intención del hombre malo en la de un hombre mejor ha de ser puesta en el cambio del supremo fundamento interior de la adopción de todas las máximas con arreglo a la ley moral, en cuanto este fundamento nuevo (el corazón nuevo) es ahora inmutable él mismo. Pero, ciertamente,

el hombre no puede llegar a convencerse de esto de modo natural, ni por conciencia inmediata ni por prueba de la conducta de la vida que ha llevado hasta el momento; pues lo profundo de su corazón (el fundamento primero subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo (*ibíd.*: 51).

Para Kant «dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la defensa» (GMS, AA 04: 459). La imposibilidad de conocer la pureza moral de nuestra intención corre paralelamente a la imposibilidad de contestar a la pregunta de cómo es posible un imperativo moral; esta pregunta puede ser contestada en el sentido de que puede señalarse el supuesto bajo el cual tal imperativo es posible y puede conocerse la necesidad de dicho supuesto. Pero cómo sea posible esa suposición misma, es cosa que la razón no puede explicar; esto es equivalente a querer explicar cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Para Kant aquí radica el límite supremo de toda investigación moral (*ibíd.*: 462), pues la razón humana no puede hacer concebible una ley incondicionada en su absoluta necesidad. Es un principio esencial de nuestra razón el llevar su conocimiento hasta la conciencia de su *necesidad* (sin la cual no sería conocimiento de la razón); pero también es una limitación esencial de nuestra razón el no poder conocer la necesidad sin poner una condición. Así pues, si no podemos explicar la necesidad incondicionada del imperativo moral, sí podemos explicar su inexplicabilidad, y esto es todo lo que en justicia puede exigirse a una filosofía que aspira a trazar los límites de la humana razón (*ibíd.*: 463).

Ahora bien, según hemos visto, para Kant la fe debe ser entendida como una creencia que nace con el uso de la sana razón y la intención pura del principio supremo de la moralidad. Ahora bien, «es imposible que un hombre pueda poseer una intención moral pura sin creer al mismo tiempo que ésta puede ser conocida por un Ser santo y bondadosísimo» (V-Mo/Collins, AA 27: 306-307). De modo que «la religión proporciona a la moral, vigor, fuerza, belleza, realidad [...] y un peso específico» (*ibíd.*: 308).

Un *segundo* aspecto de este cambio radical es que debemos advertir que *la felicidad no puede ser pensada como algo que merecemos*. Ningún hombre puede reclamar a Dios que le recompense y exigirle que nos haga felices por las acciones morales, ya que éstas son nuestro deber. Kant traza claramente la distinción entre *praemium* (premio) y *merces* (paga). *Merces* es una recompensa que puede ser exigida con pleno derecho a alguien en virtud de una deuda; de aquí se deriva la palabra «*mercenario*». Cosa distinta ocurre

con los premios; éstos se dividen, a su vez, en *auctorantia* y en *remunerantia*. Los primeros son *motivos* para la acción de modo tal que la acción se lleva a cabo únicamente con miras a lo prometido. En cambio, los segundos no constituyen motivos para la acción la cual acontece únicamente por la buena disposición de la voluntad. Los *premia auctorantia* son de índole pragmática y no pueden ser *moralia*. En contraste, quien actúa de acuerdo con motivos morales se hace acreedor del *praemium remunerans*. Estos *praemia* son mayores que los *auctorantia* toda vez que en este caso se trata de la coincidencia de la acción con la moralidad y esa es la mayor dignidad de la felicidad. El hombre moralmente bien intencionado se hace acreedor de una recompensa y una felicidad infinitas; tal ser humano puede esperar ser feliz, pero esa esperanza no ha de motivarle, sino tan sólo confortarle (*ibíd.*: 283-284; TP, AA 08: 279). A juicio de Kant podemos considerar a Dios como aquel que paga todas las culpas de los hombres y recompensa todas las acciones meritorias que son realizadas a favor de los demás sin estar obligados a hacerlas. Nuestras acciones meritorias no lo son respecto de Dios, sino respecto de los otros seres humanos; éstos tienen tanto que ver con mi deuda que no pueden compensarla en absoluto; debe ser Dios quien indemnice todo. El hombre puede hacerse merecedor de una retribución por parte de otros hombres, pero es Dios quien puede retribuirla. Dios quiere la felicidad de todos los hombres y nos colocó en un escenario en el que la felicidad sea conseguida por medio de los hombres mismos, conjuntamente y al unísono (*ibíd.*: 286; IaG, AA 08: 19). Dios nos da la gracia libremente, no es algo que se nos adeude en virtud de alguna característica especial que nos haga diferentes a los demás. La relación divina-humana es establecida por Dios con nosotros antes de cualquier acto de nuestra parte, y esto significa que todo lo que podemos hacer es obrar tan bien como esté en nuestro alcance y estar receptivos a la gracia de Dios (V-PP/Powalski, AA 27: 148).

En este cambio radical debemos percatarnos, en *tercer* lugar, que luchar por la santidad es tratar de conformar la propia voluntad a la voluntad universal de Dios, a través del reconocimiento progresivo de que nuestros deberes morales son preceptos divinos y de que Dios asigna un valor absoluto a todos los seres racionales y no favorece a unos sobre otros. Por esto, el concepto de la gracia se relaciona con el valor incondicionado de todo ser racional y con la ley moral. Esto significa que hay una estrecha conexión entre nuestra decisión de ser abierto y receptivo a la gracia de Dios y nuestro deseo de que la ley moral universal sea el incentivo supremo de nuestros actos. La concepción kantiana de la gracia se puede definir como un favor inmerecido de Dios; como una

ayuda divina para sanar la debilidad de nuestra voluntad, ante la cual respondemos de manera práctica y existencial. Un favor divino de ayuda inmerecida para realizar el esfuerzo indefinidamente prolongado de lucha contra nuestra propensión al mal. La noción de gracia no es simplemente una respuesta al problema del mal radical, sin embargo, dada la estrecha relación entre la capacidad de ser receptivo a la gracia a fin de abrazar con toda la fuerza posible la ley moral, el mal radical puede ser definido, en cierto sentido, como una decisión de no ser receptivo a la gracia de Dios (Mariña, 1997). En efecto, cabe destacar que la maldad no consiste solamente en supeditar la ley moral a nuestras inclinaciones otorgando a éstas el primer lugar; además se pretende que esta inversión está justificada. Hay, pues, un elemento de *autoengaño*. Este autoengaño, que toma el matiz de autosuficiencia, es la causa del rechazo de la gracia. Kant describe de manera muy elocuente este *mentirse a sí mismo* como fundamento capital del mal en un pasaje que, por su importancia, citaré *in extenso*:

Toda la reverencia atestiguada hacia la ley moral sin conceder a ésta, sin embargo, en la máxima propia la preponderancia sobre todos los otros fundamentos de determinación del albedrío, como a motivo impulsor suficiente por sí, es fingida y la propensión a ello es *interna falsedad*, esto es: una propensión a *mentirse a sí mismo* en la interpretación de la ley moral en perjuicio de ésta (Génesis, III, 5); por eso también la Biblia (en su parte cristiana) llama desde el principio al autor del mal (que reside en nosotros mismos) *el mentiroso* y así caracteriza al hombre atendiendo a lo que parece ser en él el fundamento capital del mal (RGV, AA 06: 42n.).

Estamos por terminar nuestro trayecto y quisiera recapitular los pasos que hemos recorrido diciendo que:

1. Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional finito.
2. La felicidad sin moralidad es inadmisibile para la razón.
3. El *Faktum* de la razón ordena hacer del bien supremo el objeto de la voluntad.
4. El objeto de la voluntad es el fomento de la felicidad en acuerdo con la moralidad del fin final
5. No podemos conocer la pureza moral de la determinación última de nuestra voluntad
6. La razón exige un Ser Supremo caracterizado por los atributos morales de Santidad, Bondad y Justicia para alcanzar el más alto grado de plenitud en el ejercicio de la moral.

A juicio de Kant contamos con un modelo de la lucha victoriosa del bien sobre el mal. Tal arquetipo tiene *su realidad* por completo en sí misma pues

reside *en nuestra razón* moralmente legisladora. Pero también tenemos el *ejemplo* de esta victoria en un individuo histórico particular que es la idea del bien hecha persona: Cristo, el hijo de Dios (RGV, AA 06: 60ss). Para Kant, la vida, doctrina y muerte de Cristo, además de ser un ejemplo, es un *incentivo*, es decir, *un principio de ejecución* capaz de mover nuestra voluntad libremente hacia el bien. Dada la importancia de esta afirmación, citaré *in extenso* el pasaje en el que se encuentra:

Esta muerte [la de Cristo] (el más alto grado de sufrimiento de un hombre) fue justamente la presentación del principio bueno, a saber: de la humanidad en su perfección moral como ejemplo a seguir para todos. La representación de este principio debía y podía ser de la mayor influencia sobre los ánimos humanos para su tiempo, y puede serlo también para todo tiempo, al dejar ver en el contraste más llamativo la libertad de los hijos del cielo y la esclavitud de un simple hijo de la tierra [...] El principio bueno que apareció en un hombre efectivamente real como ejemplo para todos los otros, «vino a su propiedad y los suyos no le acogieron, pero a los que le acogieron les ha dado el poder de llamarse hijos de Dios, que creen en su nombre», esto es: por su ejemplo (en la idea moral) abre la puerta de la libertad a todos los que, como él, quieren morir a todo lo que los tiene encadenados a la vida terrena en perjuicio de la moralidad, y reúne para sí entre éstos «un pueblo que sería diligente en las obras buenas, para propiedad suya» y bajo su dominio, en tanto que a aquellos que prefieren la esclavitud moral los abandona al suyo propio. Así pues, la salida moral de ese combate por parte del héroe de esta historia (hasta su muerte) no es propiamente el vencimiento del principio malo, pues el reino de éste permanece aún, y ha de suceder en todo caso una época nueva en la que debe ser destruido, sino sólo una ruptura de su poder, de modo que no retenga contra su voluntad a los que le han estado sometidos durante tanto tiempo, por cuanto a éstos les es abierto otro dominio moral (pues el hombre tiene que estar bajo alguno) como lugar libre en el que pueden encontrar protección para su moralidad *si quieren* abandonar el antiguo dominio. Por lo demás, el principio malo sigue siendo llamado príncipe de este mundo, en el que quienes son afectos al principio bueno pueden estar preparados para sufrimientos físicos, sacrificios, ofensas al amor propio, cosas que aquí son representadas como persecuciones por parte del principio malo, porque él sólo tiene en su reino recompensas para los que han hecho del bienestar terreno su mira final (RGV, AA 06: 82-83).

Veamos también la *Refl. 6606*:

Así pues, el sistema del propio beneficio se distingue de la doctrina de la virtud que se basta a sí misma en que ésta ama la virtud en sí misma, y por ello no puede evitar tener puesta *la esperanza de su pureza y su premio en un juez omnisciente*. El amor a la virtud es tener la *esperanza de ser feliz* y esta le da a aquel la fuerza para soportar las incomodidades que le están aparejadas. Por el contrario, en el primer sistema, la noción de tener esperanza de la felicidad es posiblemente un fundamento de la virtud; es en realidad un fundamento de acciones sagaces, que de hecho tienen el mismo efecto, pero no surgen de los mismos *principiis* (Refl, AA 19: 106)³⁰.

Conclusión

La interpretación convencional de Kant suele presentarlo como un escéptico refractario a los asuntos de Dios y de la religión. Se tiende a secularizar su pensamiento y a dejar de lado cualquier evidencia que manifieste fe, devoción o religiosidad. Sin embargo, hay otro Kant. Un Kant para quien la *Biblia* era un libro de enorme importancia (Lema-Hincapié, 2006) tanto en sí mismo como para su propio proyecto crítico. Como ha señalado Otfried Höffe (2011), *La religión dentro de los límites de la mera razón* representa, por su envergadura, una *Cuarta Crítica*. En el prólogo a la segunda edición de su libro sobre la religión, fechado el 26 de enero de 1794, Kant expresa con toda claridad su concepción de la relación entre la religión racional y la religión revelada (o histórica); es la relación entre *una esfera más amplia* que encierra en sí a otra *esfera más estrecha*; el filósofo debe conservarse dentro del último de estos círculos, como puro maestro de la razón (RGV, AA 06: 12). Kant jamás pretendió que la religión de la razón fuera la única legítima y con relación al cristianismo pensó que era la religión revelada que más se acerca a la pura religión racional. Esto significa que para Kant, todo lo que es realmente racional es compatible con la fe revelada y con la *Sagrada Escritura*, de modo que puede proporcionarse una articulación razonable entre su filosofía y la fe propiamente cristiana. Esto también significa que la revelación puede acreditarse ante la razón y que ésta última dicta normas a priori sobre lo que puede llamarse «Dios». Finalmente, significa que la fe tiene una, por

³⁰ El subrayado es mío pues este fragmento nos permite destacar que la imposibilidad de conocer la pureza moral de la última determinación de nuestra voluntad reclama la existencia de un juez moral capaz de conocer el corazón del ser humano y de «moverlo», pero *sólo en cuanto tal corazón así lo ha admitido*, para hacer realidad, en lo que está en su alcance, el sumo bien.

así llamarla, infraestructura racional. Considero que hay dos rasgos distintivos de la filosofía de la religión que Kant propone. El primero es el tener como base y fundamento la vivencia moral. La racionalidad ampliada por la fe tiene una responsabilidad social nacida de la dinámica de la ley moral, de modo que la propuesta kantiana del reino de los fines como reino de Dios en la historia tiene un sentido transcristiano o ecumenista, no porque el cristianismo abandone su peculiaridad, sino como despliegue de la lógica profunda de universalidad que esa misma peculiaridad implica (Gómez Caffarena, 1983: 241). El segundo rasgo es la inseparabilidad de la actitud moral y la esperanza firme en la indestructibilidad de la persona, en la realización del *Sumo Bien* y en la ayuda divina.

He concentrado mi esfuerzo en procurar que el texto kantiano salga a la luz y fluya con todo su vigor. De este modo, terminaré citando un pasaje que resume el objetivo que he perseguido:

El cristianismo tiene como intención el fomentar el amor en la observancia del deber, y lo logra. Lo logra porque su Fundador no se presentó como un dictador pidiendo obediencia para su exigente voluntad, sino como un amigo del hombre que suscitaba en el corazón a sus semejantes su propia voluntad bien entendida, es decir, aquella según la cual ellos hubieran querido actuar libremente si hubieran sabido comprenderse (EaD, AA 08: 337).

Bibliografía

- Gómez Caffarena, J., (1983) *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Höffe, O., (2011) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Klassiker Auslegen 41. Berlín: Akademie Verlag.
- Insole, C., (2008) «The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good», en *Philosophy*, 83, 333-351.
- Lema-Hincapié, A., (2006) *La Biblia de Kant*. Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos.
- Mariña, J., (1997) «Kant on Grace: a Reply to his Critics» en *Religious Studies*, 33 (4), 379-400.
- O'Neill, O., (1997) «Kant on Reason and Religion» en *Tanner Lectures on Human Values*, 18, 267-308.
- Pogge, T., (1997) «Kant on Ends and the Meaning of Life» en Reath, A., Herman, B., Korsgaard, C., (eds.) *Reclaiming the History of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 361-387.

- Rawls, J., (1980) «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- Reath, A., (1989) «Two Conceptions of the Highest Good in Kant» en *Journal of the History of Philosophy*, 26, 593-619.
- Tomás de Aquino, (1882ss.) *Sancti Thomae de Aquino, opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Roma: Editori de San Tommaso, ad Sanctae Sabinae.
- Velkey, R., (1989) *Freedom and the End of Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wood, A., (1970) *Kant 's Moral Religion*. Ithaca & London: Cornell University Press.

LA NATURALEZA INESCRUTABLE DEL MAL RADICAL Y EL LÍMITE EXTREMO DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA DE KANT

FERNANDO MOLEDO

En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*¹ Kant establece la ley moral suprema para un ser racional como el hombre; esto es, para un ser racional que se encuentra por un lado sujeto a las leyes de la naturaleza, que determinan su voluntad, y posee, por el otro, una razón que lo distingue como inteligencia y que le permite pensarse como libre prácticamente. Esa ley moral suprema es el imperativo categórico «*actúa únicamente según aquella máxima, por la que tú, al mismo tiempo, puedas querer que ella se vuelva una ley universal*» (GMS, AA 04: 421).

La fórmula del imperativo categórico —como sostiene el propio Kant— es la fórmula de una buena voluntad². Y una buena voluntad es, según se afirma en la GMS, lo único que se puede considerar como bueno en sí mismo, absolutamente, tanto dentro como fuera del mundo³. Se puede decir, en ese sentido,

¹ Para la citación se siguen las indicaciones recogidas en el listado de abreviaturas de esta edición.

² «La voluntad absolutamente buena es aquella que no puede ser mala, por tanto, aquella cuya máxima, cuando es hecha una ley universal, nunca entra en conflicto consigo misma. Este principio es, pues, también su ley suprema: actúa siempre según aquella máxima, cuya universalidad, como ley, puedas querer al mismo tiempo» (GMS, AA 04: 437).

³ «No hay nada en el mundo, ni en general fuera de él, que sea posible pensar como algo que pueda considerarse bueno sin restricción, más que una *buena voluntad*» (GMS, AA 04: 393).

que la fórmula del imperativo categórico es la fórmula del bien para un ser racional finito, cuya voluntad se encuentra sujeta tanto al influjo de la razón como al de las inclinaciones naturales.

Al determinar la fórmula del bien la GMS cumple el objetivo más alto de la filosofía práctica. Y si esa determinación se mira, por ejemplo, desde la tradición platónica, se podría decir inclusive que la GMS cumple con ella el propósito más alto de la filosofía en general, pues dicho propósito se refiere al objeto supremo de la filosofía. Ese propósito consiste en explicar en qué consiste el bien (o proporcionar conocimiento sobre él) como objeto supremo de la filosofía.

El contrapunto de este logro supremo alcanzado en la GMS se encuentra en el reconocimiento del «límite extremo de toda filosofía práctica» (GMS, AA 04: 455) al que Kant dedica el último apartado de la obra y la consideración final con la que concluye. En este trabajo estudiaremos ese límite extremo de la filosofía práctica y veremos cómo alcanza una peculiar determinación positiva por medio del análisis del concepto del mal radical que tiene lugar posteriormente en el escrito de Kant sobre la religión, *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁴.

1. El límite extremo de la filosofía práctica en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*

Bajo el título «Del límite extremo de toda filosofía práctica», Kant se ocupa del punto más allá del cual no se puede ir en la investigación de la razón práctica, esto es, entendida como facultad que da leyes del comportamiento para una voluntad libre. En la consideración final con la que concluye la obra ese límite es determinado por la pregunta por aquello que motiva a actuar por respeto a la ley moral, y a someterse por eso al imperativo categórico; es decir: la pregunta por aquello que motiva a seguir únicamente máximas que puedan ser leyes universales. Kant se refiere a esta pregunta como a la pregunta por el origen del *interés* en la ley moral.

Explicar el origen de ese interés *i. e.* explicar por qué ocurre que nos determinamos a actuar por respeto a la ley moral, de manera que seguimos máximas que sólo puedan ser tenidas como leyes por la voluntad, en vez de optar por determinarnos según móviles naturales, como la satisfacción de la

⁴ Esta relación es sugerida, aunque no desarrollada, por Wilhelm Vossenkuhl, *cf.* Vossenkuhl (1989: 310).

inclinación, es una tarea que la razón —afirma Kant— se propone necesariamente, en virtud de su naturaleza, como facultad de conocimiento incondicionado. En efecto, la razón es una facultad de conocimiento incondicionado y la motivación por la que se pregunta constituye una condición para el cumplimiento de la ley moral, de manera tal que la razón, en su búsqueda de lo incondicionado, no puede dejar de hacerse la pregunta por esa condición, como fundamento de la determinación de la voluntad por medio de la ley moral.

Ahora bien —argumenta Kant— no es posible dar con la explicación deseada, pues si se pusiera un interés a la base de la determinación de la voluntad, cuando esta actúa movida por el respeto a la ley moral, dicha determinación ya no sería una determinación libre y el resultado de ello sería que no podría serle imputada al hombre, con lo cual se volvería imposible la moralidad misma.

De la argumentación de Kant se sigue que el respeto por la ley moral y la sujeción al imperativo categórico deben ser el producto de un acto libre⁵ y que el origen del interés en la ley moral —según las palabras de Kant vertidas en la consideración final de la GMS— no puede ser entendido o concebido:

Es pues [...] un reproche que se tendría que hacer a la razón humana en general, que no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como la que tiene que ser el imperativo categórico), según su absoluta necesidad. Pues si ella no quiere hacer esto por medio de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto como fundamento, no se la puede poner bajo sospecha, porque si no, esa ley no sería una ley moral, es decir, una ley suprema de la libertad. Y así no concebimos la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral, pero concebimos su *inconcebibilidad*, que es todo lo que, con justeza, puede ser exigido de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios. (GMS, AA 04: 463)

La pregunta acerca de por qué nos decidimos a actuar siguiendo la ley moral (o, se podría agregar, la pregunta de por qué decidimos no seguirla, si ese fuera el caso) no puede ser respondida, si su respuesta ha de serle atribuida a un acto libre del hombre, y constituye el límite extremo de toda filosofía *práctica*.⁶ Como veremos en las dos secciones siguientes, es posible afirmar que

⁵ Cf. Timmermann (2007: 147).

⁶ El límite de la filosofía teórica lo constituye el conocimiento del mundo inteligible. En la medida en que el interés de la razón práctica por la ley moral debe serle atribuido a un acto libre de la voluntad, la respuesta buscada, cuando se pregunta por el fundamento de ese interés, se encuentra también en el ámbito inteligible. Por eso Kant afirma que la razón práctica «traspasaría sus límites» «si fuera en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa del movimiento en el mundo inteligible» (GMS, AA 04: 458).

esta limitación alcanza una peculiar determinación positiva en la reflexión en torno al mal radical que Kant desarrolla posteriormente en el escrito sobre la religión, en la medida en que Kant allí toma partido efectivo y se pronuncia acerca de cuál es la decisión del hombre a la hora de tener que tomar un interés en la ley moral o no.

2. El límite extremo de la filosofía práctica en el escrito sobre la *Religión*

La pregunta que motiva la reflexión kantiana sobre el mal radical en el escrito sobre la religión es la pregunta por el origen bueno o malo del hombre; esto es: la pregunta de si el hombre es bueno o malo *por naturaleza*.

Kant señala al respecto que es posible diferenciar, en principio, dos posturas (a la que luego agrega una tercera, que es el producto de la combinación de las otras dos). Por un lado se encuentran los que sostienen que el hombre es creado bueno, pero que luego se corrompe, dando inicio con ello a la historia del hombre, como la historia del pecado (RGV, AA 06: 19); esto es: que el hombre va del bien hacia el mal. Por el otro se encuentran los que sostienen que hay un progreso en la historia del hombre, y que el hombre va en ella lentamente de lo peor hacia lo mejor (RGV, AA 06: 20). Ahora bien, Kant se pregunta aquí: ¿qué quiere decir que el hombre es bueno o malo *por naturaleza*?

Para decir, en general, que el hombre es bueno o malo, hace falta poder concluir que su máxima es buena o mala. Y eso quiere decir, en el caso de una máxima buena, concluir que su máxima es tal, que en ella se toma como regla el respeto a la ley moral, de modo tal que la acción pueda ser pensada como ley, por sobre cualquier móvil del amor propio (la satisfacción de la inclinación); y en el caso de una máxima mala: que en vez del respeto a la ley moral se invierte el orden moral y se privilegia en la máxima el amor propio *i. e.* la satisfacción de la inclinación como fundamento subjetivo de la determinación de la voluntad.

Ahora bien, cuando se dice que el hombre es bueno o malo *por naturaleza* —sostiene Kant— se afirma algo más que la mera bondad o maldad de una máxima determinada. Se afirma que el fundamento subjetivo del uso de la libertad de la voluntad del hombre, por el cual es decidido adoptar máximas buenas o malas en general, es bueno o malo. Con palabras de la GMS se podría decir que lo que se afirma con ello es que en el hombre hay o no hay un interés por la ley moral.

Si se dice que el hombre es bueno por naturaleza —sostiene Kant— se dice que posee un fundamento subjetivo por el cual son adoptadas máximas

buenas. Si se dice de él que es malo por naturaleza se afirma por el contrario que posee un fundamento subjetivo que lo conduce a adoptar máximas malas. Pero ¿cuál es este fundamento?

La expresión *naturaleza* —argumenta Kant— podría sugerir que aquí no es el hombre, sino la naturaleza, la que determina, como fundamento, que se adopten máximas buenas o malas, y que, por ende, se diga del hombre que es bueno o malo respectivamente, en función de ese fundamento natural. Sin embargo, en este caso no sería *el hombre* el que es bueno o malo —sostiene Kant— sino que esa bondad o maldad que se le pretenderían atribuir serían en realidad un mero producto de la naturaleza. Para poder decir que es *el hombre* el que es bueno o malo por naturaleza se le debe atribuir al hombre, no a la naturaleza, la adopción del fundamento subjetivo que lo induce a seguir máximas buenas o malas (y se le debe atribuir como *especie*, en general, para todo hombre)⁷.

Por tanto, la adopción de ese fundamento debe ser un producto de la libertad, no de la determinación natural. Y, como tal —argumenta Kant— no puede consistir sino en la libre adopción de la máxima, como regla para la voluntad, de darse para sí máximas buenas o malas (RGV, AA 06: 21). Nuevamente, con palabras de la GMS, se podría decir que de lo que se trata aquí es de tomar o no tomar un interés por la ley moral.

Si se dice, por tanto, que el hombre es bueno o que es malo por naturaleza —sostiene Kant— se dice que tiene un primer fundamento subjetivo del uso de su voluntad libre que lo impulsa a la adopción de máximas buenas o malas (*ibíd.*), que es un fundamento subjetivo propio de la especie en general, y que es *innato*, pero esto último (el innatismo) entendido sólo en el sentido de que la adopción de esa máxima es un acto libre que precede a cualquier acción que tenga lugar en la experiencia. El innatismo no debe entenderse aquí como la afirmación de la existencia de un fundamento que no haya sido adquirido libremente por el hombre —afirma Kant— y del cual el hombre, por eso, no sería responsable. (RGV, AA 06: 21s)

Ahora bien, la pregunta de por qué se adopta tal fundamento para la determinación de las máximas —sostiene Kant— es algo enteramente inescrutable para la razón. Eso se debe a que dicha adopción es un producto de la libertad y a que debe poder ser pensada como tal:

⁷ Sobre la tensa relación entre el concepto kantiano de ser humano, considerado en general (en el concepto de *humanidad*), y el concepto kantiano ser humano considerado como individuo, de cara al problema del mal, cf. Vázquez Lobeiras (2011: 74ss.)

Por lo tanto, el fundamento del mal [o del bien (F.M.)] no puede encontrarse en ningún objeto que determine el arbitrio por inclinación, en ningún impulso natural, sino únicamente en una regla que el arbitrio mismo se hace para sí para el uso de su libertad, esto es, en una máxima. De esta no se tiene que poder preguntar más cuál sea en el hombre el fundamento subjetivo de su adopción y no más bien de la adopción de la máxima contraria. Pues si este fundamento no fuera por último él mismo una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad se podría reducir enteramente a una determinación por causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Cuando decimos, pues, el hombre es por naturaleza bueno o él es por naturaleza malo, esto significa únicamente que el contiene un primer fundamento (para nosotros inescrutable) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley). Y eso, de manera universal, como hombre, y por tanto de manera tal que por medio de él expresa el carácter de su especie. (RGV, AA 06: 21)

Eso *inescrutable* a lo que se refiere Kant aquí coincide con lo *incomprensible* que era tematizado en la GMS como límite de la filosofía práctica. Tanto en un caso como en el otro se refiere Kant al fundamento último que hace que nos determinemos por respeto a la ley moral o que no nos determinemos por respeto a esa ley; es decir: a aquello que hace que tomemos o no un interés en la ley moral. Lo interesante del escrito sobre la religión, en ese sentido, respecto de la GMS, es que en él Kant avanza un paso más y afirma que ante la disyuntiva, cuyo fundamento de determinación se encuentra en el límite de la filosofía práctica, el hombre se decide por hacer a un lado el respeto por la ley moral y privilegiar en sus máximas la satisfacción de las inclinaciones. De este modo añade una peculiar determinación al conocimiento situado en el límite de la filosofía práctica. Pero veámoslo mejor en la próxima sección.

3. El mal radical

A la luz de lo dicho sobre el fundamento de la adopción de las máximas buenas o malas —señala Kant a manera de observación en el escrito sobre la religión— queda claro que no hay más posibilidades que la de considerar al hombre o bien bueno o bien malo por naturaleza. Una tercera posición «latitudinaria» (RGV, AA, 06: 22), que sostuviera que el hombre no es ni una cosa ni la otra, o que es un poco de ambas, no puede tener lugar, pues, o bien se adopta la máxima del respeto a la ley moral, por la cual la voluntad se da a sí misma máximas que puedan ser leyes universales, posponiendo en ello todo móvil del amor propio; o bien se adopta la máxima de la inversión del

orden moral, y de seguir máximas en las que se privilegie el amor propio por sobre el respeto a la ley moral (RGV, AA 06: 22s.), sin que haya en ello lugar para un término medio.

Llegados a este punto se plantea por fin la pregunta de si el hombre tiene una disposición natural al bien o una propensión natural al mal. Esto es: la pregunta por aquello que —se podría decir con términos de la GMS— hace el hombre ante la disyuntiva de tomar un interés o no por la ley moral y de someterse a ella por puro respeto a su mandato. La respuesta de Kant a la pregunta planteada es que la experiencia ofrece sobrados ejemplos que sirven para concluir que el hombre posee una natural propensión al mal:

Ahora bien, que en el hombre tenga que haber enraizada una corrupta propensión tal [al mal] es algo de lo cual podemos ahorrarnos la prueba formal, ante la cantidad de ejemplos estridentes que la experiencia pone delante de nuestros ojos en las acciones de los hombres. (RGV, AA 06: 33)

No se trata aquí de analizar si este tipo de argumentación que propone Kant, a saber, recurrir a ejemplos para decidir si en el hombre hay una propensión natural al mal, es adecuado o no. Puestos a discernir habría que decir que realmente parece que no sea posible obtener la conclusión que Kant pretende lograr aludiendo a ejemplos. En efecto, la posibilidad de servirse de ejemplos para obtener conclusiones en el ámbito de la moral había sido rechazada ya enfáticamente en la GMS. Eso se debía a que los ejemplos tomados de la experiencia nunca permiten descubrir las máximas por las que fueron decididas las acciones, de manera que no se puede inferir nada en base a ellos sobre el carácter moral de una acción. En efecto, Kant afirma al respecto en la GMS:

En realidad, es completamente imposible descubrir por medio de la experiencia, con total certeza, un único caso en el que la máxima de una acción, por lo demás conforme al deber, haya descansado solamente en fundamentos morales y en la representación del deber. (GMS, AA 04: 407)

Y debido a ello, añade enseguida que, «no se le podría aconsejar algo peor a la moralidad que tomarla prestada de ejemplos» (GMS, AA 04: 408).

Con todo, el problema se puede hacer aquí a un lado, pues lo que nos interesa específicamente es la concepción kantiana de la propensión al mal y el concepto del mal radical que Kant identifica con esa propensión.

En concordancia con lo dicho, en el escrito sobre la religión Kant sostiene que la propensión al mal consiste en la tendencia⁸ a la adopción de

⁸ Cf. Allison (1996: 174).

máximas malas, esto es, máximas en las que no se toma como motivo de la determinación de la voluntad el respeto a la ley moral, ni se siguen, por eso, máximas que puedan ser leyes. En vez de ello se toma como motivo el amor propio (la satisfacción de las inclinaciones). La propensión natural al mal en el hombre es, por tanto, un acto *libre* que consiste en la adopción de la máxima de invertir el orden moral y privilegiar el amor propio por sobre la ley moral en las máximas por las que son decididas las acciones. Este acto libre se encuentra presupuesto por toda acción *i. e.* por toda adopción de una máxima y por eso se puede decir de él que es natural e innato, aunque sea adquirido, y que se trata de una propensión que corrompe la voluntad de raíz. De ahí que se diga que el mal en el hombre es *radical*. Es radical porque se encuentra en la raíz de la voluntad⁹:

[E]n el hombre hay una propensión natural al mal. Y esta propensión misma, porque en última instancia tiene que ser buscada en un libre arbitrio, y por tanto tiene que poder ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, porque corrompe el fundamento de todas las máximas. (RGV, AA 06: 37)

Tal como había dicho Kant en primer término respecto del carácter inescrutable del fundamento de la adopción de un principio bueno o malo para el uso de la voluntad libre, afirma ahora que el fundamento por el cual, concretamente, el hombre decide adoptar un principio malo que corrompe la voluntad de raíz, es un acto libre, imputable al hombre, pero que por eso mismo (por tratarse de un acto libre) resulta inescrutable en su fundamento. La pregunta, pues, de por qué el hombre decide adoptar la máxima de privilegiar en sus acciones el amor propio por sobre la ley moral no puede ser respondida, si ha de permanecer como una pregunta cuya respuesta posible tiene que ser atribuida a un acto libre de la voluntad del hombre. Veamos a continuación, en la conclusión, en qué medida Kant da con ello una peculiar determinación del límite de toda filosofía práctica establecido como tal en la GMS.

⁹ El mal es radical porque es un mal de raíz y no porque se trate de un mal de una profundidad máxima o especial de algún tipo. El mal extremo, sería, para Kant, el caso de lo diabólico, que Kant identifica con la adopción de la máxima que no sólo invierte el orden moral, privilegiando el amor propio por sobre la ley moral, sino que consiste directamente en la regla de actuar siempre contra la ley moral (RGV 6:35). Sobre esto véase Allison (1996) y Bernstein (2002: 11ss.)

Conclusión

Como hemos visto, en la GMS Kant situaba el límite de la filosofía práctica en la pregunta por aquello que hacía que se tomara un interés en la ley moral. Por qué el hombre toma un interés en la ley moral (o, por caso, por qué no lo toma) y se somete (o no lo hace) a ella, es algo inconcebible para la razón, pues debe ser atribuido a un acto libre del hombre. El escrito sobre la religión parece añadir así una determinación peculiar positiva al conocimiento de este límite, en la medida en que se afirma allí que es lo que el hombre, por ese acto libre e inescrutable, decide, de hecho: invertir el orden moral y privilegiar en sus máximas el amor propio y no la ley moral.

Si se compara aquello que Kant había determinado como límite extremo de la filosofía práctica en la GMS con lo que dice sobre el mal radical en el escrito sobre la religión se podría decir ahora que el mal radical es la peculiar determinación positiva del límite extremo de la filosofía práctica y que si bien la filosofía práctica puede explicar en qué consiste el bien (una buena voluntad) y en qué consiste el mal (hacerse la máxima de invertir el orden moral en la adopción de las máximas), ella no puede explicar el origen último del mal en el hombre. El escrito de la religión completa así, por medio de una determinación peculiar de carácter positivo, el estudio de los límites de la razón humana al que se refiere Kant en la GMS cuando se refiere al límite extremo de la filosofía práctica.

Bibliografía

- Allison, H., (1996) «Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian Analysis», en *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R., (2002) *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press.
- Timmermann, J., (2007) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez Lobeiras, M. J., (2011) «El ser humano como individuo y la humanidad como 'condición humana' y como 'género humano' en el pensamiento de Kant» en *Agora. Papeles de filosofía* 30 (1), pp. 65-85.
- Vossenkuhl, W., (1989) «Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie», en Höffe, O. (ed), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

EL SUJETO RACIONAL RESPONSABLE COMO FUNDAMENTO DE UN HUMANISMO TRASCENDENTAL

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Según una idea popular en los debates filosóficos del siglo veinte, si la filosofía moderna, desde Descartes, se entendió como una «filosofía de la subjetividad» que pone en marcha un proyecto fundacional, esencialmente racionalista, totalizante y *sub specie aeternitatis*, la filosofía contemporánea se caracteriza por la crisis del proyecto fundacional y del llamado «paradigma del sujeto». La tradición analítica, mayoritariamente anglosajona, declaró desde fines del siglo diecinueve el carácter no interesante de la vuelta al sujeto y desde la tercera década del siglo veinte el fracaso de las empresas fundacionales, siendo la verdadera pionera del llamado «giro lingüístico». Por su lado, la filosofía continental europea, mayoritariamente alemana y francesa —de raíces fenomenológicas, existencialistas, neo-marxistas, estructuralistas, hermenéuticas y deconstruccionistas— desde fines de los años veinte del siglo pasado se auto-comprende como una crítica al «logocentrismo», proclamando el «descentramiento del sujeto» y su despliegue en el espacio terrenal de la historia, la corporeidad, la intersubjetividad y la temporalidad, haciendo suyo el mencionado giro lingüístico. Este desplazamiento de los paradigmas modernos ha obligado a replantear a su vez los conceptos de humanismo y de humanidad.

Por cierto, en las dos últimas décadas del siglo veinte, ha comenzado a ponerse en cuestión la idea canónica según la cual la filosofía contemporánea

se caracteriza (o debe hacerlo) por una simple contraposición con la filosofía moderna¹. Empero, si la idea de la «racionalidad» no parece en este contexto del todo desprestigiada, no parecen correr la misma suerte en los debates contemporáneos las llamadas «filosofías de la subjetividad» que vinculan la noción de racionalidad con aquella de una humanidad responsable, por lo que continúan extendiéndose sobre ellas toda suerte de sospechas.

En efecto, desde que Heidegger escribe su *Carta sobre el humanismo* a Jean Beaufret en 1947, la idea de humanismo o humanidad en la filosofía continental contemporánea se exilia crecientemente del concepto de sujeto. Pero ya este problema está implícito en el progresivo distanciamiento de Heidegger y Husserl² desde la década del veinte del siglo pasado³, que se hace público en 1929 con la obra de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. La elisión del sujeto se perpetúa en importantes pensadores de la tradición continental post-heideggeriana porque, como sostiene Jacques Taminiaux, «por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger» (2002: 7)⁴, y se radicaliza ulteriormente con la llamada postmodernidad⁵. En todos ellos el pensamiento de Husserl aparece como el epítome de las filosofías del sujeto que hay que desterrar. Si algunos de estos críticos rescatan elementos —como los genéticos y generativos— de la fenomenología, depurándola de lo que entienden por trascendental, lo hacen proclamándose

¹ Cf. el debate entre Lyotard, J. F. (1979) y (1987) y Habermas, J. (1985).

² Citamos aquí de los volúmenes de la Husserliana, con la sigla *Hua* señalando con números romanos el volumen, y con arábigos las páginas. Su referencia bibliográfica completa, incluyendo las traducciones castellanas disponibles, se encuentra en la bibliografía. La localización de la cita en la traducción castellana se indica tras una barra lateral y la abreviatura correspondiente: *Ideas I* para *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*; *Ideas II* para *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; *LCT* para *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; *MC* para *Meditaciones cartesianas*; *PPF* para *Problemas fundamentales de la fenomenología*; *Lógica* para *Lógica formal y lógica trascendental*; *FP* para *Filosofía primera (1923-24)*; *AEB* para el *Artículo de la Encyclopaedia Britannica*; *OG* para *El origen de la geometría*. Los *Manuscritos* se citan como *Ms*. Modificaremos las traducciones publicadas de los volúmenes de la Husserliana o de partes de ella sin previo aviso, cuando lo consideremos necesario.

³ A título de ejemplo, cf. cursos de Heidegger, como la primera parte de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, (Heidegger, 1979); o su correspondencia, como la editada por Ludz (2000, especialmente 20, 46 y 55).

⁴ Es el caso de H. Arendt, H. G. Gadamer, H. Jonas, E. Levinas y el mismo Merleau-Ponty, cf. *ibid.*

⁵ Estos críticos de Husserl son los llamados «hijos de Heidegger» (expresión tomada de Wolin, 2003) como Gadamer, pasando por los mismos Merleau-Ponty, Ricoeur y Levinas, hasta los intérpretes deconstructivistas, analíticos y crítico-sociales.

herejes de Husserl. Piensan que pueden separarlos del contexto metodológico y programático de *Ideas I* (Taminiaux, 1985: 117-118).

Sin embargo, Husserl observó algo que se les escapa a estas tradiciones postmoderna y analítica: y es que la subjetividad ya se había visto exilada por la ciencia moderna.

En este trabajo me propongo mostrar que el concepto de humanismo y humanidad se enriquece articulado a una noción renovada de sujeto trascendental, racional y responsable, tal como se articula en la fenomenología trascendental de Husserl. De allí extraigo el título de «humanidad trascendental». Primero me referiré al fenómeno múltiple de la «elisión del sujeto», en la modernidad cientista y en la postmodernidad hermenéutica y deconstruccionista, para luego mostrar cómo el «descentramiento» es también una estructura esencial al nuevo sentido de subjetividad trascendental husserliana. Finalmente propongo en seis tiempos este último concepto complejo y multiestratificado de sujeto racional y últimamente autorresponsable como fundamento teórico-práctico de un humanismo trascendental.

1. El humanismo ante los retos fisicalistas y deconstruccionistas

Desde Galileo Galilei (1564-1642) y Robert Boyle (1627-1691), la ciencia moderna naciente lleva a cabo una matematización de la naturaleza que parte de la distinción radical entre las llamadas cualidades primarias —objetivas, racionales y cuantitativas adheridas a los cuerpos físicos y mensurables en términos matemáticos⁶— y las cualidades secundarias, «subjetivas» y meramente relativas a la efímera sensibilidad humana. El *status*, o mejor, el *locus* de estas últimas es pues mental, residen en el sujeto pensante y percipiente. Esta idea recibe una sanción divina cuando en el § 6 de *Il Saggiatore* Galileo afirma que: «La filosofía está escrita en ese [...] libro continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos deambulamos vanamente en un oscuro laberinto» (Citado por Solís, Galileo Galilei, *Prólogo*, 1976: 29). Este lenguaje es obra de un *hò ánthropos aritmetítzei*, según la

⁶ «Estimo que, eliminados los oídos, lenguas y narices, siguen existiendo las figuras, números y movimientos, pero no los olores, sabores y sonidos que fuera del animal viviente no considero que sean otra cosa que nombres» (Citado por Solís en Galileo Galilei, *Prólogo*, 1976: 24).

expresión del matemático Gauß un par de siglos después⁷. Para Husserl dicha matematización parte de evidencias intuitivas concretas, como las del arte de la agrimensura, y mediante una abstracción idealizante conduce a un mundo geométrico exacto, absolutamente perfecto. En añadidura, este mundo se formaliza, aritmetiza o algebraiza técnica y simbólicamente, dando lugar por un lado a la geometría analítica con Descartes y Leibniz, y por el otro, a la tecnificación de la naturaleza. El modelo físico-matemático resultante de dichas abstracciones no sólo se convierte para Galileo y sus sucesores en el único canal de acceso al mundo objetivo en sentido verdadero. Ese mismo mundo es concebido como matemático, caracterizado como *res extensa* y determinado por las cualidades primarias, cuyas propiedades calculables también se extienden deductivamente a las cualidades secundarias o subjetivas. Finalmente, la idealización formalizante de la naturaleza como *res extensa* conduce a que se oscurezca y olvide el origen y la procedencia de dichos procesos abstractivos en las evidencias intuitivas de los sujetos en el mundo vital subjetivo-relativo. En esto consiste lo que Husserl denomina la substrucción (*Substruktion*) del mundo circundante vivido —al que se considera mera apariencia— por el mundo matemática y técnicamente construido, «verdadero» mundo «en sí».

Este modelo fiscalista invade pronto todo el campo de las ciencias naturales; pero también se extiende a la filosofía moderna, y poco después a las nacientes ciencias del espíritu, humanas o sociales, replicando el dualismo de *res extensa-res cogitans* que la división entre cualidades primarias y secundarias había sancionado. Aunque Descartes reconoce en la vida de la *res cogitans* las condiciones de posibilidad del conocimiento matemático del mundo y en la vida egológica a la intencionalidad, en él prima el modelo fiscalista (*Hua VI: §§19-20 passim*) porque aborda la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que proceden del ámbito de la extensión matemática, y porque introduce un modelo deductivo para reconstruir el orden del universo extenso a partir de los atributos de la sustancia pensante.

La orientación objetivista del cartesianismo se propaga a través del racionalismo moderno. Todos sus representantes *de facto* caen en la paradoja de extraer del ámbito que quieren fundar, el objetivo, los elementos que les permiten describir el ámbito fundante, el subjetivo. Y si bien los empiristas ingleses sí dan cuenta de la orientación subjetivista que también tiene su origen en Descartes, por cuanto toman conciencia de que las actividades racionales

⁷ Cf. Smid, R. N., *Introducción del editor* (Husserl, 1993: xxxiv-xxxv).

de conocimiento que ponen en marcha los matemáticos, físicos y filósofos con sus teorías no son sino formaciones psicológicas del espíritu, y como tales las portadoras del último sentido del mundo, caen en la inconsecuencia del escepticismo al disolver las evidencias de las ciencias objetivas en el ámbito supuestamente aparente de las actividades subjetivo-relativas del espíritu. Kant mismo se ve retado por los excesos de empiristas y racionalistas, e intenta conciliar el descubrimiento humeano del carácter enigmático de las verdades puramente racionales (científicas y metafísicas) por ser relativas a la subjetividad, con las exigencias del objetivismo fisicalista newtoniano. Empero, simultáneamente, Kant reintroduce de un modo *sui generis* el motivo escéptico humeano reduciendo el ámbito de nuestro saber científico al mundo de las apariencias o mundo fenoménico, dejando inalcanzable el ámbito nouménico de la realidad en sí. Asimismo, concibe las condiciones de posibilidad subjetivas trascendentales del conocimiento científico tomando prestadas nociones del mismo objetivismo científico y metafísico que estas condiciones están precisamente llamadas a explicar. Así, su subjetivismo trascendental se ve *de facto* viciado por el objetivismo fisicalista.

La propia psicología que nace con el empirismo inglés y los estudios de Locke, Berkeley y Hume, aborda la mente humana como un objeto paralelo al cuerpo, y con criterios de validez para los estados interiores o facultades mentales también extraídos del fisicalismo objetivista (*ibíd.*, § 22). La psicología naciente ni siquiera sospecha de los problemas racionales que involucran a una subjetividad operante detrás de toda teoría racional, sólo tímidamente rozados en las incipientes críticas a la razón.

Así, el progreso en la ciencia moderna y contemporánea parece exigir como su *conditio sine qua non* —en la producción final de su trabajo— la eliminación de toda referencia a las actividades y capacidades humanas y a los elementos contextuales (horizónticos, espacio-temporales, históricos, valorativos, prácticos, culturales u otros, en suma: humano-vitales) involucrados en la producción de sus datos descontextualizados; esto es, el progreso de la ciencia exige la elisión del sujeto (Dreyfus, 1986: 3-22). En el siglo diecinueve las *ciencias humanas* se desarrollan intentando seguir el paso de las ciencias naturales y su paradigma objetivista, técnico y naturalista.

Hay pues varios mitos derivados del modelo paradigmático de las ciencias modernas. Se confunden, en las ciencias modernas, sus hipótesis metodológicas fructíferas, con su pretensión epistemológica de describir la verdad (o falsedad) últimas de los entes naturales, y con la pretensión ontológica de que su descripción versa sobre el único ser que debe ser admitido con rango

de tal, el ser natural, aunque a éste lo determinan operando abstracciones y formalizaciones. No diferencian, pues, estos tres niveles esencialmente distintos: el metodológico, el epistemológico y el ontológico. Las ciencias modernas también reducen lo científico al paradigma de la ciencia empírico-deductiva moderna, y lo racional a los criterios de la psicología naturalista. El mito más generalizado empero es que el progreso de la ciencia moderna se ha dado gracias a una supresión efectiva del ámbito de la subjetividad y de su historicidad mundano-vital primordial.

La puesta entre paréntesis del sujeto desde los inicios de la filosofía analítica, en sus etapas logicista, neopositivista y finalmente del lenguaje ordinario, así como las argumentaciones que predominan inicialmente en los trabajos filosóficos en torno a la lógica de la investigación científica como los de Karl Popper⁸, se guían por el mismo gesto general de poner entre paréntesis toda referencia al sujeto, así como todo contexto histórico y mundano-vital. La crítica al psicologismo y a los lenguajes privados en el segundo Wittgenstein y la insistencia en la primacía del lenguaje, nos ponen frente a engranajes comunicativos que pretenden reemplazar al sujeto moderno en su carácter autárquico y en su estatuto último, al mismo tiempo que nos prohíben hablar de sentidos pre-lingüísticos, cuyo origen es mucho más claramente subjetivo-relativo.

En cuanto a la filosofía continental europea, mucho antes incluso de que ella se aleje del paradigma de la conciencia y proclame la crisis de la subjetividad, ésta ya ha sido malinterpretada. Su exilio sobreviene a la exigencia de su descentralización o descentramiento a través de distintas estrategias de perfil estructural —entre las que se privilegian las textual-lingüísticas— en versiones *sui generis* del llamado giro lingüístico. En algunos de sus representantes, el lenguaje, como sistema de significados posibles, se considera una condición previa a cualquier prestación subjetiva dadora de sentido, pues se piensa que sólo el lenguaje es portador de sentido. Algunos añaden que incluso el texto escrito precede a todo sistema de sentido y a toda experiencia humana. Los post-estructuralistas o deconstruccionistas llevan su guerra sin cuartel no sólo contra el sujeto sino contra todo discurso racional y todo criterio de validez. Llegan incluso a deconstruir la demarcación misma entre sentido y sinsentido y desembocan en una fragmentación del mundo de la vida y de las racionalidades. Esta insistencia en la precedencia del lenguaje respecto de toda posibilidad de comprensión y auto-comprensión humana se asemeja en cierto modo al gesto de la supuesta autonomía y objetividad del mundo matematizado,

⁸ Cf. su conferencia *Epistemología sin sujeto cognoscente* (Popper, 1986: 333-373).

more geometrico, de los modernos respecto del mundo de la vida, subjetivo-relativo. Al señalar que los sistemas lingüísticos preceden a las experiencias humanas, también olvidan su génesis en una serie de procesos que llevan a cabo sujetos vivientes y encarnados (*Hua VI*: 48 ss.).

Incluso los miembros de la Escuela de Frankfurt —que en cierto sentido parecen alejarse y combatir el modelo objetivista matematizado y su razón instrumental a favor del mundo de la vida, como escenario de nuestra comunicación en un intercambio sin coerción entre iguales que someten sus pretensiones a la consideración de los demás— también rechazan el motivo subjetivista y el llamado paradigma de la conciencia.

En suma, parece haber un consenso generalizado en la cultura filosófica y científica contemporánea respecto de la irrelevancia de los motivos subjetivos, una indudable herencia —acaso olvidada— del paradigma moderno de cientificidad. No obstante, desde la segunda mitad del siglo veinte, sendos trabajos dentro y fuera de la filosofía permiten vislumbrar el replanteamiento del papel y alcances de las prácticas subjetivas racionales, históricamente contextualizadas, en la determinación del sentido y la validez. Se comienza a reconocer que las mismas ciencias naturales, y la tecnología basada en ellas, tienen una irreductible dimensión histórica (Krüger, 1990: 99-126), y que la explicación de su «progreso» debe tomar en cuenta tanto a la psicología cuanto a la sociología (Popper, 1977a: 149-158 y 1977b; Kuhn, 1975: 81-114) conjuntamente con los sistemas de valores, ideologías, elecciones personales e instituciones que favorecen la investigación científica.

2. Humanidad trascendental: entre la identidad y el descentramiento

Los filósofos continentales post-heideggerianos insisten en el carácter descentrado y excedente de la subjetividad, en oposición a la concepción moderna. Aquí quiero mostrar cómo este carácter se halla finamente articulado en la obra de Husserl (Walton, 2009: 46-62), habiéndolos anticipado en esto.

Es conocido que la fenomenología trascendental de Husserl toma su punto de partida metodológico en una egología. Pero a lo largo del desarrollo de su obra, él abordó la experiencia trascendental sucesivamente desde dos estrategias distintas: primero una estática, y luego una genética. Si la primera toma como hilo conductor las objetividades o sentidos constituidos para interrogar retrospectivamente las experiencias constitutivas centralizadas en torno al yo como polo de irradiación activo y centro de afección pasivo, la

segunda, genética, toma como hilo conductor las experiencias trascendentales mismas (esto es, constitutivas de sentido) en su situación temporal, para examinar retrospectivamente el cómo de su génesis. Se observa, así, que ellas se constituyen en un proceso individualizado e histórico por el que los actos pasados se sedimentan y conservan en la vida del sujeto como habitualidades o capacidades adquiridas. La aproximación genética implica pues un sistema de remisiones hacia estratos profundos de la experiencia que continuamente se auto-trasciende. Aún en esta aproximación estática a lo egológico estamos lejos de un supuesto reino solipsista de la autonomía que excluye toda diferencia, pues los análisis dan cuenta de la irrupción del tiempo, que instala la excedencia y el continuo descentramiento en el seno de la mismidad (*Hua III/I*: 93-94/*Ideas I*: 175). Ésta es la «*primera ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo» (Walton 2009: 47). Pero la fenomenología genética descubre dimensiones nuevas y más ricas de esta temporalidad. La unidad mínima actual de experiencia en la vida del sujeto es un *continuum* de duración temporal constituido por la impresión originaria, la *protención* y la retención o recuerdo primario (*Hua III/I /Ideas I*: §§81-82; *Hua X/LCT*: §§30, 31, 32 *passim*). Las protenciones no sólo pre-delinean la experiencia por venir sino que reflejan a las retenciones, dependiendo de y siendo motivadas por ellas.

Nuevas dimensiones de excedencia y descentramiento en el seno de la fenomenología egológica, estática y genética, se dan al descubrir las experiencias empáticas y aperceptivas que manifiestan al otro y a la intersubjetividad. Se trata en efecto de una *segunda ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo (Walton, 2009: 47), pues cuando experimentamos las experiencias que el otro tiene del mundo y de mí mismo, éste hace irrupción en lo más íntimo de nuestra mismidad. Los otros no son sólo los sujetos presentes en nuestro horizonte simultáneo sino también los ausentes en horizontes de pasado o futuro. Se revelan así las tradiciones, como estilos, habitualidades y capacidades adquiridas en experiencias sociales pasadas. Este análisis a su vez remite a «habitualidades originarias o instintivas» (*Hua I /MC* §§43-58 *passim*) en una intersubjetividad primigenia o instintiva (Lerner, 2008).

Los descubrimientos husserlianos de esta otredad en el seno de la mismidad del sujeto con los análisis del tiempo y la *intersubjetividad* coinciden con la decisión de Husserl entre 1910/1911 de optar por un *ego* centralizado cuando analiza las posibilidades abiertas por el estudio de dos tipos de vivencias intuitivas no originarias (*Vergegenwärtigungen*) que acusan modalidades de descentramiento: la memoria que nos abre a un yo ausente (pasado), pero que pertenece a nuestra misma corriente de conciencia, y la empatía, que nos abre

a un yo presente, pero excedente, por cuanto él no pertenece a nuestra misma corriente de conciencia (*Hua XIII*: 219). La conciencia se ve acechada así por una doble división interna o ausencia que amenaza su identidad: la distancia entre el *ego* pasado y presente y la *diferencia* entre mi conciencia y la del otro. El *ego* idéntico es su respuesta a la necesidad de una unidad de la corriente temporal (individual) de experiencias presentes y pasadas (*ibíd.*: 296 ss.), y su respuesta a la necesidad de delimitar la conciencia (individual) propia en relación a la conciencia del otro, a través de la mediación del cuerpo viviente (*ibíd.*: §36 ss.; 183 ss.). El reconocimiento de dos tipos de alteridad (dentro de la conciencia individual y entre varias conciencias), y la experiencia de estas alteridades mediante las rememoraciones y empatías, preceden su decisión de afirmar un *ego* puro, centralizado e idéntico. Así, para Husserl, lejos de cualquier síntoma de la metafísica de la presencia, una diferencia originaria parece preceder la supuesta auto-identidad del yo puro (*mein reines Ich*).

La fenomenología egológica termina con la apertura a la objetividad y la mundaneidad (Walton, 2009: 48), con nuevas excedencias y descentramientos. En la fenomenología estática el mundo aparece primero como el horizonte universal externo de todos los horizontes, en cuyo contexto los objetos que aparecen sirven de hilo conductor hacia las vivencias que constituyen su sentido. La fenomenología genética describe, en cambio, cómo se sedimentan las cambiantes determinaciones que pertenecen al horizonte interno de los objetos, dando lugar a un horizonte familiar de conocimientos adquiridos, a la vez que causando que siempre una percepción ulterior difiera de la anterior. Empero, el conocimiento de un objeto nunca es individual sino que se extiende a otros objetos semejantes en un tipo empírico. Y del lado del sujeto, los sistemas de intenciones se sedimentan en habitualidades que configuran temporalmente un mundo para un sujeto (*ibíd.*). Con el tema de las habitualidades instintivas, la fenomenología genética conduce a la superación de la egología y al horizonte de la generatividad.

La llamada generatividad introduce sentidos más radicales de excedencia y descentramiento, por cuanto ella revela la adopción —en la propia subjetividad— de sentidos que ella no ha constituido, transmitidos sincrónicamente por los otros, corporalmente presentes o ausentes, o transmitidos diacrónicamente por aquellos cuya vida coincide parcialmente con la nuestra (mayores y predecesores, o menores y sucesores). Esta constatación conduce a afirmar al otro *yo* (experimentado mundanamente) como un *yo* trascendental, constitutivo de sentidos (Fink, citado por Walton, 2009: 49). El hilo conductor para desvelar la comunidad de yoes trascendentales comienza con el yo como fenómeno de

mundo y termina con la intersubjetividad trascendental en sus tres niveles de protohistoria, historicidad primaria, e historicidad secundaria o racional.

La protogeneratividad o protohistoria concierne a la sucesión periódica de las generaciones y su alternancia con el nacimiento y la muerte, cuyos horizontes rodean a cada yo. Se trata de las condiciones previas del advenimiento de la historia, siendo su punto de partida el hogar, sede de la vida originaria generativa con su mundo circundante correlativo donde todos representan roles como padres, madres, hijos, hermanos, esposos, etc. (*Hua XXXIX*: 329; *HuaDok II/2*: 273ss). Estos análisis se complementan con otros más profundos que iluminan la vida pre-yoica del sujeto y el fluir originario y pasivo del pre-tiempo intersubjetivo que lo sustenta (*Ms. K III 3*, 50^a y *Hua XV*: 178 y 138n, citados por Walton, 2009: 51); así como los del mundo familiar, u horizonte terrestre (suelo) que abraza y sustenta toda corporalidad y actividad humanas, con su única protohistoria para todos los pueblos e historias relativas del planeta (*Hua XV*: 206).

La historicidad primaria o simple historia efectiva tiene como principio trascendental la generatividad (Walton, 2009: 51-54). Se despliega como un acontecer intersubjetivo activo, y mediato, que coloca *metas* que sobreviven a la caducidad de las generaciones (dando lugar a habitualidades sociales y a la tradición), y que reciben informes del pasado. Esto da lugar a la conciencia histórica y a la co-validación activa de sentidos a través de las generaciones. Su *a priori* concreto es el proceso de «institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido» (*Hua VI*: 380 y *OG*: 48). Asimismo, se caracteriza por una intencionalidad y tiempo intersubjetivos de orden superior que constituye el tiempo histórico (*Hua XXIX*: 364 *passim*). Se trata del tiempo comunitario dado de modo distinto a cada sujeto como unidad de duración perdurable según la coexistencia y la sucesión. Respecto del futuro, la praxis efectiva puede adoptar una tradición, co-instituyendo y co-efectuando sus sentidos y valideces, o dejar de reactivarlas haciendo fracasar sus metas. Respecto del pasado, una conciencia de horizonte en tanto pasado intersubjetivo sedimentado acompaña la experiencia del presente histórico (Walton, 2009: 53-54). Esto permite la indagación histórica. Por último, se caracteriza por la formación de mundos de la cultura, con conductas y objetos culturales (corpóreo-espirituales), frutos de voluntades comunitarias de subjetividades de orden superior (*Hua XXXIX*: 347).

Por último, la historicidad secundaria o historia racional es aquella que instituye nuevas configuraciones culturales, según la idea de infinitud, es decir, las nociones ideales de orden superior, objetividades o verdades en sí

—como polos que yacen en el infinito— y que son objeto de la ciencia y la filosofía. La meta de esta historicidad es la racionalidad plena, cuya dimensión práctica es la de la absoluta autorresponsabilidad (Walton, 2009: 54-56 y *Hua VI*: 325; XV: 438 *passim*).

De este modo estratificado, sistémico, pero en abierta infinitud, se articulan todos los estratos de una humanidad trascendental, desde el nivel egológico hasta la dimensión *generativa*. Los análisis intencionales revelan a todo nivel de nuestra humanidad —desde los estratos más primitivos de la experiencia hasta los más desarrollados de la socialidad y la historia racional— que la experiencia trascendental subjetiva es irreductible a una pura presencia a sí como identidad de una inmanencia autárquica, y que más bien se halla en el continuo vaivén de centralización y descentramiento, de apropiación y pérdida, de reconocimiento y olvido, de identidad y diferencia, de lo mismo y lo otro. Aún en el terreno de la vida activa del *cogito* y de la intencionalidad objetivante se despliega la experiencia bajo el modo temporal fluyente de daciones no solo *actuales* (explícitas) sino *potenciales* (implícitas) en el sentido de un permanente mentar más allá de sí mismo (*Übersich-hinaus-meinen*) o un plus de la mención (*Mehrmeinung*), esto es, rodeada de horizontes temporales noéticos y horizontes mundanos noemáticos que tienen el rasgo de la abierta infinitud y del juego sintético de la presencia y la ausencia. Y no solo la experiencia trascendental tiene esta particularidad, sino también los análisis intencionales mismos que efectúa el fenomenólogo.

3. El sujeto responsable como fundamento teórico-práctico del concepto de humanidad

3.1 El fundacionalismo y la última autorresponsabilidad del sujeto

Otro aspecto asociado a la crisis de la subjetividad en la filosofía continental contemporánea es el del fundacionalismo racionalista, considerado una herencia moderna. Pues bien, el concepto de humanidad que propone Husserl se funda en un proyecto racionalista *radicalmente fundacional*, asociado a la idea de una *prima philosophia* que, como fenomenología trascendental, pretende fundarse en *evidencias* últimas y absolutas. Husserl sin embargo se defiende de los que lo acusan de racionalista ilustrado, imbuido de un cientificismo utópico, pues considera a este último una «aberración y enajenación del racionalismo» al haber sucumbido bajo el «naturalismo» y el objetivismo (*Hua VI*: Anexo III). Mas si para Husserl la filosofía ha de ser una ciencia

rigurosa, no es porque siga el paradigma de alguna ciencia formal o exacta, sino porque pretende asegurarse un «conocimiento o esfera de conocimiento primero en sí», «absolutamente justificado» (*Hua XXXV*: 315), que pueda servir de fundamento al «conocimiento universal» de lo que es, o al universo entero de lo cognoscible. Los conocimientos que pueden servir como los «primeros en sí» son aquellos en los que «el objeto sea captado él mismo plena y totalmente», a saber, en los que «la mención judicativa» esté «absolutamente plenificada hasta la saciedad», cosa que «sólo sería pensable en la forma de un ver reflexivo» capaz de «justificarse ante sí mismo» (*ibíd.*: 317) como en las «percepciones fenomenológicas». Ahora bien, como al carácter «pasajero» —individual y fáctico— de nuestras experiencias le corresponde una «posibilidad» o un «tipo ideal», entonces: «...una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, [...] ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio guía de la evidencia adecuada» (*ibíd.*: 329).

Pero basta que los últimos fundamentos *evidentes* de la filosofía primera respondan al criterio de *apodicticidad* (Melle, 1996: 623-624)⁹ —no necesariamente al de adecuación— que Husserl presenta, en sus conferencias de 1922/23, como un nuevo principio «ético-cognoscitivo» (*Hua VI*: 16 y 274-275/*Crisis*: 61 y 307). En efecto, asocia la noción de apodicticidad al principio moral supremo de la responsabilidad. Esto reaparece en sus conferencias de 1917 sobre *El ideal de la humanidad de Fichte* (*Hua XXV*: 267-292) y en sus frecuentes referencias durante ese período a la «forma filosófica de la vida» de Platón y al «giro subjetivo» cartesiano, que —aun si en su opinión carece del «lado específicamente ético del *ethos* filosófico»— puede ser calificado como «ético-cognoscitivo» (*Hua XXXV*: 314 *passim*). Por ende, a la base de los textos de este período en adelante el concepto de humanidad en Husserl se funda en una filosofía fenomenológica últimamente fundada *entendida como* autoresponsabilidad radical desde una *razón unitaria* todo-abarcadora, y no escindida en un lado ético y otro cognitivo.

Aunque hay un interés creciente por los textos éticos de Husserl (*Hua XXVIII*; Husserl (1988b); *Hua XXXVII*), e incluso un reconocimiento de un cierto *pathos* ético en su fenomenología más epistemológicamente orientada¹⁰,

⁹ Melle sostiene que esta disociación se da por primera vez en las lecciones de 1922/23 (*Ms.*, F I 29, 34b), pero ya se encuentra anunciada en sus *Lecciones de 1910/11* sobre los *Grundprobleme der Phänomenologie*, (*Hua XIII*: 158 *passim* / *PPF*: 93).

¹⁰ «La idea de fundamento que está operando en la filosofía de Husserl [...] se comprende primariamente a partir del *pathos de la fenomenología*. [...] Este *pathos* no es otro que la tor-

ésta sigue siendo en gran parte malinterpretada por sus contemporáneos y sucesores¹¹. A nuestro entender, el ideal racional ilustrado que rescata la filosofía primera husserliana funda un concepto *sui generis* de humanidad trascendental, cuya piedra angular apodíctica es la autorresponsabilidad racional del sujeto encarnado e histórico.

3.2 La filosofía como ciencia rigurosa y el sujeto autorresponsable como fundamento último

La identificación husserliana entre la *filosofía primera* y la *teoría total de la razón* llamada a renovar nuestros esquemas científicos conceptuales (*Hua VIII*: 26; *Hua VII*: 6-7/ *FP*: 18) se inspira inicialmente en Descartes y el racionalismo moderno. En efecto, afirma que la «filosofía, como una idea, significa ciencia universal, y rigurosa en un sentido radical (...) <una> ciencia levantada sobre un fundamento último» (*Hua V* 139/*Ideas I*: 466). En tanto *teoría universal de la ciencia*, se supone que la filosofía provee *unidad* y fundamentos últimos a todas las ciencias y disciplinas concebibles¹², así como auto-justificaciones reflexivas e intelectivas: «En suma, [...] los problemas teleológicos metafísicos, los éticos, los de la filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicativa», yacen dentro de sus límites, «y todos [...] como problemas de la espiritualidad trascendental» (*Hua IX*: 299/*AEB* 80). Sostiene que esto es algo que ninguna ciencia positiva que permanece en la ingenuidad es capaz de hacer.

Pero Husserl también se inspira en fuentes antiguas. Dice: «Con esta concepción restauro la más primitiva idea de la filosofía, que, desde su primera formulación firme por Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas» (*Hua V*: 138/*Ideas I*: 465). Descartes, opina Husserl, recupera

menta universal de la *pasión del pensar*, [...] En este *pathos* las experiencias fundamentales, de las que está tan orgullosa la filosofía irracionalista, no están en absoluto ausentes (Fink, 1996: 162-163). Guillermo Hoyos Vásquez caracteriza la dimensión trascendental de la intencionalidad husserliana como «teleología y responsabilidad», luego de la Primera Guerra Mundial hasta la *Crisis*, destacando su motivo ético (Hoyos Vásquez, 1975 y Husserl, 2002, *Introducción*, xi). Habermas, respecto del texto *Meditación sobre la idea de una vida individual y comunal en absoluta autorresponsabilidad* (Husserl, 1959), sostiene que «Husserl deriva de la situación de que la vida intencional está universalmente relacionada con la verdad la exigencia asombrosa de una absoluta autorresponsabilidad de una humanidad socializada» (Habermas, 1984, citado en Hoyos, *Introducción*, xxiii-xxiv, *cit.*).

¹¹ «En este sentido (Husserl) es hijo inconfundible de la Ilustración y del Idealismo alemán» (Hoyos, *ibid.*, xxv).

¹² Precisamente debido a su origen común, las ciencias «deben presentarse como ramas de una única filosofía», una «filosofía primera» (*Hua VIII*: 4).

parcialmente esta idea con su componente ético añadiendo el elemento de una «radical auto-meditación» que descubre «la nueva tierra prometida» (*ibíd.*: 161; *ibíd.*: 489) de una ciencia que parte de la: «fundamentación última, o, lo que es igual, de la *autorresponsabilidad última*, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo» (*ibíd.*: 139; *ibíd.*: 466)¹³. En suma, para ser un filósofo auténtico se debe estar dispuesto una vez en la vida a *responder* con una decisión vital radical a una *vocación absoluta* de orientarse uno mismo hacia esta meta suprema de comprender y justificar el sentido y legitimidad de cada acto de conocimiento, de cada opción y de cada decisión que se pueda tomar (*Hua VIII*: 11-12, *passim*; *Hua XXVII*: 28). Los valores que la filosofía persigue son *incondicionalmente anhelados*, totalmente ajenos a las metas vitales ordinarias de riqueza, honor, poder, fama o notoriedad (*Hua XXVII*: 27; *Hua VIII*: 12); más bien consisten en «asumir el riesgo de comprometer la propia vida —el riesgo consistente en la búsqueda de la verdad y la ciencia en el radicalismo de una fundamentación última—» que sólo puede satisfacer «el puro amor por el conocimiento» (*Hua VIII*: 22).

Así, la filosofía como una ciencia rigurosa, universal «que parte de una fundamentación última» debe ser restaurada y radicalmente repensada (*Hua V*: 139/*Ideas I*: 466) motivando al *filósofo que comienza* a interrogar retrospectivamente las fértiles profundidades de la experiencia «presupuesta(s) en toda teorización (...) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser» (*ibíd.*), profundidades de la experiencia también últimamente *responsable* de la filosofía primera en tanto tal¹⁴. Por ello, dice Husserl, la idea de la filosofía solo es «realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito —pero que, así, es de hecho realizable—» (*Hua V*: 139/*Ideas I*: 466). En consecuencia, su «senda es [...] infinita» y debe en conformidad «renunciar al ideal de un sistema filosófico» (*Hua IX*: 301/*AEB*: 82), de modo tal que, «en todo, está en camino hacia una racionalidad más alta» que, descubriendo «siempre de nuevo su relatividad insuficiente», finalmente descubre «que ésta es una idea que se halla en el infinito y en el *factum* de estar necesariamente (sólo) en camino» (*Hua VI*: 274/*Crisis*: 306; *Hua VIII*: 196).

¹³ Cursivas Rizo-Patrón de Lerner.

¹⁴ «...una filosofía que con radical científicidad sabe lo que su sentido peculiar, el de estar fundada en una responsabilidad última de sí misma, requiere, y qué terreno, y qué método» (*ibíd.*: 148; *ibíd.*: 475). El «radicalismo auténtico» de la filosofía «significa autorresponsabilidad última originada en una última reflexión y aclaración de sí mismo» (*Hua VII*: 160; *FP*: 277).

3.3 La triple naturaleza de la razón y la responsabilidad

Podría atribuírsele a Husserl un concepto racional e intelectualista de humanidad no solo por la claridad y luminosidad que él exige de las adquisiciones cognoscitivas de la filosofía, sino también por su argumento de que el *conocimiento* —«en la actitud del juicio y sus formas lógicas»— es lo que en última instancia «*garantiza* la autenticidad del valor y la virtud de la meta alcanzada» (*Hua VIII*: 25). En consecuencia, aún si concediésemos que para Husserl el fundamento último de la filosofía es la «responsabilidad última», el conocimiento racional todavía detenta «una responsabilidad más alta, como responsabilidad cognoscitiva» (*ibíd.*). Empero, el *concepto husserliano de razón* que sustenta su idea de la filosofía no se limita al mero dominio cognoscitivo como productor de sentido (*ibíd.*: 23, 26). En efecto, su concepto de razón «no permite una diferenciación en “teórica,” “práctica,” “estética,” u otra» (*Hua XXVII*: 9)¹⁵. Sus diferentes esferas y especies, esencialmente *entrelazadas*, pertenecen a la «unidad de la razón» (*Hua VIII*: 5). Así, la idea apodíctica de la filosofía abarca toda suerte de producciones subjetivas autorresponsables que se esfuerzan por alcanzar la verdad absoluta (*ibíd.*: 196-197). Esto explica la interrelación de la lógica formal, la axiología y la teoría práctica con sus respectivas verdades teóricas, valorativas y prácticas (*Hua III/1*: 321, 339/*Ideas I*: 423, 442)¹⁶.

La razón teórica misma, en su plena extensión, abarca según Husserl no sólo la esfera del *juicio*, a saber, lo *racional stricto sensu*, sino también el *trasfondo* irracional en el cual la cognición halla sus raíces y de donde emerge (*Hua VIII*: 23, 193). Pero, adicionalmente, la cognición también está esencialmente inter-penetrada por otro tipo de funciones egológicas racionales —tales como la *valoración* y la *volición*—, cada una con sus respectivos trasfondos y fuentes irracionales, tales como amar y odiar, sentirse atraído o repelido, desear, ansiar, anhelar, etc.¹⁷. En suma, experiencias emocionales y volitivas están inseparablemente unidas incluso al conocimiento *científico* orientado hacia fines teóricos (*Hua XXVII* 193-194 y 23-25), por lo que Husserl sostiene que la justificación suprema, o la responsabilidad más elevada, corresponde «en última instancia a las funciones constitutivas volitivas y emocionales»

¹⁵ Cf. *tb. Hua VI*: 275/*Crisis*: 308; *Hua III/1*: 321/*Ideas*: 423.

¹⁶ «Todo conocer científico es, por ejemplo, un “hacer”, una “conducta”, y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una “conducta ético-cognoscitiva” —si es que es una conducta racional o legítima en sentido pleno» (*Hua XXVII*: 40).

¹⁷ «Por otro lado, todas esas funciones egológicas no yacen una al lado de la otra, sino que se interpenetran mutuamente» (*ibíd.*: 23-24).

(*ibíd.*: 25 y 194)¹⁸. Según Husserl, incluso para el «Platón, el socrático» la filosofía no es «meramente una ciencia» y la dignidad de la razón teórica es «sólo hacer posible a la razón práctica» (*Hua XXXV*: 314).

Aún cuando para Husserl «los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón» (*Hua XXVII*: 54), la razón no ha de ser asociada con verdades «en sí mismas», «definitivas» y «universales». Más bien ha de ser atribuida a los seres humanos como su cualidad *específica e innata* por la cual sus vidas personales, habituales y temporales —entendidas en un sentido individual y comunal— están sujetas a un desarrollo teleológico, en niveles de creciente toma de conciencia y autorresponsabilidad (*Hua VI*: 272/*Crisis*: 305). El *télos* de este proceso es la más perfecta realización de la razón innata que habilita a los individuos y las comunidades a configurar sus propias vidas en autonomía y autorresponsabilidad universales. Ésta es la fuerza impulsiva vital que se dirige hacia el estadio más elevado de una humanidad que comprende «que ella es racional» precisamente «en el querer-ser-racional» (*ibíd.*: 275/*ibíd.*: 308.). Así, si el «fundamento último» de la filosofía como «autorresponsabilidad última» es apodíctico, es porque según Husserl la filosofía coincide con «la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma» (*ibíd.* y 307).

3.4 La dimensión ética del método fenomenológico

La realización de la idea de la filosofía como una ciencia rigurosa fundada en una autorresponsabilidad última exige una base y un método específicos. Este método es básicamente el sistemático «preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento» (*Hua V*: 139/*Ideas I*: 466). Por ende, el filósofo toma la *decisión* necesaria y responsable de abandonar la ingenuidad por la cual «pierde» su ser «en el mundo» (*Hua VIII*: 18, 21).

El quiebre o colapso de la actitud natural caracteriza pues el radicalismo de la «reducción» fenomenológica que debe emprenderse una vez en la vida, una reflexión que es equivalente a una conversión religiosa o existencial (*Hua VI*: 140/*Crisis*: 179). Se trata de una reducción trascendental pues se distingue de la mera reflexión psicológica que conduce al «*ego mundano*» con sus funciones egológicas (*Hua IX*: 293/*AEB*: 74). Dicha meditación radical que apunta a conocer lo que hacemos está por ello precedida por un «poner entre paréntesis» la actitud natural. La orientación mundana de ésta, al interpretar

¹⁸ No obstante, «la voluntad del conocimiento está presupuesta en toda otra voluntad» si es que ha de poseer la forma del valor más elevado (*ibíd.*: 201).

toda relación intencional (cognoscitiva o valorativa) como dándose entre dos «entidades», ocasiona que permanezca velada la dimensión trascendental de las «madres del ser» (*Hua VI*: 156/*Crisis*: 195).

La revocación metódica o *epojé* nos invita a experimentar la dimensión verdaderamente crítica de la filosofía (*Hua III/1*: 133/*Ideas I*: 218). Sólo así es posible comprender la necesidad permanente que tiene todo filósofo de considerarse un «verdadero principiante» (*Hua V*: 161/*Ideas I*: 488). Se origina en una vocación y un llamado absolutos a los cuales responde la voluntad con un compromiso riesgoso y paulatino en un progreso sistemático y abierto hacia la «tierra prometida» de una claridad perfecta, libre de escepticismo (*Hua VIII*: 7, 197). Éste fue el «descubrimiento de Descartes», quien creyó estar en posesión del «verdadero método de una filosofía apodícticamente fundada» (*Hua VI*: 274/*Crisis*: 307).

Un segundo aspecto del método estipula que, más allá de la reducción, nuestros conceptos han de extraerse de lo puramente intuido y fijado en descripciones puras (*Hua XXXV*: 318). El procedimiento teórico de la filosofía no se satisface con meros enunciados simbólicos y verbales, sino que se esfuerza por plenificarlos orientándose hacia las «fuentes últimas y originarias de la más perfecta intuición» (*Hua XXVII*: 19-20), el «principio de todos los principios» (*Hua III/1*: 51/*Ideas I*: 129). La intuición —desde la más humilde y más limitada tal como la percepción, hasta sus modalidades categoriales más sofisticadas— es fuente legitimadora de la cognición porque coloca, por decir, a las objetividades ante los ojos físicos o mentales. Sin embargo, es perfectible¹⁹. Las intuiciones eidéticas efectuadas luego de la reducción trascendental y correlativamente sus descripciones apuntan a fijar de modo intelectual las estructuras y funciones típicas de la vida intencional del sujeto, a saber, del «*a priori* universal de la correlación» (*Hua VI/Crisis*: § 46). Estas mismas intuiciones se esfuerzan intencionalmente por ser progresivamente más claras y distintas, a saber, por ser dadas con necesidad apodíctica en el sentido de ser «absolutamente justificadas» luego de un examen escrupuloso, de acuerdo a «leyes de esencia» o «leyes *aprióricas*» (*Hua XXVII*: 17).

Aún cuando en la actitud natural el llamado socrático a «conocerse a sí mismo» también posibilita puntos de vista justificados (teóricos y prácticos) que aseguran una vida responsable y ética, sólo con el método fenomenológico

¹⁹ «...todo lo que se nos ofrece originariamente [...] en la “intuición”, hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da» (*Hua III/1*: 51/*Ideas I*: 129).

el sujeto descubre su propia vida trascendental como constitutiva de todo sentido y validez en última instancia. La metáfora husserliana de la oposición entre una «vida superficial “patente”» y una «vida profunda “latente”» (*Hua VI: 122/Crisis: 161*) ilustra la oposición entre las actitudes natural y trascendental. Sólo con la reducción fenomenológica es posible nacer al difícil ideal ético de la responsabilidad absoluta: «En su referencia universal a sí misma la fenomenología reconoce su función propia en una posible vida trascendental de la humanidad» (*Hua IX: 299/AEB: 79*).

3.5 La tierra prometida de la subjetividad trascendental, sus límites inalcanzables y suelos insondables

La meta de este «preguntar retrospectivo» o reducción, dice Husserl, es la «“subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser» (*Hua V: 139/Ideas I: 466*), por ende, como su última fuente *autorresponsable*. Basada en un tipo radical de «apercepción metódica», auto-reflexión y auto-comprensión —a saber, de experiencia trascendental— la filosofía primera es pues «una ciencia de la subjetividad trascendental» (*Hua VIII: 4, 7*), del «campo ilimitado del ser trascendental» (*Hua IX: 294/AEB: 75*), o de la «tierra prometida» (*Hua V: 161/Ideas I: 489*) de las «madres del conocimiento»²⁰.

La experiencia trascendental pone al descubierto las estructuras y funciones universales de la subjetividad trascendental, a saber, la *intencionalidad* y la *temporalidad* (*Hua III/1/Ideas I: §§76-86*). Si la primera es la correlación de sentido multiestratificada y compleja entre la vida del sujeto y entidades trascendentes (ideales o reales, valores, normas, etc.), la segunda es el flujo incesante que caracteriza a *toda* experiencia vivida en particular, así como a la vida *total* del sujeto, en una continuidad sintética según la cual no sólo hay una *sucesión* de momentos temporales sino un incesante fluir de duraciones en un *continuum* de *continua* (*Hua X/LCT, § 10*). Ambas estructuras dan cuenta del carácter «horizónico» de la subjetividad (*Hua I/MC: § 19, passim*).

Asimismo, las *vivencias* intencionales de la subjetividad trascendental —con sus funciones constitutivas— pertenecen a sujetos concretos, individuales, psicofísicos, encarnados, que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos y en contacto con el mundo físico circundante en el que interactúan con

²⁰ Husserl cita del *Fausto* de Goethe, Parte II, línea 6216 (Cf. *Hua VI: 156/Crisis: 195*).

otros seres humanos y animales (*Hua IV/Ideas II*: §§19-47). Se les experimenta, pues, como pertenecientes a un *ego* que vive a través de ellas²¹, tanto las activas en las cuales él impera²², tomando partido responsable desde un punto de vista teórico o práctico, como las *pasivas* en las que él receptivamente vive como afectado a través de ellas (*ibíd.*: 92). Pertenecen a cada *ego*, en el sueño y en la vigilia, en la continuidad de su vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Están sin embargo relacionadas a un mundo circundante y, en él, a las experiencias de otros *egos*²³. Las experiencias constitutivas de sentido de cada *ego* son pues desveladas como poseyendo una vida compartida, a saber, como entrelazada inter-intencional o intersubjetivamente (*Hua VI*: 270/*Crisis*: 303), tanto en el presente como históricamente a través de las generaciones. Así se constituyen los lenguajes y la idea de un mundo intersubjetivo circundante, compuesto de personalidades de orden superior. La inter-intencionalidad clarifica la constitución histórica de comunidades culturalmente relativas, así como también la idea de un mundo común y —en añadidura— de la humanidad en general (*Hua XXIX*, Textos Nr. 1, 4, 5, 21, *passim*). En otro nivel, también echa luz sobre las experiencias cognoscitivas superiores según las cuales comunidades científicas e históricas constituyen racionalmente los así llamados mundos objetivos en un sentido más fuerte²⁴.

El preguntar retrospectivo fenomenológico concebido «estáticamente», si bien revela la «fuente absoluta» de todo concebible sentido y validez de ser trascendente (*Hua XV*: 615) dice Husserl, «no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero» (*Hua III/1* 182/*Ideas I*: 271). Se trata ésta de una dimensión pre-egológica de procesos pasivos y asociativos. Por ello el preguntar retrospectivo genético tiene el objeto de reconstruir y describir este desarrollo teleológico previo desde la vida pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, asociativa hasta la vida racional activa, consciente, y plenamente desarrollada (*Hua XIV*: 40). Luego, una interrogación generativa abordará los mismos procesos genéticos pre-reflexivos en el contexto temporal de las generaciones históricas y de la humanidad.

Por ende, la filosofía primera amplía su espectro y halla sus límites al reemplazar el método estático por uno genético y teleológico. Con la orientación

²¹ *Hua III/1/Ideas I*: §80; *Hua IV/Ideas II*: §§59-61; *Hua I/MC*: §§30-32, *passim*.

²² Estos «actos» o «experiencias activas» caracterizan a la «razón» en general, y caen bajo el título «*ego cogito*» (Cf. *Hua XXXV*: 92, 270, *passim*).

²³ *Hua I/MC*: §33, 55-56, 58; *Hua IV/Ideas II*: §§50-51, *passim*.

²⁴ Cf. *Hua VI*: 365-386/*OG*: 33-54; *Hua XXIX*, Texto Nr. 6; *Hua I/MC*: §§56-58, *passim*.

genética, Husserl aborda los datos estructurales y evidencias eidéticas puestas al descubierto con la fenomenología estática desde el punto de vista de su historia temporal. El campo de la investigación teórica de la filosofía primera resulta así ilimitadamente abierto. Citando de Heráclito Husserl confiesa que: «Nunca encontrarás los límites del alma, por muchos caminos que andes; tan profundo es su fondo» (*Hua VI: 173/Crisis: 211*).

Dos sentidos de la palabra fundamento han hecho hasta aquí su aparición. Su primer significado concierne a la evidencia (*Hua I, MC, §§5-9*), a saber, la validación de los sentidos remitiendo a las experiencias intuitivas constitutivas: «Esta remisión, dice Husserl, es la de una fundación de validez (*Geltungsfundierung*)» (*Hua VI: 143/Crisis: 182*). El segundo significado, a saber, el de fundación genética (*Genesisfundierung*), conduce a un nivel más profundo de la experiencia. Su ejecución se da mediante una de-construcción (*Abbau*) de la vida trascendental del *ego* y de sus experiencias intencionales en un preguntar radical retrospectivo, y luego mediante una reconstrucción indirecta de los procesos originales pre-reflexivos en los que tanto el *ego* trascendental como sus vivencias se constituyen originalmente.

Llevada a sus últimos estratos, esta fundación genética elude toda descripción y toda puesta en evidencia. Por otro lado, los dos sentidos del término constitución (también denominada «génesis» o «síntesis») que aparecen en su contexto, corresponden respectivamente a la vida consciente activa del *ego*, y a la vida pasiva pre-objetivante y pre-egológica del *ego*. La síntesis *activa*, asociada a la «fundación de validez», caracteriza las *cogitationes* del sujeto, siendo su foco de «radiación» el «proto-Yo» como la fuente última de validación y última responsabilidad de las tomas de posición teóricas y prácticas del *ego* (*Hua XXVII: 24-25*). Ella está precedida por la síntesis *pasiva* que caracteriza la génesis asociativa pre-reflexiva del *ego* trascendental y sus *cogitationes*, sobre el trasfondo del «presente viviente», auto-diferenciante y enigmático. Siguiendo a Kant, según Husserl tanto el proto-Yo como el «presente viviente» esquivan la reflexión y la objetivación.

En consecuencia, la fundación de validez que corresponde al *ego* racional y responsable no es la instancia última de fundación. Se halla precedida por una fundación genética que reconstruye el proceso teleológico, conducente del estrato pre-reflexivo de los impulsos y tendencias pasivas (preconscientes) — así como de las tendencias emotivas y desiderativas— a la consciencia racional y responsable. La racionalidad, tanto individual como mancomunada, emerge de un trasfondo irracional y dóxico. Así, el «presente estático-fluyente» es «la última fundación absoluta de todas mis validaciones» (*Hua Materialien VIII:*

35). Puede parecer, en efecto, que la responsabilidad humana, ético-cognoscitiva, está fundada en última instancia en la dimensión pre-reflexiva de las pulsiones e instintos pasivos.

3.6 El heroísmo de la humanidad racional: la responsabilidad como *arché* y *télos* de la filosofía

Husserl afirma en el *Epílogo* de *Ideas I* de que la responsabilidad racional humana es el «fundamento último» de la filosofía. Sin embargo, sus análisis muestran que la responsabilidad es secundaria y derivada de una dimensión humana pre-reflexiva, irracional, pasiva y en última instancia ciega (*Hua VIII*: 99). Aquí entra un elemento clave en la comprensión husserliana de humanidad trascendental: su recuperación de la noción leibniziana de un desarrollo teleológico desde el pre-*ego* pre-preflexivo hasta el proto-*ego* activo y racional. Estrictamente hablando, la vida activa del *ego* con sus *cogitationes* comienza con la percepción —en la que se hallan implicados elementos pasivos— por ende, antes de que la razón esté plenamente desarrollada y referida reflexivamente a sí misma. Los *egos* pre-reflexivos del nivel pasivo tienden ciegamente hacia los *egos* reflexivos del nivel activo donde aspiran a auto-constituirse en personas racionales o «personalidades de un orden superior»²⁵. Husserl cree así que la «vida personal» se conquista en un «devenir» individual y mancomunado «a través de una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la persona misma», tanto las individuales como las colectivas. Y añade: «La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de autorresponsabilidad» (*Hua VI*: 272/*Crisis*: 305; *Hua VIII*: 11).

Así, la razón no aparece inmediata y abruptamente, sino que emerge paulatinamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva donde yace como razón innata. Cuando el *ego* aspira a ser veraz consigo mismo, a permanecer idéntico consigo mismo como un yo razonable (*Hua VI*: 272/*Crisis*: 305), él asume la tarea heroica e interminable (*Hua VII*: 207; *Hua XXVII*: 4, *passim*) de superar sus tendencias pasivas y su inclinación ociosa a seguir la corriente de la actitud natural orientada objetivamente.

Pero si la vida genuinamente racional, autónoma, responsable y ética de la humanidad (*ibíd.*: 10) es algo a lo que ella aspira y por la que se esfuerza como una «exigencia ética absoluta» (*ibíd.*: 4) como el *télos* de un proceso abierto de desarrollo (*Hua VIII*: 14 y 199) y aún como un combate

²⁵ «...todo eso no ha de entenderse en sentido estático, sino dinámico-genético» (*Hua XXVII*: 55).

permanente —si es un «ideal de perfección» que yace en el infinito (*ibíd.*: 13-15, 18, 200)— ¿cómo puede valer como un *arché*, un punto de partida, un fundamento último de la filosofía? Aquí yace un asombroso *círculo* en el discurso fundacional husserliano, según el cual el *télos* tiene el poder constitutivo del *arché*; un círculo hermenéutico-teleológico por el cual el *télos* se halla pre-figurado en el *arché* como su fuerza innata e impulsora, similar al círculo que articula las diversas dimensiones de la razón. No se trata aquí del círculo de la demostración pues Husserl no procede con demostraciones o inferencias deductivas²⁶, ni con una teleología especulativa de tipo hegeliano donde el proceso que conduce del *arché* al *télos* es necesario y compulsivo. Aquí la «fuerza impulsora» de la razón innata está en riesgo permanente de perder el camino recto de su realización, de desviarse de su meta vital última, de sí misma, de devenir desleal consigo misma (*Hua VIII*: 12). La humanidad responsable como «fundamento último» de la filosofía es así esencialmente contingente, finita, falible y propensa a cometer errores, a pecar, a tropezarse al enfrentar el peligro o lo desconocido (*ibíd.*: 201-202; *Hua XXVII*: 38 *passim*). Más aún, esta falibilidad ha motivado la «crisis en la cultura occidental» debida a la pérdida de la fe en sí misma por parte de la humanidad, empujándola hacia el naturalismo y el objetivismo²⁷.

Como programa infinito —tanto individual como mancomunado— que apunta a un «ideal de perfección que yace en el infinito» (*Hua IX*: 299, 301 / *AEB*: 79-82; *Hua XXVII*: 37-38), esta «idea de la filosofía» no depende de la finitud de filósofos individuales, sino de una comunidad de filósofos que, como representantes de la humanidad trascendental, sostiene la idea absoluta de la unidad universal de la sabiduría, concebida como una correlación de procesos orientados hacia el ideal final de la sabiduría y verdad totales, a saber, de la última justificación (*Hua VIII*: 196).

Este tipo de filosofía universal y científica nace, pues, de una exigencia absoluta del sujeto; por ende, es una filosofía basada en las fuentes últimas de la autorresponsabilidad que libera a la humanidad de absolutizar tanto el mundo como la tradición (*Hua VII*: 207); finalmente, es una filosofía cuya praxis teórica es la de llevar a cabo los intereses más elevados y supremos de la humanidad.

²⁶ Como el Münchhausen se saca a sí mismo del agua tirando de su propia coleta, Cf. *Hua XXXV*: 340.

²⁷ *Hua VI* / *Crisis*: §§1-6; *Anexo I*: 347, *passim*; *Hua XVII*: 9 / *Lógica*: 53; *Hua XXV*: 54 y 57.

Bibliografía

- Dreyfus, H., (1986) «Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science Can Never Achieve their Goal» en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 3-22.
- Fink, E., (1996) *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. La Haya: Nijhoff.
- _____, (1988) *VI. Cartesianische Meditation. Teil II. Ergänzungsband*. Husserliana Dokumente II/2, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Galileo Galilei (1976) *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Prólogo de C. Solís. Madrid: Editora Nacional.
- Habermas, J., (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____, (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M., (1967) «Brief über den "Humanismus"» en *Wegmarken*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
- _____, (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, vol. 20. Frankfurt: Klostermann.
- Hoyos Vásquez, G., (1975) *Intentionalität als Verantwortung, Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, E., (1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.), Husserliana I, La Haya: Nijhoff. Trad. de M. A. Presas, (1986) *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- _____, (1952) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. M. Biemel (ed.), Husserliana IV. La Haya: Nijhoff. Trad. de A Zirión, (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, (1956) *Erste Philosophie (1923/4), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. R. Boehm (ed.). Husserliana VII. La Haya: Nijhoff. Trad. de R. H. Santos de Ilhau, (1998) *Filosofía primera (1923-24)*. Bogotá: Editorial Norma.
- _____, (1959) *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. R. Boehm (ed.), Husserliana VIII. La Haya: Nijhoff.

- _____, (1968) *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester (1925)*. W. Biemel (ed.), Husserliana IX. La Haya: Nijhoff. Trad. de A. Ziri6n, (1990) *El art6culo de la Encyclopaedia Britannica*. M6xico D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- _____, (1969) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Boehm (ed.), Husserliana X. La Haya: Nijhoff, 1969. Trad. de A. Serrano de Haro, (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____, (1971) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. M. Biemel (ed.), Husserliana V. La Haya: Nijhoff.
- _____, (1973a) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-20)*. I. Kern (ed.), Husserliana XIII. La Haya: Nijhoff, Trad. de C. Moreno y J. San Mart6n, (1994) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, (1973b) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*. I. Kern (ed.), Husserliana XIV. La Haya: Nijhoff.
- _____, (1973c) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil: 1929-1935*. I. Kern (ed.), Husserliana XV. La Haya: Nijhoff.
- _____, (1974) *Formale y transzendentale Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. P. Janssen (ed.), Husserliana XVII. La Haya: Nijhoff. Trad. L. Villoro, rev. A. Ziri6n, (2009) *L6gica formal y l6gica trascendental*. M6xico D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- _____, (1976a) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. W. Biemel (ed.), Husserliana VI, La Haya: Nijhoff. Trad. de J. V. Iribarne, (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros
- _____, (1976b) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann (ed.), Husserliana III/1. La Haya: Nijhoff. Trad. de A. Ziri6n, (2013) *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica.
- _____, (1986) *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), mit ergänzenden Texten*. T. Nenon y H. R. Sepp (ed.), Husserliana XXV. La Haya: Nijhoff.

- _____, (1988a) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. U. Melle (ed.), Husserliana XXVIII. La Haya: Kluwer.
- _____, (1988b) «Fünf Aufsätze über Erneuerung» en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. T. Nenon y H. R. Sepp (eds.), Husserliana XXVII. La Haya: Kluwer. Trad. (parcial) de A. Serrano de Haro, *Introducción* de G. Hoyos Vásques (2002) *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*. Madrid/Iztapalapa: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____, (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. R. N. Smid (ed.), Husserliana XXIX. Dordrecht: Kluwer.
- _____, (2000) «El origen de la geometría» en *Estudios de filosofía 4*, Lima: PUCP/IRA, 33-54. Trad. de J. Arce y R Rizo-Patrón.
- _____, (2002) *Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen (1922/23)*. B. Goossens (ed.), Husserliana XXXV. Dordrecht: Kluwer.
- _____, (2004) *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester (1920-1924)*. H. Peucker (ed.), Husserliana XXXVII. Dordrecht: Kluwer.
- _____, (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.), Husserliana Materialien VIII. Dordrecht: Springer.
- _____, (2008) *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlaß (1916-1937)*. R. Sowa (ed.), Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer.
- Krüger, L., (1990) «Por qué estudiamos la historia de la filosofía» en Rorty, R., Schneewind, J.B. y Q. Skinner, (eds.), *La filosofía en la historia, ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T., (1975) «Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación» en *Crítica y desarrollo del conocimiento*. Trad. de F. Hernán. Barcelona/Buenos Aires/México: Grijalbo.
- Lerner, R R.P., (2008) «Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl» en *Estudios de filosofía*, Octubre 2008 (III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Memorias, «Pluralismo»). Medellín: Universidad de Antioquia, 527-544.
- Ludz, Ú. (ed.), (2000). *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Trad. de A. Kovacsics. Barcelona: Herder.
- Lytotard, J.F., (1979) *La condition postmoderne*. París: Minuit.
- _____, (1987) *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.

- Melle, U., (1996) «Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie» en Ch. Hubig (ed.) *Cognitio humana-Dynamik des Wissens und der Werte*. Leipzig: Akademie Verlag.
- Misch, G., (1931) *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Primera edición 1929. Leipzig/Berlin: Teubner.
- Popper, K., (1977b) *La lógica de la investigación científica*. Trad. de V. Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos.
- _____, (1986) «Epistemología sin sujeto cognoscente», en B. Van Roostelaar y J. F. Staal (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam: North Holland.
- _____, (1997a) «La ciencia normal y sus peligros» en *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Taminiaux, J., (1985) *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. Trad. y ed. de R. Crease y J. T. Decker. Atlantic Highlands/London: Humanities Press Inc./The Mac Millan Press Ltd.
- _____, (2002) *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*. Bruxelles/Paris: Éditions Ousia/Librairie Philosophique J. Vrin.
- Walton, R., (2003) «Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad» en *Cuaderno de trabajo del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. Morelia: Coordinación en México del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 46-62.
- Wolin, R., (2003) *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra.

LO PROPIAMENTE POLÍTICO EN KANT

MARGIT RUFFING

La filosofía política de Kant¹ tiene una recepción histórica convulsa. Fueron pensadores franceses, bajo el cuño del laicismo, los primeros en considerar la filosofía política de Kant como contribución a lo político y en publicar investigaciones al respecto, algo que por otra parte no resulta sorprendente si se tiene en cuenta que el escrito *La paz perpetua* se encontraba disponible en francés ya en 1796. En la Francia prerrevolucionaria no solo suscitaba especial interés la fundamentación filosófica de proyectos de paz —piénsese en la elaboración de Rousseau del *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre*, de 1761— sino que, como es sabido, también se prestaba atención a las teorías políticas del Estado de los pensadores ilustrados. Por el contrario la filosofía de los pensadores alemanes desembocó en los albores del siglo XIX, a continuación de Kant, en lo que se llamó luego idealismo, con sus múltiples facetas, que se refería sobre todo a la nueva concepción kantiana

¹ Una versión de este trabajo en alemán se ha publicado VV. AA., (2013) *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants. Festschrift für Bernd Dörflinger*. Hüning, D., Klingner, S. y Olk, C. (eds.). Berlín/Boston: de Gruyter, 436-449. La obra de Kant se cita en castellano conforme a las siguientes traducciones: (1999) *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. de M. Caimi. Madrid: Istmo; (2005) *Crítica de la razón práctica*. Trad. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza; (2009) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza; (2005) *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Trad. de C. Correas, Buenos Aires: Quadrata.

de la metafísica desde el punto de vista del idealismo trascendental, o también a la filosofía de la razón práctica, de la libertad y de la (buena) voluntad. Los escritos de Kant sobre la ilustración experimentaron una recepción sobre todo como instrucciones pedagógicas para pensar por uno mismo con vistas a la educación moral del ser humano, lo que se confirma en numerosas publicaciones de principios del siglo XX. Paralelamente surgía en Alemania una tradición de teoría política más bien alejada de Kant.

Pues bien, si dirigimos la atención a la investigación internacional sobre Kant del último medio siglo, se confirma la impresión de que en Europa el reconocimiento del «Kant político» se produjo inicialmente en la filosofía francesa, bien a través de las respectivas interpretaciones de sus escritos o bien a través de la asimilación y del desarrollo de sus principios. En 1962 aparece en París el tomo 3 de *Annales de philosophie politique* dedicado a «La filosofía política de Kant», en el que colaboran autores internacionales que ya en los años 50 del siglo XX habían publicado trabajos en lengua francesa sobre dicha temática: Lewis W. Beck, Norberto Bobbio, Carl Joachim Friedrich, Pierre Hassner, Raymond Polin, Théodore Ruysen, Miichel Villey y Eric Weil².

Más de diez años después, en el marco del IV Congreso Internacional Kantiano que tuvo lugar en 1974 en Maguncia, se dirigía por vez primera explícitamente la atención a la «imagen política de Kant en Francia» (Bruns, 1974), produciéndose al mismo tiempo en Alemania expresamente el reconocimiento de Kant como pensador político (en el bicentenario de su nacimiento!)³. En la «teoría política» de la Escuela de Frankfurt el fundador del idealismo alemán no jugó papel alguno o en todo caso uno marginal. Es un fenómeno digno de mención que el Kant político haya sido descubierto en una tradición cuyos protagonistas se veían a sí mismos como elementos activos contribuyendo a la configuración de la sociedad civil y no, por el contrario, en el seno de la filosofía académica de habla alemana.

Una mirada al panorama filosófico al otro lado del Atlántico muestra que también aquí, después de la Segunda Guerra Mundial, la recepción de Kant estuvo fuertemente marcada por el intento de aprovechar las profundas teorías del gran pensador alemán para la comprensión del ser humano en la historia. Cabe destacar a Hannah Arendt, cuyas lecciones sobre la filosofía política de Kant de los años 60 no aparecieron en traducción alemana hasta mediados de los 80 (Arendt, 1985).

² Cf. Weil, (1962), (1963); Weil *et al.* (1962).

³ Cf. Gerresheim, (1974). Se trata de un folleto de 29 páginas (!).

Que tengamos a Kant en la filosofía política precisamente gracias a Weil y Arendt, dos pensadoras emigradas de la Alemania nacionalsocialista por su origen hebreo, luego de la experiencia de lo hasta entonces inimaginable, no es, en mi opinión, una casualidad. Pero nuestra tarea aquí ni será mostrar esto ni tampoco ofrecer una presentación detallada de la recepción histórica de la filosofía política de Kant. Más bien se tratará —lo que tal vez sorprenda aquí— de presentar la filosofía de la religión de Kant como su auténtica teoría política, en un sentido más amplio de lo que lo es la filosofía del derecho o del Estado: a saber, como el lugar en el que se encuentra una concepción de «comunidad» que constituye el centro de una antropología filosófica de Kant aún por perfilar con detalle.

Las observaciones introductorias esbozan un filosofar representado por los pensadores mencionados, unidos en su exigencia ilustrada, en *sensu proprio*, de que la filosofía permita entender el «ser hombre» no sólo en relación con su ideal clásico sino también desde la impenetrabilidad experimentada por la modernidad. Esto conduce, sino a una «introvertida» orientación existencialista del filosofar, al menos a una orientación política del mismo centrada sobre todo en el análisis del mal, tanto en la conciencia de los sujetos particulares como en el sistema (totalitario) de la comunidad. Y precisamente en este contexto el pensamiento de Kant, con su apertura y racionalidad, se revela como idóneo para asimilar y elaborar esas experiencias políticas de las guerras mundiales y los sistemas totalitarios, que la autocomprensión moral del ser humano apenas puede sobrellevar.

Se trata de un pensar que no se deja monopolizar y utilizar, sino que nos revela y nos atribuye tanto antinomias de la razón teórica como exigencias inconcebibles de la racionalidad práctica, que una y otra vez remite fundamentalmente a una razón pura, que es real [*wirklich*] pero «superior a toda razón humana» y que, como tal, no puede ser experimentable pero sí orientadora. Sin embargo, esta última conclusión acerca de en qué medida la pretendida aproximación al ideal de una comunidad moral requiere una toma de conciencia que podemos llamar religiosa, presentada por Kant como resultado del análisis del «mal radical» en su escrito tardío sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en el cual se trata por primera vez de una comunidad ética, no aparece en la discusión sobre lo político en Kant. Del mismo modo, precisamente en la reflexión sobre Kant y con Kant acerca del «mal» se clarifica en qué medida este mal en su radicalidad está condicionado por la comunidad y que —en cierto modo como reverso del *summum bonum*— tiene un carácter referido también a lo religioso.

Según mi interpretación lo propiamente político en Kant debería verse por tanto en la «religión», en una determinación de dicho concepto que lo aclare con más detalle. En lo que sigue quisiera mostrar que la filosofía política de Kant llega a su plenitud en la concepción de la religión racional verdadera que presenta el «reino de Dios» como la comunidad moral o ética y que nos exige considerarnos «en todo tiempo [...] como llamados a ser ciudadanos de un Estado divino (ético)» (RGV, AA 06: 205s.). Esto me parece tan decisivo porque la aspiración de la razón al todo, a la perfección y la totalidad, también puede ser satisfecha con contenidos pseudo-religiosos, ideológico-políticos, lo que sin el fin final del bien supremo en el sentido de la verdadera religión podría asimismo ser confundido con la astucia de la propaganda totalitaria, y así ha sido de hecho.

Ciertamente las posiciones obtenidas como respuesta a la pregunta política por la paz y por el avance de la moralización en el mundo a partir de la filosofía de la religión de Kant se diferencian nítidamente, lo que no debe ser interpretado como incongruencia o falta de claridad en Kant, sino que se debe a la complejidad y al carácter parcialmente inconcebible del asunto⁴. Sin embargo, dejando esto de lado, parece haber amplio acuerdo en que la filosofía de la religión de Kant puede ser de creciente importancia a la vista de la relevancia política, cada vez más evidente, de las religiones históricas en su mutua relación. En este contexto mi contribución se entiende como una elucidación de la «comunidad ética», que ha de ser entendida, con Kant, como expresión de una conciencia religiosa —todavía por determinar con más detalle— del ser humano, y no necesariamente (con Kant, pero contra Kant) como superación de la misma. Es precisamente esta conexión entre la autocomprensión

⁴ Bernd Dörflinger ha puesto de relieve en numerosos trabajos, de un modo cuidadoso y con fidelidad textual, con Kant o con Kant contra Kant, o partiendo de él pero más allá de él, los aspectos ilustrados de la filosofía trascendental de Kant, presentando una razón viva y comprometida que capacita a los seres humanos para una moralidad libre y autárquica que no requiere ninguna religión, que ayuda a superar las religiones históricas hacia una «paz eterna», en especial cf. Dörflinger, (2008), (2009), (2010). La autora coincide con él en que la filosofía moral de Kant también a día de hoy puede ser vista como inmejorablemente fructífera y estimulante. No solo se evidencia como permanentemente actualizable en especial la concepción kantiana del ser humano como capacitado para la moral desde la razón que deviene práctica sometándose a sí misma a la crítica y que, procediendo de este modo, integra diversas facultades de la conciencia, sino que también la autorizada perspectiva afirmada por Kant del progreso moral interno y externo de la humanidad llama a ser confirmada o refutada. En lo que concierne al significado de la religión, respecto a si según el propio Kant es prescindible o no de cara al progreso moral, sin duda es posible discutir y sacar rendimiento filosóficamente. A los trabajos de Dörflinger les debo la motivación para avanzar en el desarrollo de la propia posición en este punto.

individual y la comprensión de la comunidad lo que obtiene un análisis adecuado y de muy amplio alcance en la filosofía de la religión de Kant.

Así, la «verdadera religión» o «religión racional» tiene que ser diferenciada estrictamente de las religiones históricas, que constituyen fases tan incompletas en el camino del progreso como las constituciones «pre-republicanas» instauradas mediante la revolución y que no son asumidas de forma duradera por la voluntad popular.

Una ilustración bien entendida en sentido kantiano empieza con el «pensar por uno mismo» y conduce a la comprensión y a la praxis de la autoobligación como contribución a la moralización de la humanidad, pero no termina ahí, puesto que «una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*» (RGV, AA 06: 99).

Religión

En el escrito sobre la religión se diferencia, como es sabido, la «religión racional pura» o «religión natural» de las religiones históricas, que están institucionalizadas y organizadas como iglesias visibles. Al comienzo de la cuarta parte, «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo», Kant define el objeto de su análisis y, en efecto, como ya se desprende del citado título, lo hace prescindiendo del concepto de lo históricamente dado. En primer término nos interesa la determinación conceptual, no empírica, que prueba que la «religión» puede ser considerada no sólo como un fenómeno fáctico y por tanto contingente, sino que tiene que ser considerada como expresión del modo como el ser humano se ve a sí mismo en el mundo. Kant no deja ninguna duda respecto a que aquí no se trata de un completo conceptualizar en el sentido de conocer (tal como el propio Kant lo limita al ámbito de la experiencia). Indica claramente y con insistencia que de lo que se trata en la religión es de la «fe racional pura», una fe que, «cuando es práctica, constituye propiamente, en toda creencia, la Religión» (RGV, AA 06: 153). Esta determinación es completada mediante una definición de carácter subjetivo: «La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos» (*ibíd.*). En una larga nota aclara Kant en qué medida «mediante esta definición se evitan algunas interpretaciones viciosas del concepto de una Religión en general» (*ibíd.*); en relación con un conocimiento teórico del «objeto» religión no se podría exigir ningún «saber asertórico» porque precisamente nuestro saber

no se extiende a objetos suprasensibles como la existencia de Dios. Más bien se «supone una fe práctica, por lo tanto una fe *asertórica* libre», la que «con respecto al objeto hacia el que nuestra Razón, que ordena moralmente, nos indica que obremos» (*ibíd.*), nos permite esperar (o *promete*, para decirlo con Kant, que se sirve aquí repetidamente no sólo de la terminología filosófica sino también de la religiosa) la obtención del propósito final.

Tenemos por lo tanto una situación de la conciencia subjetiva que, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía, parte de un «*minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios)» (*ibíd.*), esto es, de la pensabilidad de la idea de Dios. A este núcleo de saber conduce «todo trabajo moral serio [...] en orden al bien», y lo hace, en efecto, «inevitablemente», sin que haya necesidad alguna de afirmar la existencia de Dios como realidad objetiva [*objektive Realität*], es decir, como un resultado del conocimiento teórico, pues para la conciencia subjetiva es suficiente la fe «práctica y, por tanto, libre». Kant no habla de la fe (una u otra) en el sentido de una doctrina, él utiliza más bien el verbo sustantivado [*das Glauben*, el creer] para expresar de este modo que por lo que respecta a la fe se trata de una actividad de la razón o de la conciencia. El modo en el que se vincula la razón como facultad cognoscitiva con la religión, es decir, con el conocimiento específico de «todos nuestros deberes como mandatos divinos» es el del asentimiento suficiente subjetivamente, a través del cual la certeza, lo suficiente del pensar filosófico-religioso, no se refiere a la existencia del objeto del creer sino a la necesidad de que sea pensado [*Denknotwendigkeit*]. No se trata con ello de una necesidad en sentido lógico, sino de una necesidad presente en la naturaleza del ser humano en el sentido de una (natural) *exigencia* [*Bedürfnis*] (de la razón). En el opúsculo *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Kant habla extensamente de la fe racional, cuya firmeza o certeza, a pesar de su carácter subjetivo, se encuentra en la conciencia de su inmutabilidad; «por todos los datos naturales de la razón y la experiencia» ella no puede jamás «ser transformada en un saber» (WDO, AA 08: 171; *cf. ibíd.* nota), a través de lo que se distingue de la fe histórica.

A partir de algo que no se puede demostrar tampoco se puede demostrar lo contrario y por eso la certeza de la fe racional pura no es afectada por los hechos históricos. El fundamento subjetivo del asentimiento es designado por Kant en este pasaje como «exigencia necesaria de la Razón» y esta exigencia «durará mientras haya hombres» (*ibíd.*). Ciertamente es un hecho que la fe racional no se refiere a un «discernimiento» que «satisfaría todas las exigencias lógicas de la certeza», esto es algo que Kant aclara indiscutiblemente. Ahora bien, esto no le causa ningún perjuicio al significado de esta actividad

de la conciencia, pues se apoya en la necesidad del uso de la razón «desde el punto de vista práctico», sin pretensión de conocimiento. Kant añade que «este tener por verdadero (si en el hombre sólo moralmente todo va bien) no es inferior según el grado de saber alguno, aunque se diferencia totalmente de él según la especie» (*ibíd.*). La fe racional que «constituye propiamente, en toda creencia, la Religión» es un hecho. Se podría también aquí hablar de un «*factum* de la razón» (incluso cuando Kant en este contexto no lo hace): la misma necesidad de ser pensada que presenta la ley moral, que ni es demostrable empíricamente ni es un asentimiento subjetiva u objetivamente suficiente en el sentido de una definición cognoscitiva, hay que suponérsela a su origen no-humano —en tanto que racional puro— o a su «autor». Tanto la ley como el hecho de conocerla pertenecen a la razón, en respecto distinto. Pues el *factum* de la razón significa ambas cosas: como genitivo subjetivo lo dado para ella, lo hecho para ella y, como objetivo, lo hecho por ella. La ley moral racional es, así entendida, «divina», y nuestros deberes los reconocemos como «mandatos divinos».

La vinculación inseparable entre moral y religión, también sugerida por Kant en el tantas veces citado *dictum* del escrito sobre la religión, podría asimismo entenderse diciendo que la religión no es una consecuencia necesaria de la moral, sino que la moral es la condición de una vigorosa fe racional, de una convicción religiosa racional cuya certeza no puede ser superada por el saber teórico. Precisamente la relación de dependencia mutua entre moral y religión, o entre moralidad y religiosidad del ser humano (en el sentido kantiano amplio de la fe racional como facticidad de la razón), es lo que impide la primacía de una sobre la otra: ni es posible pensar una «verdadera Religión» sin moral ni una moral arreligiosa, incluso cuando sea realizada por seres humanos convencidos de no querer de una fe racional o de no ser concernidos por ella.

No es necesaria ninguna profesión de fe individual para el convencimiento subjetivo de que Dios existe, sino que basta con la profesión de una ética cuya ley suprema es el mandamiento de una razón pura que, como tal, ni es dada al ser humano ni comparece en ningún lugar en el mundo. Pues también esto es «fe racional»: el asentimiento suficiente subjetivamente de la posibilidad de que los seres humanos se puedan guiar por el respeto a lo que es un mandato racional, con independencia de sus necesidades y fines particulares. Ciertamente Kant se refiere a la religión cuando dice:

Una pura creencia racional es, por tanto, el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el

campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de razón común aunque (moralmente) sana puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destinación, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico (WDO, AA 08: 142).

Pero ¿no podría entenderse aquí la «fe racional pura» como «respeto por la ley»? Este sentimiento moral —el único según Kant producido por la razón— no es objetivo y, a pesar de eso, es la expresión vinculante de la razón práctica, resultado de la renovada autocomprensión crítica de una razón a cuyo uso especulativo-teórico, con vistas al conocimiento metafísico, le son impuestas barreras. En el «campo de los objetos suprasensibles» termina el saber, aquí hay sitio para la fe. Los «objetos» de la fe son al mismo tiempo un imperativo de la razón, que ha pasado por el procedimiento de la autocritica y que es consciente de las fronteras entre lo conocido (cognoscible) y lo no conocido (incognoscible):

Por consiguiente tenemos que *pensar* un ser inmaterial, un mundo inteligible y un Ser supremo (todos *noumena*) porque la razón sólo en éstos, como cosas en sí mismas, encuentra la perfección y la satisfacción que nunca puede esperar de la derivación de los fenómenos a partir de sus fundamentos homogéneos (Prol, AA 04: 354, cursiva M.R.)⁵.

Con ello no se trata de reconocer lo que Dios es, sino de la «conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca» (*ibíd.*), en donde no cabe albergar esperanza alguna de que esta situación se modifique, de que lo desconocido pueda ser conocido o reconocido. Sin embargo, «el concepto de esta conexión debe poder ser determinado y se debe poder hacer de él un concepto distinto» (*ibíd.*). La realización de esta determinación y elucidación se realiza, como es sabido, en la *Crítica de la razón práctica*, en el marco de la doctrina de los postulados, y puede resumirse en el concepto del bien supremo: «Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *sumo bien derivado* (del mejor mundo) supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *sumo bien originario*, o sea, la existencia de Dios» (KpV, AA 05: 125).

⁵ Francesca Menegoni describe decididamente en el primer capítulo «Conoscenza e scienza di Dio» (pp. 23-53) de su estudio *Fede e religione in Kant (1775-1798)*, la posibilidad y modo de conocimiento racional de Dios o idea racional teológica como fundamento de una teología en el sentido de una metafísica científica, como Kant la concebía (*cf.* especialmente Menegoni, 2005: 42ss).

Que, según Kant, la idea de Dios deba ser necesariamente pensada pero no determinada con más detalle, abre exactamente el espacio «racional» que hace posible que los adeptos de las religiones históricas se ilustren pensando por sí mismos, es decir, que alcancen un reconocimiento recíproco y se dejen mutuamente en paz. Es importante asimismo comprender el tipo de necesidad de este pensar: creer o ser religioso no puede ser un deber, sino que es la expresión de una necesidad racional que ha de ser determinada y vivida como subjetiva. El deber, por el contrario, es

[...] trabajar en pro de la creación y promoción del sumo bien en el mundo, cuya posibilidad puede por lo tanto verse postulada, pero que nuestra razón no encuentra pensable sino bajo la suposición de una suprema inteligencia; por lo tanto, el asumir su existencia se halla vinculado con la consciencia de nuestro deber (KpV, AA 05: 126).

Se podrían ahora retener tres cuestiones: 1) La fe racional es expresión de una *exigencia necesaria* [*notwendiges Bedürfnis*] de la razón en su uso práctico que «durará mientras haya hombres» (WDO, AA 08: 171) y que, por tanto, está conectada con el estar-ahí y el estar-vivo del ser humano. Kant describe aquí inequívocamente la religión como constante antropológica, como determinación necesaria de la conciencia (racional) humana. 2) La fe racional (la religión) no compite con el saber, sino que ostenta, por lo que respecta a la intensidad, una certeza a priori propia, aunque subjetiva, del mismo rango que el saber, que ciertamente se encuentra supeditada a una condición: la receptividad moral del sujeto. 3) El imperativo categórico sólo es válido incondicionadamente y sin excepción si es referido a algo que Kant designa como ideal, ser racional puro o Dios. Una voluntad pura y absolutamente buena, criterio para el deber humano, no se da en el caso del ser humano en el mundo. La ley moral misma es objeto de la fe racional; pensar la idea de un Ser Supremo (divino) es incluso un imperativo que, según Kant, ha de ser considerado como condición teórica de posibilidad del cumplimiento del deber en relación con la promoción del bien en el mundo (no como condición de posibilidad de la capacidad de autoobligación).

La comunidad

Tanto la teoría filosófico-moral de Kant como su teoría política tratan precisamente de la «producción y fomento del bien supremo en el mundo» (*ibid.*) y, según la propia presentación de Kant, dichas teorías, por lo que se refiere a

lo práctico, podrían ser consideradas como superadas en la religión (racional). La problemática filosófica que vincula los tres ámbitos es la de la comunidad; la dificultad es la de pensar el carácter de especie, supraindividual, de la razón. Es decir, no sólo como característica de los ejemplares de la humanidad entendida como la especie de los seres dotados de conciencia, sino como expresión del ser «humano», de la humanidad [*Menschlichkeit*] que sólo se realiza en existencias individuales.

A diferencia de la «intersubjetividad», la «razón como especie» de Kant representa una concepción filosófica que no parte del principio de la individualidad para mostrar cómo puede ser posible y real una «comunidad humana». Más bien se trata de una concepción que intenta aclarar los fundamentos apriorísticos o quasi-apriorísticos del entendimiento y la comprensión mutua de los individuos como representantes de la humanidad.

Ahora bien, también esta concepción tendría que fracasar si la razón fuese pensada exclusivamente como facultad humana limitada tanto teórica como prácticamente, tal como sugiere la crítica kantiana. En este caso, para fundamentar que pueda lograrse una comunidad en el sentido de una comunidad ética, únicamente se partiría, por un lado, de una capacidad teórica del ser humano, limitada a la experiencia, de obtener saber seguro en tanto que objetivamente reconocido y, por otro lado, de la capacidad práctica del ser humano, imperfecta, para determinar la voluntad al bien en contra de la inclinación de la voluntad. Pero ¿cómo se podría esperar eso si «es bastante que estén ahí [los hombres], que lo rodeen [al hombre] y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros» (RGV, AA 06: 94)?

Tan pronto como el hombre está «*entre hombres*» comienza a compararse con otros, desarrolla «inclinaciones hostiles» como envidia, deseo de dominio o codicia; las «causas y circunstancias» del peligro del «principio malo» vienen «no tanto de su naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los hombres con los cuales está en relación o ligazón» (RGV, AA 06: 93). Con todo detalle habla Kant en la «Doctrina filosófica de la Religión, Tercera Parte» del «triunfo del principio bueno sobre el malo» como de la «fundación de un reino de Dios sobre la tierra» o de una «comunidad ética». Para ello se exige que los seres humanos se ligen voluntariamente, esto es, que se obliguen a contribuir a la construcción de una «república bajo leyes de virtud» (RGV, AA 06: 100) que abarque a toda la humanidad. Ya no se trata entonces de la relación de los seres humanos entre ellos sino su relación con algo que está por encima de ellos y a lo que están dispuestos a someterse, en favor del

todo de la humanidad. Kant habla de «un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo» (RGV, AA 06: 97). La comunidad de los hombres es, por lo tanto, al mismo tiempo, la causa del mal al cual hay una inevitable propensión, y el «lugar» del fin final terrenal, el único lugar en el que se puede realizar el bien, en la aproximación al ideal.

La concepción de la comunidad implica otros aspectos prominentes de la filosofía práctica de Kant: el sentido común [*Gemeinsinn*], que se entiende a través de las máximas del «pensar por uno mismo», del modo de pensar desprejuiciado, ampliado y consecuente, esto es, del pensar y juzgar ilustrados (lo que en la *Antropología en sentido pragmático* se denominan máximas de la sabiduría)⁶; y la publicidad, que sirve como norma para la legitimación del obrar político⁷. Sobre esto se ha discutido e investigado con detalle también recientemente⁸. Mi objetivo aquí es la interpretación del enunciado que da título al punto tercero de la primera sección de la tercera parte del libro sobre la religión: «El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas» (RGV, AA 06: 98).

De un modo similar a como el «sentido común» constituye la condición de posibilidad de la concordancia de los seres humanos en el juicio del gusto, el concepto racional práctico de la religión natural contiene el fundamento cognoscitivo para la concordancia de la ley racional y la legislación divina. En este contexto «concordancia» quiere decir para Kant «unanimidad universal», que es la condición de la «verdadera» iglesia, cuya «cualificación para la universalidad» conlleva la «validez para todo el mundo» (RGV, AA 06: 157). Que esta «unanimidad» no pueda alcanzarse y deba ser vivida en las religiones fácticas, con leyes estatutarias y los decretos que las acompañan, es decir, que deba ser experimentable como iglesia visible, es a mi juicio un requisito fundamental de la filosofía de la religión de Kant. En efecto, precisamente con dicho trasfondo se comprende la importancia de los análisis críticos que se llevan a cabo en la cuarta parte, acerca de las iglesias visibles como expresión de las religiones históricas. Se trata de la moralidad interior, que no aparece en la comunidad civil y que también en las iglesias comparece únicamente bajo la forma del ideal representado (al menos así!), pero que en todo caso, dadas las condiciones restrictivas del «ser hombre», sólo se realiza de un modo imperfecto, y por eso cualquier iglesia visible requiere una permanente «reformación».

⁶ Cf. KU, AA 05: 294; y Anth, AA 07: 200s.

⁷ Cf. ZeF, AA 08: 318ss.

⁸ Cf. Kluback (1986), exactamente sobre el significado del sentido común y la comunicabilidad para la política y la moral.

Kant designa el ideal de la comunidad ética como «iglesia invisible», y entiende por esto la «idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato —pero moral— del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres» (RGV, AA 06: 101). En tanto que idea, la iglesia invisible no es ningún objeto de la experiencia, a diferencia de la «iglesia visible», que es definida como la «efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal» (*ibid.*). Para unirse los seres humanos, para aspirar a una «comunidad ética bajo la legislación moral divina» (*ibid.*), deben poder conocer la «idea racional» de una comunidad semejante y su propio compromiso en relación con la legislación de la comunidad ética. Y también de esto son capaces los seres humanos en tanto que razón, según Kant, pues pueden reconocer las «leyes naturales» de una religión porque ellas se corresponden con las ideas práctico-morales de la razón y, en último término, con su propia ley: el imperativo categórico. «Por la Religión racional de cada particular no existe aún ninguna iglesia como *unión* universal», añade Kant (RGV, AA 06: 157ss.). Con ello surge «una universalidad colectiva, esto es: una unión de los creyentes en una iglesia (visible) según principios de una Religión racional pura» (*ibid.*), que requiere una concordancia que se funda en la idea práctica de la «Religión natural en cuanto moral».

A través de esta idea Kant intenta determinar la relación de la iglesia invisible como ideal y arquetipo de la visible que se debe fundar, considerando «la unión permanente de los mismos [los hombres, M.R.] en una iglesia universal visible» como un «particular deber de los hombres» y como «un medio para el fin supremo de ellos» (RGV, AA 06: 157). La iglesia visible en tanto que unión, ha de ser fundada por los seres humanos, es decir, ha de ser puesta en marcha del mismo modo que, por cierto, ha de serlo la paz. Kant distingue de ella muy expresamente el «pueblo de Dios moral», «pueblo bajo mandamientos divinos», como únicamente habría de ser pensada una comunidad ética que sólo puede ser fundada por Dios, no por hombres⁹. La iglesia, sin embargo, es la única forma posible bajo la cual los seres humanos pueden realizar la «idea de un pueblo de Dios» o de una comunidad ética, al menos parcialmente. En efecto, es inevitable que bajo las «condiciones de la naturaleza sensible del hombre» esta idea nunca alcanzable se reduzca a una «institución» que, en el mejor de los casos, puede representarse pero nunca alcanzar «ese todo». A mi juicio esto constituye un aspecto esencial, pues se trata aquí de una descripción de la autocomprensión de la moralidad del ser humano adecuada a

⁹ Cf. RGV, AA 06: 96ss.

sí mismo. El ser humano no puede esperar en absoluto en el futuro, por muy remoto que sea, ni de sí mismo ni de sus semejantes, una superación del mal (en el sentido amplio de Kant de no hacer de la ley moral la máxima suprema), y sin embargo «ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación» (RGV, AA 06: 100).

Fáctica o empíricamente habría entonces diferencias pero no oposiciones inconciliables entre la manifestación mundana y la religiosa del trabajo por la comunidad ética, cuando dicha manifestación es concebida según el ideal y el arquetipo de la iglesia invisible como un deber especial del hombre (en la medida en que ambas se corresponden con el fin supremo del «ser hombre» y exigen el perfeccionamiento de la especie «hombre como ser racional»). Lo decisivo es la subordinación voluntaria bajo la ley, esto es, la fuerza de la obligación por deber. Ahora bien, sólo en el caso de que podamos considerar nuestros deberes como mandatos divinos se garantiza que todos los miembros de la comunidad reconozcan como Señor no al legislador de inclinaciones sensibles e intereses egoístas sino al racional puro, que conoce el bien y lo quiere. Aquí radica, según Kant, la religiosidad del ser humano. En la primera página del *Trabajo preliminar para la resolución de la ética* [*Vorarbeit zum Beschluß der Ethik*] resume Kant:

Ella [la doctrina de la virtud] contiene ciertamente una indicación para la religión como una necesidad moral de una hipótesis para hacer comprensible el fin final de todas las cosas, el cual radica en la concordancia de la buena conducta moral con la felicidad, lo que sólo puede ocurrir por la satisfacción de cada deber humano (HN, AA 23: 415).

Según Kant sólo un saber sistemático sobre el «ser hombre» como *yo* en el mundo ante Dios puede satisfacer a la razón. El fin último del sistema es entonces una comprensión científica y global del hombre, unificando comprensión del mundo y autocomprensión, cuya científicidad se apoyaría en la certeza de la validez de lo conocido garantizada a priori: el conocimiento verdadero exige validez necesaria y universal y debe ser, además, comunicable. Estas condiciones sólo son satisfechas por el entendimiento, el cual hace concebible en el juicio de experiencia la sensación concebida y conformada espacio-temporalmente en la intuición. Con ello se establecen las bases para una comprensión de lo esencial del «ser hombre», en la medida en que sea expresable en juicios de experiencia. Pero en la naturaleza de la razón está presente además la aspiración hacia la completud, la idea de totalidad. La necesidad

que tiene la razón de metafísica, que parte de las tres ideas trascendentales (alma o yo, Dios, mundo), es una disposición natural¹⁰. Lo que se escapa de la certeza cognoscitiva, pero que completa la comprensión de lo esencial del ser humano, es el pensar que trasciende a la experiencia y se dirige hacia la totalidad, pensar que Kant atribuye a la razón.

La posibilidad de la obligación moral de vincularse al deber, es, al mismo tiempo, la condición para la comunidad de los hombres, ligada en el plano político al ideal de la «comunidad jurídica» en la sociedad ético-civil, pensable como comunidad ética pero sólo bajo la legislación moral divina. En esta idea de comunidad la humanidad es representada no como suma de partes singulares sino en la cualidad del «ser hombre» moral, cualidad que, como se mostró, no radica meramente en la capacidad del ente racional humano para la autoobligación. El uso libre y permitido públicamente de la propia razón, la autoobligación, la veracidad y comunicabilidad son condiciones de la realización de los principios morales. El reconocimiento de la ley moral y del legislador como divino es la condición de posibilidad de una autocomprensión que puede aceptar la razón humana como limitada e imperfecta y al mismo tiempo no abandona la fe y la esperanza en ella como origen de la moralidad humana. Esta autocomprensión requiere suponer (en el doble sentido de asentimiento subjetivo y de admitir) una re-ligazón (re-ligion) con una «sabiduría superior», con «Dios» y, por otro lado, no sobreestimar la razón humana y nuestros esfuerzos morales ficticios (como si), sin por ello declinar en el trabajo en pro de una comunidad ética. Nada más que esto quiere decir en Kant «religioso», pero tampoco nada menos.

Bibliografía

- Arendt, H., (1985) *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Beiner, R. (ed. y trad.) München: Piper.
- Bruns, T., (1974) «Das politische Kantbild in Frankreich. Beitrag zur Problematik wertneutraler Kantbeurteilung», en Funke, G. (ed.) *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. 6–10. April 1974*. Vol. II.2. Berlin/Nueva York: de Gruyter, 648-655.
- Dörflinger, B., (2008) «Die Rolle der Gottesidee in Kants Konzeption des ethischen Gemeinwesens» en Rohden, V. et al. (eds.), *Recht und Frieden*

¹⁰ Cf. Prol, AA 04: 362.

- in der Philosophie Kants, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. 4.-9. Sept. 2005, São Paulo. Vol. 1. Berlín/Nueva York: de Gruyter, 51-69.*
- _____, (2008), «Kant über das Böse» en Kugelstadt, M. (ed.) *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 81-107.
- _____, (2009) «Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung ‚heiliger‘ Schriften» en Bermes C., Orth, E. W. y P. Welsen (eds.), *Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 81-107.
- _____, (2009) «Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung» en Klemme, H. F. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlín/Nueva York: de Gruyter, 165-180.
- _____, (2010) «Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethikotheologie», en Fischer, N. y Forschner, M. (eds.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Friburgo de Brisgovia: Herder, 72-84.
- _____, (2010) «Kant über das Ende der historischen Religionen» en *7. Kantovský vedecký zborník*, Belás, L. y Prešov, E. A. (eds.) [*Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešoviensis, Filosofický zborník*, 43], 101-124.
- Gerresheim, E., (ed.), (1974) *Immanuel Kant. 1724/1974. Kant als politischer Denker*. Bonn – Bad Godesberg: Inter Nationes.
- Kluback, W., (1986) «Common Sense and Communicability: Two Sources of Political and Moral Life» en *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 259-275.
- Menegoni, F., (2005) *Fede e religione in Kant (1775-1798)*. Trento: Verifiche.
- Reboul, O., (1973) «Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant» en *Canadian Journal of Philosophy*, 3, 169-175.
- Weil, E., (1962) *La philosophie politique de Kant*. París: PUF.
- _____, (1963) *Problèmes kantians*. París: Vrin.
- _____, et al., (1962) *La philosophie politique de Kant* [*Annales de philosophie politique* 4], París.
- Williams, H., (1983) *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

FELICIDAD Y AFECTOS. RENÉ DESCARTES Y LA PRINCESA ELISABETH DEL PALATINADO ACERCA DEL ARTE DEL BUEN VIVIR

CLEMENS SCHWAIGER

1. Introducción: visos para la investigación de la correspondencia entre Descartes y Elisabeth

La correspondencia entre el filósofo René Descartes (1596-1650) y la princesa Elisabeth del Palatinado (1618-1680) se encuentra sin duda entre los documentos filosóficos más emocionantes de la modernidad temprana. Ciertamente no se trata de un intercambio exclusivamente científico de pensamientos, sino que las reflexiones filosóficas y los mensajes personales más bien se hallan entrelazados de un modo casi inextricable. Precisamente en ello reside el particular encanto de esta correspondencia, en el hecho de que la reflexión abstracta se nutre y enriquece permanentemente mediante la experiencia vital concreta. Con un total de 33 misivas de Descartes y 26 de Elisabeth, que han llegado hasta nosotros desde el período comprendido entre mayo de 1643 y diciembre de 1649, la correspondencia resulta de considerable intensidad. Pese a lagunas singulares, todo parece indicar que se ha conservado la mayoría de la correspondencia por ambas partes, si bien en el caso de Elisabeth dependemos de copias que se han realizado con posterioridad a partir de originales que se han perdido irremisiblemente.

Desde hace ahora aproximadamente unos cien años tanto los manuscritos de las cartas de Descartes como las copias de las cartas de Elisabeth están editadas canónicamente en la edición histórico-crítica de las obras de Descartes de Charles Adam y Paul Tannery¹. A esto hay que añadir entretanto toda una serie de ediciones separadas de este diálogo filosófico *par excellence*, desde hace poco también en lenguas extranjeras². El hecho de que precisamente en tiempos recientes el interés por esta correspondencia se vea notablemente incrementado obedece a varias razones coyunturales a la vez. Por una parte la investigación de género, a la búsqueda de enfoques profeministas, se viene ocupando sustancialmente de las filósofas de la modernidad temprana. Por otra parte, el discurso de tipo fisiológico y psicológico acerca de sentimientos y emociones, en auge en la actualidad, no soslaya a Descartes como un autor clave, cuya teoría de los afectos en su origen es sugerida en gran medida a su vez por Elisabeth. Y finalmente, el redescubrimiento actual de la filosofía como arte de vivir, pese a que conecta primordialmente con antiguas tradiciones de una *ars vitae*, también puede remontarse, como un ejemplo prominente en la modernidad, a la doctrina cartesiana de la felicidad, tal como ha sido delineada esencialmente en el intercambio con Elisabeth.

Con razón se ha dicho en alguna ocasión: «A Descartes no se le conoce si no se conoce su correspondencia» (Klemmt, 1971: 33). Entre todos los interlocutores postales del filósofo francés ostenta sin duda alguna un lugar sobresaliente la princesa Elisabeth, nacida en 1618 en el castillo de Heidelberg como hija mayor del llamado rey de invierno [*Winterkönig*]³ Federico V de Bohemia y de su esposa Elisabeth Stuart. La condesa palatina fue la única mujer que mantuvo a lo largo de años una extensa correspondencia científica con Descartes⁴. Y viceversa, la sustancial correspondencia con el filósofo en la cumbre de su creación constituyó para la monarca, sacudida por el destino y entonces todavía joven, una de las experiencias que marcarían más su vida. Con 24 años

¹ Cf. Descartes (1897-1910), [abreviado: AT].

² Cf. Descartes, 1935, 1949, 1989, 1999, 2007 (en relación con esta edición estándar en inglés cf. la recensión de O' Neill, 2009). Recientemente han aparecido en alemán dos nuevas ediciones, Ebbersmeyer (ed.), 2015 y Wienand, Ribordy, Wirz (eds.), 2015. Tanto para las citas de la correspondencia como para *Las pasiones del alma*, se siguen en el presente texto las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía. En el caso de las cartas se proporciona además en nota la localización de los pasajes en la edición de AT.

³ Debido a la brevedad de su reinado, que solo duró un invierno. [Nota de los T.]

⁴ Para información biográfica fundamental, con amplias referencias bibliográficas, cf. O, Neill (1998); Eymers (2003, 288s.); Shapiro, *Volume Editor's Introduction* (Descartes, 2007, 7-16); Newmark (2011).

dirige su primer escrito a Descartes, que con 47 años era toda una generación mayor que ella.

En lo concerniente a la clarificación de los aspectos biográficos de la relación entre Descartes y Elisabeth remitimos aquí en primer lugar a un artículo orientador, brillantemente escrito, de Ludger Oeing-Hanhoff del año 1982. Sobre una amplia base de fuentes y en conflicto crítico con la vieja bibliografía frecuentemente fantástica y novelesca, dibuja un retrato conmovedor desde el punto de vista humano de esta extraordinaria amistad intelectual, a mi modo de ver no superado hasta ahora (Oeing-Hanhoff, 1984)⁵. ¿De qué tipo era pues, según él, la relación entre el famoso filósofo y su aristocrática interlocutora postal? Oeing-Hanhoff se enfrenta en primer lugar a la suposición de que Descartes, en tanto que habilidoso gestor de su fama, habría buscado el vínculo con la entonces cercana hija del rey únicamente para hacer propaganda de su filosofía (Oeing-Hanhoff, 1982: 82s.)⁶. La imagen ampliamente difundida de un Descartes intelectual y frío de sentimientos, de un racionalista sin corazón, pertenece al reino de la leyenda. Quién estudie de cerca los documentos postales transmitidos apenas podrá llegar a la conclusión de que entre ambos no hay huella alguna de amistad y amor (*ibid.*: 83-85). Más bien se habrían tributado Descartes y Elisabeth mutuamente un grado de confianza que de un modo duradero tal vez solo se da entre seres humanos raramente. Con toda la proximidad espiritual humana, según Oeing-Hanhoff, seguramente ambas partes no se habrían hecho nunca ilusiones en la medida en que la diferencia estamental excluía de principio una relación más estrecha (*ibid.*: 102 y 98)⁷.

Si se tiene en cuenta que la correspondencia entre el filósofo y la princesa por lo que se ve profundizaba en la esfera personal, surge el reparo acerca de si hay motivo para tomar en serio a Elisabeth como pensadora con un punto de vista propio. A primera vista parece recomendarse aquí también escepticismo, dado que Elisabeth no fue autora de tratado filosófico alguno. Esto la

⁵ Más recientemente Zedler (1989), sobre todo 29-43; Harth (1992); Gaukroger (1995); Nye (1996, 1999); Rodis-Lewis (1999); Clarke (2006); Guenancia (2009); Pal (2012).

⁶ Del mismo modo Gaukroger (1995, 414): «his [= Descartes's] relationship with Elisabeth was hardly one of patronage, as she and her family were in no position to offer patronage to anyone».

⁷ Un casamiento en un estamento inferior en la familia del rey de invierno resultaba evidentemente del todo inimaginable a la vista de los objetivos dinásticos de los matrimonios de entonces. Además de la diferencia de rango entre la princesa de la casa real y el simple hidalgo de provincias y de la considerable diferencia de edad, aparece como ulterior obstáculo que los separaba finalmente también la oposición confesional entre la fiel creyente calvinista y el católico de influencia jesuítica (Gaukroger, 1995: 385 y 406); van der Wieden (1998: 7-38).

diferencia, pongamos por caso, de su prominente rival postal: la reina Cristina de Suecia, que ha legado un amplio corpus de máximas filosóficas cuidadosamente sutil. El problema de una posible originalidad filosófica de Elisabeth se debate muy a fondo en particular en el ámbito de la investigación histórica de género predominantemente anglosajona de los últimos años ¿Era la hija de rey, conocida por sus inclinaciones filosóficas, que recibió en su familia el apodo de «la griega» porque incluso sabía griego, en definitiva algo más que una *learned handmaiden*, es decir, una especie de peón erudito de Descartes?⁸

A falta de una obra sistemática procedente de la pluma de Elisabeth sería ciertamente infructuoso querer esperar de ella una elaborada posición filosófica. Pero solo por eso, porque ella no ha entrado en escena en el ámbito publicístico, no es necesario privarla al mismo tiempo del rango de una pensadora autónoma⁹. Puesto que, como es sabido, en la primera mitad del siglo XVII no existían todavía revistas filosóficas, a la correspondencia entre los eruditos le competía una especie de función sustitutiva para el discurso de la investigación. Por tanto, si el creador de un nuevo sistema filosófico mantenía correspondencia con una personalidad de alto rango acerca de sus principios teóricos, esto no era en absoluto un asunto privado, sino que sucedía casi forzosamente con vistas al amplio espacio público de la *république des lettres*¹⁰. Por lo demás Descartes consideró y trató desde el primer momento y continuamente a su corresponsal como interlocutora de igual condición y digna de ser tomada en serio filosóficamente, sin asomo alguno de vanagloria intelectual o sabihondez masculina. El método escéptico de Descartes, con su desconfianza originaria ante la sujeción a la autoridad y la erudición libresca, hacía posible precisamente a cualquier interesado o interesada sin el bagaje de la formación de tipo escolar el poder dedicarse a la filosofía genuina. Este *pathos* de nuevo comienzo radical no fue el motivo menor por el cual la filosofía de Descartes en el s. XVII ejerció una poderosa atracción entre el público femenino (Perry, 1999: 172-175; Harth, 1999, Reuter, 1999, Broad, 2002: 18s.).

Elisabeth del Palatinado merece desde luego con pleno derecho el sobrenombre de «primera cartesiana», porque reconoció antes que otros el

⁸ «Can —should she— be taken seriously [...] as a philosopher with a voice and viewpoints of her own?» (Alanen, 2004: 194); también Tollefsen (1999); Broad (2002).

⁹ Esto lo hace todavía Bei der Wieden (1998: 27s.).

¹⁰ Lisa Shapiro deduce por otra parte del hecho de que la princesa palatina, tras el fallecimiento de Descartes, negase obstinadamente el permiso de publicación para sus propias cartas, que al menos por lo que concierne a Elisabeth los escritos no estarían dirigidos a un público amplio. Cf. *Volume Editor's Introduction* (Descartes, 2007: 1-4).

significado epocal de la nueva filosofía. Puso en la balanza su influencia política para dar entrada al pensamiento revolucionario de Descartes tanto en el ámbito intraacadémico como en el extraacadémico (Zedler, 1989: 31 y 40; Gaukroger, 1995: 469, nota 121)¹¹. Aun con toda la admiración por el gran filósofo, la princesa no se mostraba en absoluto como una discípula acrítica. Al contrario, no vacilaba a la hora de interpelar al sistema cartesiano en sus principios y señalar sin miramientos los puntos manifiestamente débiles. Ya en sus primeras cartas de la primavera de 1643, a las que precedió un estudio intensivo de las *Meditationes de prima philosophia*, pone al descubierto el punto neurálgico del estricto dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*: ¿cómo pueden el cuerpo y el alma tener influencia el uno sobre el otro si se trata de dos sustancias esencialmente diferentes? Con la separación abismal de cuerpo y espíritu la relación entre ambos se convierte en un misterio en última instancia insondable. Frente a ello Elisabeth, por lo que parece, favorece una metafísica no dualista, en la que ya desde el primer momento se tenga en cuenta la razón encarnada del ser humano¹².

Pero la contribución filosófica de Elisabeth no se limita en absoluto a confrontar con toda vehemencia a Descartes con el problema de la interacción psicofísica. Su rechazo de un pensamiento separado del cuerpo y su defensa de una comprensión de la mismidad del ser humano arraigada con más fuerza en el cuerpo trae consigo en el curso ulterior de la correspondencia consecuencias de peso, tanto para la doctrina de los afectos como para la teoría de la felicidad. Una y otra vez se ve obligada Elisabeth a recordarle a Descartes cuán fácilmente irritable y cuán frágil es la humana *ratio*. Las aporías fundamentales de un afilado dualismo cuerpo-alma se ponen de manifiesto con la mayor

¹¹ Esta apreciación histórico-filosófica, por otra parte, ha sido refutada finalmente con vehemencia; von den Heuvel considera la calificación de Elisabeth como cartesiana como un gran malentendido y lo ve como un mito del mundo de los eruditos de aquel tiempo y de los que vinieron en tiempos posteriores. La hija principesca, sacudida por el destino, a la búsqueda de apoyo para su lábil psique, habría intercambiado correspondencia no propiamente con el filósofo del *cogito ergo sum*, sino tan solo con su terapeuta (von den Heuvel, 2008: 61-67 y 72-75). Aun cuando está sobradamente justificado el afán de von den Heuvel de prestar mayor atención a la relación de Elisabeth con otros grandes intelectuales de su tiempo, hasta ahora investigada solo parcialmente, sin embargo su tesis de que el interés de Elisabeth se dirige en realidad únicamente al intercambio con filósofos concretos con miras al dominio de los asuntos vitales, pero no a las construcciones de pensamiento de los grandes sistemas, estaría minusvalorando drásticamente las inclinaciones intelectuales de la «griega», tan amplias como notorias, así como sus elevadas pretensiones de coherencia teórica.

¹² En relación con este preludio de la correspondencia, al que se le ha prestado mucha atención, cf. p. ej.: Garber (1983); Ariew (1983); Johnstone (1992); Shapiro (1999); Wartenberg (1999); Ebbersmeyer (2011).

agudeza en el ámbito de la vida afectiva, puesto que un movimiento emocional, p. ej. la alegría o la ira, no puede reducirse ni a un suceso puramente corporal ni a un proceso puramente espiritual, sino que se mueve, por así decir, en el punto de soldadura de la esfera física y la psíquica. Surge así la pregunta acerca de cómo Descartes puede mantener su dualismo de las sustancias a la vista del doble aspecto psicofísico de las emociones.

2. Líneas fundamentales de la doctrina de los afectos de Descartes

Sobre este trasfondo tiene una cierta lógica que la problemática de los afectos y su posible dominio pase al lugar central de la correspondencia a partir de 1645. Mientras que Descartes hasta entonces apenas si había prestado atención detenidamente a tales cuestiones, ahora las pasiones humanas se convierten para él en objeto de estudio sistemático. Es cierto que desde su juventud había tocado una y otra vez brevemente la temática de los afectos (Levi, 1964: 257; Kambouchner, 1995; Mahlmann-Bauer, 2005: 356), pero fue necesario un impulso externo para dedicarse a fondo a este problema. Elisabeth obliga en cierta medida a su interlocutor postal a abandonar el ancho mar de la especulación metafísica para trasladarse a la orilla del ser humano concreto. De este modo Descartes obtiene paulatinamente, en la discusión continuada con ella, los rasgos básicos de su doctrina de los afectos posterior. Su particular atractivo reside precisamente en el hecho de que no representa ningún elevado producto de gabinete, sino que nace originariamente de la necesidad de proporcionar auxilio vital fundamentado psicológicamente. Durante largo tiempo, el apartado decisivo de la correspondencia ha sido más bien injustamente desatendido por la literatura secundaria, considerado como supuesto estadio preliminar, irrelevante para el formato final de la teoría. Por vez primera al hilo del auge actual del discurso sobre los afectos de la modernidad temprana y de la investigación empírica acerca de las emociones, puede reclamar atención crecientemente la teoría cartesiana de las pasiones, toda vez que resulta incontestable que Descartes ha obtenido logros decisivos más allá de su época en relación con la comprensión teórica de los afectos (Franke, 2004: 168-171; Newmark, 2008, 2012).

Es cierto que en la ética y la retórica antiguas ya se habían investigado intensivamente un amplio espectro de emociones y sentimientos, pero solo en el marco de la modernidad temprana alcanza la dedicación a la naturaleza afectiva del ser humano su culminación histórica. Ya desde el s. XVI se llega a una perceptible revalorización del concepto de afecto. Sin embargo en el decurso

del s. XVII éste avanza casi hasta convertirse en una categoría omnipresente. Hasta muy avanzado el s. XVIII permanece como una especie perennifolia. El desciframiento de las pasiones humanas es, durante esa época, un tema de conversación demandado en las sociedades cortesanas¹³.

La omnipresencia de la problemática de los afectos no se limita, por lo demás, a la filosofía, sino que irradia desde todos los ámbitos artísticos. Así la música del barroco, p. ej., es considerada como un arte afectivo de particular intensidad. Su fin principal es la representación y la excitación de sentimientos pasionales. Los compositores y los intérpretes se ven a sí mismos como directores de las pasiones. Mediante el empleo adecuado de medios musicales quieren expresar certeramente afectos (*affectus exprimere*) pero ante todo desencadenarlos en el oyente (*affectus movere*). Por lo demás es típico de la época el intento de explicar el elevado potencial afectivo de la música en términos estrictamente psicológicos. Se aspira a demostrar con la exactitud matemática propia de las ciencias naturales la validez de la vieja sentencia «musica movet affectus» (Thieme, 1982).

Pero no solo en el ámbito de la música se convierte la teoría de los afectos en el polo de la reflexión teórica en general. También el teatro del barroco se ve a sí mismo acentuadamente como «escuela de los afectos» (en latín *pa-laestra affectuum*, lo que se podría traducir también con acierto como campo de combate de las pasiones). En la tragedia se busca familiarizarse mentalmente con posibles infortunios en lugar de confiar ciegamente en el favor de la inconstante fortuna. La representación en el escenario de crueles golpes del destino —de angustiosa actualidad sobre el trasfondo de la entonces encrespada Guerra de los Treinta Años— debe educar para la valentía y la ausencia de temor en el manejo de las catástrofes de la vida (Wiegmann, 1987: 8).

La dedicación cartesiana al tema de las pasiones se sitúa en este tiempo extraordinariamente interesado por las mismas. Tras haber vivido él mismo a lo largo de su vida alguna que otra tormenta afectiva, en el año 1649, es decir, un año antes de su fallecimiento, corona como es sabido su obra con un tratado epocal acerca de *Las pasiones del alma* (*Les passions de l'ame*). Con esta última obra madura, que se convirtió inesperadamente en su testamento, proporciona un texto de referencia para la tematización de los afectos en pleno *siècle des passions*.

¹³ Para una panorámica lexicográfica de la historia del concepto de afecto, cf. Braun (1994); Grimm (2000); Wisse (1992).

En este punto parece pertinente insertar una consideración de tipo terminológico. La expresión que da pie al título «las pasiones del alma», no es empleada por Descartes con una especie de deje peyorativo, sino que designa con valor neutral todas las emociones, que se manifiestan tanto corporal como espiritual o anímicamente. Por el contrario hoy día entendemos por «afectos» o «pasiones» usualmente solo las agitaciones más fuertes que nos arrastran hacia un comportamiento que ya no está gobernado por el entendimiento (compárese la fórmula usual de «actuar por impulso» [*Handeln im Affekt*])¹⁴. Esta diferencia en el uso lingüístico se fundamenta también, y no en último término, en que la «pasión del alma» cartesiana comprende todavía indistintamente todos los sentimientos. La separación bastante clara actualmente entre sentimiento (*sentiment*) por una parte y afecto o pasión (*passion*) por otra es, desde el punto de vista de la historia del lenguaje, un resultado del s. XVIII tardío. Por esto mismo el discurso de la modernidad temprana acerca de los afectos o las pasiones debe ser tomado siempre en un sentido muy amplio. La forma más adecuada de traducirlo en la actualidad tal vez sea mediante la expresión «emocionalidad» (Lerch, 1938; Franke, 1981; Lobenstein-Reichmann, 2005).

Descartes comparte con su época la convicción del poder de los afectos que difícilmente se puede sobrevalorar. Su influyente tratado acerca de las pasiones finaliza en el último artículo, literalmente su última palabra en filosofía, con el reconocimiento de que «*Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida*» (Descartes, 1997: 278, Art. 212). La tonalidad que en cada caso cobra la vida tiene que ver esencialmente con la vivencia de las pasiones. Ellas proporcionan a la existencia la sazón, sin la cual todo se quedaría muy anodino. Descartes es incluso de la opinión de que aquellas personas que más son movidas por ellas también serían capaces de disfrutar antes de la dulzura de la vida. Los caracteres extraordinarios tendrían pasiones más fuertes que el promedio de la humanidad (*cf. ibíd.*)¹⁵. El fundador de la filosofía moderna es, desde luego, un hombre de pasiones y —en contra de prejuicios muy extendidos— no es en absoluto un racionalista que haya despreciado los sentimientos. Lejos de desacreditar los afectos, precisamente los protege de los ataques de los moralistas. Pecados y pasiones no pueden en ningún caso ser sencillamente equiparados. Antes bien, los afectos son buenos por naturaleza, simplemente hay que evitar el abuso y la desmesura (Descartes, 1997: 275-278, Art.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, 335, nota 34 y 356 nota 118.

¹⁵ Cf. también *Carta a Elisabeth de junio de 1645* (AT IV, 236).

211). Con esta cláusula añadida Descartes articula una reserva naturalmente necesaria contra los excesos y se opone a un disfrute sin cortapisas de las inclinaciones afectivas. Solo las almas débiles se abandonarían a los sentimientos, dejándose llevar permanentemente por sus pasiones momentáneas y con frecuencia contradictorias. La fortaleza anímica se demuestra por el contrario en la medida en que se tienen las emociones bajo control y se es señor de las mismas (*ibíd.*, 81-83, Art. 48)¹⁶.

La finalidad del estudio de los afectos es, por lo tanto, en última instancia de tipo práctico. Consiste en mejorar las técnicas disponibles para la conducción de los afectos y, dado el caso, desarrollar nuevos instrumentos de control racional de los mismos. Pero el dominio de los afectos no puede confundirse con su extinción. Volviéndose claramente contra el ideal estoico de la ausencia de pasiones (*apatheia*), muy popular entonces, en el s. XVII, Descartes anota justo al principio del debate con Elisabeth acerca de los afectos: «y no soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible» (Descartes, 1999: 63)¹⁷. De lo que se trata no es de la anulación, sino del comedimiento de las pasiones. En lo que concierne a las posibilidades de una regulación racional de las emociones, Descartes es marcadamente optimista hasta el final. Incluso las almas débiles podrían lograr un completo dominio sobre sus pasiones, si se aplican con bastante destreza y se esfuerzan por ello el tiempo suficiente (Descartes, 1997: 127, Art. 50). Por otra parte para Descartes está claro que los afectos no se dejan comandar directamente, como presionando un botón. Por medio de un simple acto de voluntad no pueden ser cancelados, ni siquiera puede impedirseles su aparición. Descartes no sustenta una posición voluntarista extrema, como si las emociones pudiesen someterse a control mediante una pura decisión de la voluntad. Con todo, a los afectos adversos se los puede contrarrestar indirectamente, p. ej. configurando conscientemente representaciones alternativas a los mismos de signo positivo. Descartes recomienda por lo tanto un método cognitivo para la regulación de los afectos. Por medio de un cambio paulatino de las propias opiniones provisionales y actitudes espera una corrección de emociones no deseadas con efectos a largo plazo (Perler, 2008: 284-291). Por lo general habría que acostumbrarse a sopesar respectivamente los pros y los contras, las oportunidades y los riesgos de una situación de acción, para intentar a continuación sa-

¹⁶ Cf. también *Carta a Elisabeth del 18 de mayo de 1645* (AT IV, 202).

¹⁷ *Carta a Elisabeth del 18 de mayo de 1645* (AT IV, 201s.), cf. también *Carta del 1 de septiembre de 1645* (AT IV, 287).

car el mejor partido posible (Descartes, 1997, 115-116, Art. 41; 119-120, Art. 45; 122-124, Art. 47)¹⁸. De esta manera la perspicacia racional debe tener la fuerza de transformar los afectos de potenciales adversarios del alma en armas contundentes de la misma.

3. Perfiles de la filosofía cartesiana de la felicidad

La cuestión del manejo correcto de los afectos no constituye empero para Descartes un fin en sí mismo. El que uno aprenda a dominar los propios movimientos afectivos es a sus ojos más bien la clave del verdadero contento. La terapéutica de los afectos no quisiera servir a ningún objetivo menor que al de asegurar una felicidad lo más duradera posible en esta vida. En relación con este arte de la vida feliz la correspondencia con Elisabeth constituye la fuente decisiva, puesto que, como es sabido, Descartes no escribió ni un tratado acerca de la felicidad ni un compendio de ética¹⁹. En sus aclaraciones conceptuales introductorias se preocupa en primer término de contrastar decididamente la impredecible felicidad del destino y la felicidad existencial que puede ser labrada: «(bon)heur» y «béatitude», «ser afortunado» [*Glückhaben*] y «ser feliz» [*Glücklichsein*]²⁰. La felicidad la esperarían las almas comunes inútilmente del destino, mientras que la filosofía nos enseñaría la manera de alcanzarla a partir de nosotros mismos. Habría que liberarse del dominio del destino de modo tal que, sin desaprovechar ocasiones favorables, no se piense sin embargo en ser infeliz cuando no se ofrecen oportunidades ventajosas²¹. La aspiración a la felicidad debe rehuir en la medida de lo posible el asalto de potencias azarosas externas e incontrolables.

La estrategia de una interiorización consciente se condensa también en la definición de la felicidad como contento (*contentement*): «No es por tanto

¹⁸ Cf. también *Carta a Elisabeth de julio de 1647* (AT V, 65).

¹⁹ Para un primer análisis, en particular desde una óptica terminológica, cf. mi tesis doctoral (Schwaiger, 1995: 36-44, con una bibliografía especial, 209 ss.). Hay capítulos relativos a la doctrina cartesiana de la felicidad en trabajos aparecidos posteriormente, p. ej. Morgan (1998: 61-103); Marschall (1998: 59-70); Renault (2000: 123-155); Brown (2006: 165-128).

²⁰ Cf. la importante *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* (AT IV, 264), en la que Descartes, a raíz de una lectura crítica del diálogo de Séneca *De vita beata*, esboza las líneas maestras de una doctrina de la felicidad propia. Acerca de la relación, abundantemente tratada en la investigación, entre el filósofo francés y el estoico romano, cf. Rutherford (2004: 177-197); Boros (2005, 97-106). La traducción española emplea la contraposición entre «ventura» (*bonheur*) y «beatitud» (*béatitude*), cf. Descartes, 1999: 80. [Nota de los T.]

²¹ Cf. la *Carta a Elisabeth del 21 de junio de 1645* (AT IV, 252) y *Carta a Elisabeth de septiembre 1646* (AT IV, 492).

vivere beate, vivir en beatitud, sino gozar de satisfacción y contento espirituales perfectos» (Descartes, 1999: 81)²². El contento interior es para Descartes, por otra parte, el más dulce de todos los afectos (Descartes, 1997: 139, Art. 63). Con razón se ha dicho en una ocasión al respecto que el cartesianismo sería la filosofía de un hombre psicológicamente equilibrado, contento en virtud de su filosofar (Gouhier, 1937: 178).

Pero ¿por qué camino se alcanza este contento? ¿cómo se llega a este equilibrio interior, que no se deja inquietar por ningún suceso externo? También para esto conoce Descartes una calzada real, que él designa con una palabra tradicional, a saber «vertu» (virtud). Por descontado que él dota a ese concepto de un contenido completamente nuevo, tal como veremos a continuación. Para estar contento con uno mismo solo se necesita en rigor seguir la virtud. La virtud sola sería suficiente para proporcionarnos contento en esta vida. No podríamos jamás ejercitar una excelencia sin recibir por ello satisfacción y gozo. A la inversa, el contento no puede obtenerse, si no se sigue la virtud (Descartes, 1997: 221-222, Art. 148)²³. Con otras palabras: la virtud (en sentido cartesiano) es la condición necesaria, pero de por sí ya también suficiente, para el contento.

Descartes define el concepto de virtud por otra parte de una manera original e infrecuente, a saber, en el sentido de una racionalidad formal pura, lo que constituye en cierto modo el núcleo de su comprensión moderna de la ética (Kambouchner, 1999, 2008). Cualquier asociación con una moralina ácida debe mantenerse estrictamente alejada. La virtud la posee simple y llanamente alguien «continúa y firmemente resuelto a llevar a cabo todo cuanto le aconseja la razón, sin que lo desvíen de ello sus pasiones o apetitos» (Descartes, 1999: 82)²⁴. Brevemente: la virtud se ejerce entonces cuando se actúa siempre según la mejor ciencia y conciencia y no determinándose por el capricho o el afecto. Esto conlleva, junto a la determinación para la realización de lo mejor,

²² Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 264): «*vivere beate*, vivre en beatitude, ce n'est autre chose ch'avoit l'esprit parfaitement content & satisfait»; cf. Carta a Elisabeth del 18 de agosto de 1645 (AT IV, 277).

²³ Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 266s.); del 18 de agosto de 1645 (AT IV, 277) y del 1 de septiembre de 1645 (AT IV, 284).

²⁴ Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 264), cf. Carta a Elisabeth del 18 de agosto de 1645 (AT IV, 309); Carta a la reina Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647 (AT V, 83); Descartes (1997: 221-222, Art. 148 y 226-227, Art. 153). La certeza de la ciencia se sustituye aquí por la fuerza de la determinación. A partir de una ética definitiva se desarrolla una ética definitivamente provisional, cf. Beyssade (1990: 149).

también la disposición para el autoesclarecimiento: hay que aplicar todas las fuerzas del espíritu a reconocer lo correcto respectivamente en cada situación.

No por ello la virtud ha de equipararse a la infalibilidad. El conocimiento de lo bueno en cada caso con frecuencia excede nuestras fuerzas. Al fin y al cabo no es propio de la naturaleza humana el saberlo todo y el juzgar en el acto siempre correctamente. Pero desde el punto de vista de Descartes tampoco es necesario para el virtuoso poseer un conocimiento exacto de la verdad de cada cosa y prever todas las contingencias que puedan darse en el caso concreto. Si hiciésemos siempre lo que nuestra razón nos prescribe, no tendríamos nunca motivos para arrepentirnos de algo. Puesto que incluso cuando los acontecimientos nos mostrasen posteriormente que nos habíamos equivocado, ello no habría sido culpa nuestra²⁵. Cuando se sigue la virtud constantemente, uno permanece —según Descartes— siempre contento y conserva la conciencia tranquila (Descartes, 1997: 258-259, Art. 190). Como obstáculo fundamental de la felicidad y el contento considera Descartes, por otra parte, el arrepentimiento (*repentir*), un afecto particularmente amargo para él. Uno lamenta aquí con posterioridad cosas que ya no se pueden cambiar, incluso cuando con el estado de conocimiento de entonces no se hubiera podido hacer nada (*ibíd.*: 139, Art. 63 y 259-260, Art. 191). Ante la objeción obvia de Elisabeth de que el arrepentimiento es inevitable si se quiere mejorar en el futuro la propia conducta errónea²⁶, por supuesto Descartes tiene que conceder que, en efecto, nos estimula para hacerlo mejor en la próxima ocasión (*ibíd.*: 259, Art. 191). Por lo tanto al arrepentimiento no puede dejar de reconocérsele una posible función positiva. Contra lo que se lucha es contra aquel arrepentimiento que resulta de la indecisión. Cuando uno se siente indeciso se hacen con frecuencia cosas de las que ya se presiente secretamente que se van a lamentar más tarde. El mejor remedio contra una indecisión tal es, según Descartes, que, luego de una reflexión sobria y madura, hagamos precisamente lo que se nos aparece en cada situación como lo más razonable y plausible²⁷.

²⁵ Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 266), del 6 de octubre de 1645 (AT IV, 307) y de mayo de 1646 (AT IV, 411); Carta a la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647 (AT V, 83).

²⁶ Carta de Elisabeth del 28 de octubre de 1645 (AT IV, 322); Carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645 (AT V, 331).

²⁷ Carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645 (AT IV, 295); Descartes (1997: 232-233, Art. 159 y 243-245, Art. 170). Según Röd (1964: 40s. y 194) estas explicaciones también pueden ser leídas en clave biográfica. Descartes desea con tanto apremio fundamentar la determinación no en última instancia porque él mismo no la poseía en grado suficientemente elevado. En lo personal tuvo que luchar una y otra vez contra su tendencia a la indeterminación.

El que nosotros, los seres humanos, a pesar de ello nos lamentemos o arre-pintamos de no pocas de nuestras decisiones anteriores lo explica Descartes a partir de un rasgo constitutivo de nuestro querer: a saber, con frecuencia nos representamos cosas que estamos deseando como mucho mejores y más apetecibles de lo que en realidad son. Dado que en la pasión estamos arrebatados por algo, ese bien soñado se nos aparece como mucho mayor y más brillante de lo que estaría justificado en virtud de la cosa misma²⁸. En tales exageraciones de nuestra imaginación encuentra Descartes la fuente de todos los errores prácticos. Frente a ello lo único que vale es comprobar el verdadero valor de nuestras metas sin ilusión alguna: «Pues, a tenor de las normas de la razón, debería ser medida de cada deleite la excelencia de la perfección que lo causa» (Descartes, 1999: 96)²⁹. El perfeccionamiento que se alcance en cada caso debería ser, por consiguiente, el criterio decisorio definitivo para nuestra acción.

Cierto que Descartes se somete una vez a la pregunta dubitativa acerca de si un agradable autoengaño no sería preferible a veces a la amarga verdad ¿No es mejor estar alegre y contento representándose los bienes poseídos como más estimables de lo que en realidad son que reconocer su valor ciertamente modesto y entristecerse por ello? Pero luego Descartes se pronuncia a favor de prescindir preferiblemente de alegrías ilusorias, puesto que conocer la verdad es una perfección mayor que no conocerla. Es preferible librarse de una vez por todas de una falsa esperanza que dejarse engañar continuamente por ella³⁰. Solo así se excluye el riesgo de que el supuesto contento al final resulte engañoso. El verdadero contento consiste, por el contrario, siempre «en ese testimonio interno que nos manifiesta que poseemos alguna perfección» (Descartes, 1999: 96)³¹, o, como dice otra definición, en «la plenitud y la consumación de sus deseos conformados a las normas de la razón» (Descartes, 1999: 81)³². Lo razonable es, tal como indica la tercera máxima de la ética provisional de Descartes, acostumbrarse a no desear en absoluto ninguno de los bienes que no se poseen y que no están a nuestro alcance³³. Descartes

²⁸ *Carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645* (AT IV, 284s.); *Carta la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647* (AT V, 85); Descartes (1997: 205, Art. 138 y 277, Art. 211).

²⁹ *Carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645* (AT IV, 284 y 286s.).

³⁰ *Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645* (AT IV, 303-305) y *del 22 de febrero de 1649* (AT V, 283); acerca de la ventaja del conocimiento de la verdad frente a los errores y a las opiniones equivocadas cf. también Descartes (1997: 126, Art. 49).

³¹ *Carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645* (AT IV, 283s.); cf. *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* (AT IV, 267).

³² *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* (AT IV, 264).

³³ Cf. *ibid.*, (AT IV, 265s.). Se trata de la conocida como regla de la actitud estoica fundamental.

recomienda, en el sentido del estoicismo, distinguir las cosas que dependen de nosotros y las que no. Las últimas no debemos desearlas nunca con pasión y en lugar de eso debemos dedicarnos totalmente a las primeras. Lo que toca es limitarse a lo factible y distanciarse de lo que no está disponible³⁴. Con frecuencia se comete el fallo, según Descartes, de que vemos como si dependiese de nosotros lo que no depende en absoluto de nosotros. En lugar de ello hay que llegar a reconocer con claridad en cada caso lo que es posible alcanzar mediante la propia acción y lo que no. La capacidad para la felicidad y para el contento depende esencialmente de la disposición a aceptar los propios límites (Marcos, 1996: 106s. y 124).

No son los acontecimientos externos los que deciden acerca de si se lleva o no una vida plena. Lo decisivo es más bien la actitud interior con la que se les sale al encuentro. Descartes trae a colación al respecto un ilustrativo símil:

[...] de la misma forma en que un vaso pequeño puede estar tan colmado como uno mayor aunque contenga menos líquido [...] tengo la certidumbre de que los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes (Descartes, 1999: 81)³⁵.

La mirada de la sabiduría vital práctica cartesiana se dirige en general no tanto a las actividades singulares como al actor mismo: «El valor de la acción procede del valor que la persona sabe darse a sí misma» (Cassirer, 1995: 219). La confianza apenas refrenada en semejante estrategia de autoempoderamiento racional le trajo a Descartes a vuelta de correo por supuesto una vehemente réplica. Elisabeth tenía buenas razones, debido a su gravosa biografía, para encarar el optimismo racional y el ímpetu de renovación de su corresponsal con una porción saludable de escepticismo, pues desde su infancia temprana la sensible y melancólica condesa palatina tuvo que llevar una inquieta vida itinerante. Cuanto más que en los años cuarenta del siglo XVII, cuando se encontraba en el exilio en Holanda, su vida se vio ensombrecida por una serie de duras tragedias familiares. De este modo la importunaban obviamente dudas acerca de en qué medida serían practicables de hecho las recomendaciones de Descartes para evitar el arrepentimiento y alcanzar el

³⁴ Cf. *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* (AT IV, 264) y *de enero de 1646* (AT IV, 355); *Carta a la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647* (AT V, 82s.); Descartes (1997: 213-219, Art. 144-146).

³⁵ *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* (AT IV, 264s.).

contento. Con independencia de cada situación vital se impone la pregunta acerca de en qué medida el ser humano puede hacer que su felicidad sea independiente de los contenidos de la vida que no están en sus manos. Así, para referirse solamente al ejemplo más concluyente, no siempre está en nuestras manos el preservar la salud, pero ¿se puede por ello prescindir de ese deseo? Elisabeth no objeta por acaso que las enfermedades pueden privarnos de la capacidad de reflexionar y con ello de la posibilidad del goce de satisfacciones espirituales. En este caso seríamos llevados por nuestros afectos y apenas estaríamos en condiciones de esquivar los embates del destino³⁶. Descartes no puede por menos que admitir que aquí se encuentra el talón de Aquiles de su concepción de la felicidad exenta de toda influencia del destino. Dado que la salud es la base de todos los demás bienes en esta vida, lo que se ha dicho hasta ahora acerca de la interdependencia entre felicidad y dominio de los afectos ha de limitarse a aquellas personas que están todavía en posesión del libre uso de su razón. Pero mientras nuestra razón funcione sin estorbos, nada podría arrebatarlos totalmente los medios para la felicidad³⁷.

Entretanto se pone de manifiesto en el caso de la enfermedad de modo particularmente craso que para el ser humano es del todo natural desear cosas que no se encuentran totalmente bajo su control. Como seres dotados de cuerpo estamos obligados a aspirar a lo que no siempre estamos en condiciones de producir. Precisamente por eso lo que resta una vez que se suprimen todos los ingredientes de la felicidad que dependen del destino, es evidentemente demasiado poco para considerarlo como felicidad auténtica y plena. Descartes parece haber creído que las exigencias poseen una dimensión constante, mientras que en verdad siempre se encuentran más allá de lo que se ha alcanzado. La pretensión de estar contento y ser feliz no es tanto un fin alcanzable como el motor de todo desarrollo (Röd, 1964: 208). Esta dinámica antropológica hace fracasar la desmesurada necesidad de seguridad típica de Descartes y de un tiempo como el suyo, marcado por un profundo desconcierto. No es posible desactivar todos los factores de inseguridad en la vida. Las metas deseadas no se dejan fijar desde el principio con referencia a una escala realizable con seguridad. Precisamente por eso con frecuencia resulta tan difícil —mal que le pese a la razón— embridar los afectos.

³⁶ Cf. *Carta de Elisabeth del 16 de agosto de 1645* (AT IV 269).

³⁷ Cf. las *Cartas a Elisabeth de mayo o junio de 1645* (AT IV, 220) y *del 1 de septiembre de 1645* (AT IV, 281s.).

Bibliografía

- Alanen, L., (2004) «Descartes and Elisabeth – a Philosophical Dialogue?» en Alanen, L. y Witt, Ch. (eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht – Boston – Londres: Springer, 193-218.
- Ariew, R., (1983) «Mind-Body Interaction in Cartesian Philosophy: A Reply to Garber» en *The Southern Journal of Philosophy*, 21, 33-37.
- Bei der Wieden, H., (1998) «Ein Schloß auf dem Mond und eine Versorgung in Westfalen. Der Weg der Pfalzgräfin Elisabeth nach Herford» en *Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford*, 6, 7-38.
- Beysade, J. M., (1990) «Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale par provision» en Belgioioso, G. et al. (eds.), *Descartes: il metodo e i saggi. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del «Discours de la Méthode» e degli «Essais»*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 139-153.
- Boros, G., (2005) «Descartes über Senecas *De vita beata*», en *ibíd.* (ed.), *Der Einfluß des Hellenismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 97-106.
- Braun, W., (1994) Artículo «Affekt», en Finscher, L. (ed.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*. Sachteil 1, 2ª ed. aumentada, Kassel et al.: Bärenreiter, 31-41.
- Broad, J., (2002) *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Brown, D. J., (2006) *Descartes and the Passionate Mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Cassirer, E., (1995) *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Bast, A. (ed.). Hamburgo: Meiner.
- Clarke, D. M., (2006) *Descartes. A Biography*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Descartes, R., (1897-1910) *Oeuvres de Descartes*. Adam, Ch. y Tannery, P., 12 vols. París: Léopold Cerf (reimpresión 1964-1974, París: Vrin).
- _____, (1935) *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine*. Chevalier, J. (ed.). París: Boivin.
- _____, (1949) *Briefe 1629–1650*. Bense, M. (ed.), Baumgart, F. (trad.). Köln – Krefeld: Staufien.
- _____, (1984) *Die Leidenschaften der Seele*. Hammacher, K. (ed. y trad.). Hamburgo: Meiner (²1996).

- _____, (1989) *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Beyssade, J. M. y Beyssade, M. (eds.). París: Flammarion.
- _____, (1997) *Las pasiones del alma*. Martínez Martínez, J. A. (trad., estudio preliminar y notas). Madrid: Tecnos.
- _____, (1999) *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Gallego Urrutia, M. T. (trad.) y Cabot, M. (introd.). Barcelona: Alba Editorial.
- _____, (2007) *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Shapiro, L. (ed. y trad.). Chicago – Londres: The Univ. of Chicago Press.
- _____, (2015) *Der Briefwechsel mit Elisabeth von der Pfalz*. Französisch-Deutsch. Wienand, I., Ribordy, O. y Wirz, B. (eds.). Hamburgo: Meiner.
- _____, (2015): *Der Briefwechsel zwischen Elisabeth von der Pfalz und René Descartes*. Ebbersmeyer, S. (ed. y trad.). Múnich: Fink.
- Ebbersmeyer, S., (2011) «“Die Vereinigung zu begreifen, die zwischen zwei Sachen besteht, heißt, diese wie eine einzige zu begreifen”»: Anmerkungen zur Körper-Geist Problematik im Briefwechsel zwischen Elisabeth von der Pfalz und René Descartes» en Busche, H. (ed.) *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*. Hamburgo: Meiner, 1132-1148.
- Eymers, H. H., (2003) Artículo «Elisabeth of Bohemia (1618-80)» en van Bunge, W. et al. (eds.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*. Vol. 1. Bristol: Bloomsbury Academics, 288-289.
- Franke, U., (1981) «Ein Komplement der Vernunft. Zur Bestimmung des Gefühls im 18. Jahrhundert» en Craemer-Ruegenberg, I. (ed.), *Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge*. Múnich: Karl Alber, 131-148.
- _____, (2004) «Spielarten der Emotionen. Versuch einer Begriffsklärung im Blick auf Diskurse der Ästhetik» en Herding, K. y Stumpfhaus, B. (eds.), *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*. Berlín – Nueva York: de Gruyter, 165-188.
- Garber, D., (1983) «Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth» en *The Southern Journal of Philosophy*, 21, Supplement, 15-32.
- Gouhier, H., (1937) «Descartes et la vie morale» en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 165-197.
- Gaukroger, S., (1995) *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Grimm, H., (2000) Artículo «Affekt» en Barck, K. (ed.) *Ästhetische Grundbegriffe*. Vol. 1. Stuttgart – Weimar: Metzler, 16-49.

- Guenancia, P., (2009) «Descartes et la princesse Elisabeth de Bohème» en *Descartes und Deutschland – Descartes et L’Allemagne*. Ferrari, J. et al. (eds.), Hildesheim – Zürich – Nueva York: Olms, 63-79.
- Harth, E., (1992) *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*. Ithaca – Londres: Cornell University Press.
- _____, (1999) «Cartesian Women» en *Feminist Interpretations of René Descartes*. Bordo, S. (ed.). University Park, Pennsylvania: Penn State Univ. Press, 213-231.
- Johnstone, A. A., (1992) «The Bodily Nature of the Self or What Descartes Should Have Conceded Princess Elizabeth of Bohemia» en Sheets-Johnstone, M. (ed.) *Giving the Body Its Due*. Albany/Nueva York: State Univ. of New York Press, 16-47.
- Kambouchner, D., (1999) «Morale des lettres et morale des “Passions”» en Armogathe, J. R., Belgioioso, G. y Vinti, C. (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la «Correspondance»*. Atti del Convegno *Descartes e l’«Europe savante» Perugia, 7-10 ottobre 1996*. Nápoles: Vivarium, 541-557 [reimpreso en *ibid.*, (2008) *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 291-309].
- _____, (1995) *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes*. Vol 1. París: Albin-Michel.
- Lerch, E., (1938) «”Passion” und “Gefühl”» en *Archivum Romanicum*, 22, 320-349.
- Levi, A., (1964) *French Moralists. The Theory of the Passions 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press.
- Lobenstein-Reichmann, A., (2005) «Affekt, Passion und Leidenschaft im Frühneuhochdeutschen – Anmerkungen zu einem ganz besonderen Fall von Sprachwandel» en Steiger, J. A. (ed.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 251-269.
- Mahlmann-Bauer, B., (2005) «Nicolaus Caussin’s Affekttheorie im Vergleich mit Descartes’ “Traité sur les passions de l’âme”» en Steiger, J. A. (ed.) *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*. Cit., 353-390.
- Marcos, J. P., (1996) «Gouvernement de soi et contentement» en *Les Études philosophiques*, 1-2, 101-129.
- Marshall, J., (1998) *Descartes’s Moral Theory*. Ithaca – Londres: Cornell Univ. Press.
- Morgan, V. G., (1994) *Foundations of Cartesian Ethics*. Nueva Jersey: Humanity Books.

- Newmark, C., (2008) *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburgo: Meiner.
- _____, (2011) «Prinzessin Elisabeth von Böhmen. Philosophin und Politikerin» en Hagengruber, R. (ed.), *Von Diana zu Minerva. Philosophierende Aristokratinnen des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlín: Akademie Verlag, 49-63.
- _____, (2012) «“... le plus de douceur en cette vie ...”. Moralistik, Sensualismus und der Geschmack von Passionen im 17. und frühen 18. Jahrhundert» en Ebbersmeyer, S. (ed.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín – Boston: de Gruyter, 279-290.
- Nye, A., (1996) «Polity and Prudence. The Ethics of Elisabeth, Princess Palatine» en Lopez McAlister, L. (ed.) *Hypatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*. Bloomington – Indianapolis: Indiana Univ. Press, 68-91.
- _____, (1999) *The Princess and the Philosopher. Letters of Elisabeth of the Palatine to René Descartes*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield.
- Oeing-Hanhoff, L., (1982) «Descartes et la princesse Élisabeth» en *Bulletin Cartésien*, 11, 1-33 y en *Archives de Philosophie* 45 (4). Posteriormente (1984) en alemán con el título «Descartes und Elisabeth von der Pfalz» en *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 82-106.
- O'Neill, E., (1998) Artículo «Elisabeth of Bohemia (1618-80)» en Craig, E. (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Londres – Nueva York: Routledge, 267-269.
- _____, (2009) Recensión de (2007) *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, cit., en *Philosophical Review*, 118, 551-555.
- Pal, C., (2012) *Republic of Women. Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Perler, D., (2008) «Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände» en Landweer, H. y Renz, U. (eds.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlín – Nueva York: de Gruyter, 271-292.
- Perry, R., (1999) «Radical Doubt and the Liberation of Women» en Bordo, S. (ed.) *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park, Pennsylvania: Penn State Univ. Press, 169-189.
- Renault, L., (2000) *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*. París: PUF.

- Reuter, M., (1999) «Questions of Sexual Difference and Equality in Descartes' Philosophy» en Aho, T. y Yrjönsuuri, M. (eds.), *Norms and Modes of Thinking in Descartes*. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 183-208.
- Rodis-Lewis, G., (1999) «Descartes et les femmes: L'exceptionnel apport de la princesse Elisabeth» en Totaro, P. (ed.), *Donne, filosofia e cultura nel seicento*. Roma: CNR-Servizio Pubblicazioni, 155-172.
- Röd, W., (1964) *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*. Múnich–Basel: Ernst Reinhardt.
- Rutherford, D., (2004) «On the Happy Life. Descartes vis-à-vis Seneca», en Strange, S. y Zupko, J. (eds.), *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge – Nueva York – Melbourne: Cambridge Univ. Press, 177-197.
- Shapiro, L., (1999) «Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy» en *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 503-520.
- _____, (2007) «Volume Editor's Introduction» en: *ibíd.* (ed.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, cit., 7-16.
- Schwaiger, C., (1995) *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Thieme, U., (1982) «Die Affektenlehre im philosophischen und musikalischen Denken des Barock – Vorgeschichte, Ästhetik, Physiologie» en *Tibia. Magazin für Freunde alter und neuer Bläsermusik*, 7, 161-168 y (1983) 8, 241-245 y 325-334.
- Tollefsen, D., (1999) «Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction» en *Hypatia*, 14, 59-77.
- Von den Heuvel, G., (2008) «Elisabeth und die Philosophen» en Bei der Wieden, H. (ed.) *Elisabeth von der Pfalz. Äbtissin von Herford, 1618–1680. Eine Biographie in Einzeldarstellungen*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 59-75.
- Wartenberg, T. E., (1999) «Descartes's Mood: The Question of Feminism in the Correspondence with Elisabeth» en Bordo, S. (ed.) *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park, Pennsylvania: Penn State Univ. Press, 190-212.
- Wiegmann H. (ed.), (1987) *Die ästhetische Leidenschaft. Texte zur Affektenlehre im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim – Zürich – Nueva York: Olms.

- Wisse, J. *et al.*, (1992) Artículo «Affektenlehre», en Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Vol. 1, Darmstadt: Olms, 218-253.
- Zedler, B. H., (1989) «The Three Princesses» en *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 4, 28-63.

KANT Y SCHOPENHAUER ACERCA DE LOS CONFLICTOS DE CONCIENCIA EN LA HISTORIA BÍBLICA SOBRE CAÍN Y ABEL

ALEKSEJ TROZAK

La reflexión sobre la racionalidad es popular hoy en día, motivada por las terribles consecuencias que la actividad humana ha producido durante el siglo XX: guerras, catástrofes, genocidios, etc. Por eso cada vez se presta más atención a teorías y métodos irracionistas. Un ejemplo de ello es la aparición de conceptos como «inconsciente» de S. Freud o «arquetipos» de C. G. Jung en las enciclopedias científicas. Esto ya no resulta nuevo. La racionalidad del ser humano tiene que probarse, pues muchos problemas en la ciencia y en la filosofía todavía no han sido explicados.

La filosofía misma constituye un ámbito de conocimiento en el que se suscitan continuamente cuestiones, problemas, conflictos y paradojas. La historia de la disciplina da testimonio de cómo distintos sistemas y escuelas se enfrentan con los imperecederos problemas filosóficos, los vuelven más complejos y al mismo tiempo proponen sus propias soluciones.

El racionalismo de Kant y el irracionismo de Schopenhauer pueden proporcionarnos un buen ejemplo del papel que desempeña la ética en la historia de la humanidad. Estos sistemas contrapuestos nos permiten entender el comportamiento de la humanidad. La comprensión de la moral y las acciones requiere empatía hacia los demás, con el fin de considerar motivos racionales.

El presente trabajo se ocupa por ello de aspectos aplicados de la filosofía práctica que tienen que ver con conflictos (casos) en la filosofía moral, dejando al descubierto sus raíces histórico-filosóficas. Se ilustrará la solución de uno de estos conflictos de conciencia a través de ejemplos prácticos.

La palabra 'casuística' proviene de la palabra latina 'casus' (incidente, situación) y expresa el carácter impredecible de un conflicto moral así como su extraordinaria complejidad. Se trata de conflictos en cuya solución a menudo no basta solo el sentido común para adoptar una decisión rápida y plenamente responsable, que sea moralmente aceptable y que pudiese ser valorada como una buena acción y conforme a determinado sistema normativo. La dificultad para tomar una decisión rápida está condicionada por el conflicto que se da en el plano ético entre el motivo [*Motiv*] y su realización en la acción. Puede ocurrir, por un lado, que se den motivos prácticamente inconscientes pero, por otro lado, que no se preste atención a las consecuencias. Debido a la imposibilidad de prever todas las consecuencias que se derivan de una situación dada así como a causa de la contradicción del modelo cognoscitivo empleado como medio de análisis, a menudo la casuística es calificada de «taumatúrgica», «sofística» o «papista» (Jonsen y Toulmin, 1997: 11).

Se genera, entonces, una situación en la que el conflicto se transforma en paradoja de la cual no hay ninguna salida, salvo que se acepte desistir de los objetivos inicialmente adoptados y se aborde con detenimiento la situación. A partir de esta constatación, entendemos por *casuística* una teoría basada en un sistema de reglas éticas abstractas y que, por ende, ayuda a la persona, en caso de que surjan eventuales dificultades morales, a encontrar una solución aceptable (Awerinzev, 2001: 197). Y todavía en un sentido más amplio se entiende por *casuística* la aplicación de «métodos casuísticos» que contribuyen a abordar algún problema ético y ayudan al sujeto a tomar una decisión y a actuar en consecuencia (Bedau, 2001: 187). Así entendida representa *una parte de la ética aplicada* porque su metodología se refiere a la praxis existente.

A pesar de que los sistemas éticos de I. Kant y A. Schopenhauer no están directamente vinculados con la tradición religiosa aparecen, sin embargo, en sus textos temas de origen bíblico que dan testimonio de sus concepciones religiosas. El Antiguo y el Nuevo Testamento, así como otros textos religiosos, son mencionados varias veces en sus obras principales y se toma posición respecto a ellos, sirviendo así como medio para ilustrar sus propios sistemas teóricos y sus discursos histórico-teóricos. Ambos autores, una vez que sus sistemas han sido desarrollados, se desplazan desde la teoría en dirección a la praxis y los dos se enfrentan tanto con los problemas filosóficos generales de

la ética como con sus fenómenos prácticos concretos. Uno de los ejemplos más notables de la casuística tanto en el sistema de Kant como en el de Schopenhauer es la historia bíblica de Caín y Abel.

El nombre de «Caín» se encuentra directamente en el trabajo de ambos filósofos. Entre los textos de Kant hay al menos dos en los que es directamente mencionado, a saber: *Probable inicio de la historia humana* (1786) y *Metafísica de las costumbres* (1797); en Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (V II., 1844) y en *Neue Paralipomena* (1810-1860). Que el nombre de Caín y su acto sean mencionados en las obras de ambos filósofos no es accidental pues ocurre en un momento en el que ya habían escrito sus trabajos principales, sistemática y conceptualmente completos, y que dan testimonio de la madurez de sus autores como filósofos: *La crítica de la razón pura* (1781) de Kant y *El mundo como voluntad y representación* (V. I, 1819) de Schopenhauer.

Para ambos pensadores Caín representa una figura alegórica, anclada en las tradiciones de la cultura humana. La figura del fratricida les sirve como medio para resolver los problemas generales de la filosofía moral, a pesar de que ambos filósofos sigan a este respecto caminos distintos: Kant toma la figura de Caín de la Biblia como de una fuente universalmente reconocida, Schopenhauer encuentra además la figura de Caín en el misterio¹ homónimo de Lord J. G. Byron.

La confrontación con el fenómeno «conciencia» ocupa en los escritos sobre filosofía moral de ambos filósofos un espacio bastante amplio. Kant trata la conciencia en el marco de su imperativo categórico, mientras que Schopenhauer se refiere a los pasajes kantianos sobre la conciencia sometiéndolos a crítica. Pretendemos captar la definición de la conciencia en ambos filósofos e ilustrarla. Pretendemos captar la definición de la conciencia en ambos filósofos y aclararla por medio de un esquema (Ver tabla 1).

Como se desprende de esta tabla los puntos de vista de ambos filósofos en relación con el fenómeno «conciencia» difieren. Kant es de la opinión de que la conciencia es un instinto que debe estar subordinado a la ley moral (al imperativo categórico), es decir, el imperativo categórico subyace a la conciencia. Por lo demás, Kant articula varios tipos de conciencia. No exige del ser humano ningún arrepentimiento, sino sólo su reeducación en consonancia con la ley moral. Schopenhauer deriva la conciencia de la acción, rechaza la división de la conciencia en sus variedades y opina que la conciencia surge del

¹ Pieza dramática de temática religiosa [Nota de los T.]

Tabla 1. Concepto de conciencia y sus variantes

<i>Definición de Conciencia</i>	
I. Kant	A. Schopenhauer
<i>Lecciones de ética</i>	<i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i>
«La conciencia moral [Gewissen] es el instinto de ajustarse a las leyes morales. No se trata de una mera facultad, sino de un instinto, y no un instinto de formarse juicios sobre uno mismo [beurteilen] sino de ajustarse a uno mismo a la luz de leyes [richten]» (Kant, 1990: 142/Me: 161u).	«La conciencia moral no es sino la relación con uno mismo, relación que surge del propio modo de actuar y que se vuelve cada vez más íntima. Por ello si bien la conciencia moral es inculpada con motivo del "operari", lo que propiamente se inculpa es su "esse"» (Schopenhauer, 1986: 708)
<i>Variedades de conciencia</i>	
<i>La religión en los límites de la mera razón y Lecciones de ética</i>	<i>Los dos problemas fundamentales de la ética</i>
«Tampoco es absolutamente necesario saber de todas las acciones posibles si son justas o injustas. Pero de aquella que yo quiero emprender no sólo he de juzgar y opinar que no es injusta, sino también estar <i>cierto</i> de ello, y esta exigencia es un postulado de la conciencia moral» (RGV, AA 06: 186). «La <i>conciencia concomitans</i> o conciencia acompañante, se debilita mediante la costumbre y acaba por habituarse al vicio como uno se acostumbra al humo del tabaco» (Kant 1990/Me: 167).	«Kant, por encima de todo, se sirve constantemente de expresiones jurídicas latinas que, sin embargo, parecen poco apropiadas para expresar las emociones recónditas del corazón humano. [...] Pero si el proceso interno operase tal como Kant lo presenta, debería sorprender entonces que algún hombre pudiera ser, no diré, tan malo, pero sí tan tonto, como para actuar contra la conciencia moral» (Schopenhauer, 1986: 700).
<i>Resultados de la actividad de la conciencia</i>	
<i>Lecciones de Ética</i>	<i>El mundo como voluntad y representación</i>
«La conciencia es pobre si no produce ningún esfuerzo para llevar a cabo lo exigido para satisfacer la ley moral, y también si, por mucho arrepentimiento que muestre, no contribuye a realizar aquello de lo que se es responsable según las leyes morales» (Kant 1990: 144 /Me: 164).	«No puedo lamentar lo que he querido, pero sí lo que he hecho; pues guiado por conceptos equivocados hice algo distinto de lo que era conforme a mi voluntad» (Schopenhauer, 2004: 420). «El arrepentimiento se debe por lo tanto siempre a un conocimiento corregido, no a la modificación de la voluntad, que es imposible» (Schopenhauer, 2004: 421).

arrepentimiento. Parece entonces que hay momentos en ambos pensadores que requieren cierta discusión.

Si la conciencia, como Kant la entiende, es un instinto del ser humano que lo capacita para seguir su conciencia moral interior [*sittliches Bewusstsein*], que existe en él como una disposición natural, entonces se plantea la cuestión: ¿cómo puede la conciencia, entendida como instinto, estar sometida a la ley moral, si esta es abstracta y pone de manifiesto una propiedad sobrenatural? Pues la conciencia dirige al ser humano según su propia voluntad y no según su capacidad para tomar, respecto a su acto, una *posición valorativa* (lo que parece ser mucho más importante, pues en esta valoración de por sí ya hay contenido). En este caso la ley moral como máxima autoridad judicial debe determinar el criterio y la estimación del juicio.

Lo importante es aquí el hecho de que la conciencia puede fallar, si carece de su fundamento, es decir, de la ley moral, porque por cualquier motivo al sujeto de la acción no se le hace consciente. Caín mata a su hermano Abel a propósito, de tal modo que ni la conciencia ni la ley moral pueden entrar en juego. Aún más, el Dios del Viejo Testamento, Yahvé, se comporta hacia Caín con benevolencia, al dejarlo seguir viviendo sin exigirle nada. Solo de un modo indirecto se estigmatiza a Caín como el primer asesino en la historia de la humanidad (Génesis, 4:5).

La ética kantiana condena todo asesinato y lo considera como algo contrario a la naturaleza. También en este caso tomado de la Biblia aparece Caín desde el punto de vista de la filosofía moral de Kant como un mentiroso, pero con ello actúa como defensor no solo de la mentira externa (ante Dios) sino también de la mentira interior. El daño que Caín le ocasiona a Abel no es tratado por Kant como una mala acción, sino como una violación del deber moral en general, esto es, del fundamento de la conciencia, que conduce a la aniquilación de la dignidad humana (cf. MS, AA 06: 431). Pero Kant no está en condiciones de aclarar por qué el ser humano es capaz de un acto amoral y dice entonces lo siguiente:

Es fácil probar la realidad de muchas mentiras *internas* de las que los hombres se culpabilizan, sin embargo, explicar su posibilidad parece más difícil: porque para ello se requiere una segunda persona a la que se tiene la intención de engañar, pero engañarse a sí mismo premeditadamente parece encerrar en sí una contradicción (MS, AA 06: 430).

La segunda persona en la historia bíblica falta, pues ella ha caído como víctima del asesino Caín. La suposición de que Caín, como figura bíblica, no

tiene conciencia, lo confirma Kant del siguiente modo: «Insinceridad es meramente carencia de conciencia, esto es, carencia de sinceridad en la declaración que uno hace ante su juez interior» (*ibíd.*).

La falta de honradez de Caín se expresa incluso en el Antiguo Testamento, pues a la pregunta de Yahvé «¿Dónde está tu hermano Abel?», Caín contesta «No lo sé, ¿soy acaso el guardián de mi hermano?» (*Génesis*, 4:9). Desde la perspectiva de la filosofía moral de Kant se condena la mala acción de Caín. Es retratado, además, como un individuo que subsiste en un estado salvaje y que, al matar a su hermano, asesina al mismo tiempo su dignidad humana.

El hecho de que Caín no tenga conciencia obedece —en consonancia con la teoría moral de Kant— a que, como figura bíblica, no tiene ninguna representación del imperativo categórico. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant se refiere al imperativo categórico como una ley del mundo inteligible (nouménico) con validez absoluta, sin la cual no es posible ninguna libertad de la voluntad, y que es necesaria para ahondar en la naturaleza de las acciones humanas. Dice así:

Y así son posibles los imperativos categóricos porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible; si yo no fuera parte más que de este mundo inteligible, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad” (GMS, AA 04: 454).

Como Caín se encuentra en un estado salvaje, ha de ser entendido como un ser no-libre, sometido sólo a las leyes de la naturaleza y sin haber desarrollado la facultad racional necesaria.

Al intentar aplicar la ética de Schopenhauer al caso de Caín es difícil inferir el fundamento de su concepto de conciencia, pues la definición de dicho concepto, así como el arrepentimiento vinculado al mismo, presentan una contradicción. De buenas a primeras, parece que Schopenhauer pretende mantener separados el concepto de remordimiento y el de arrepentimiento pero, en realidad, si se sigue el hilo de sus pensamientos, los considera idénticos. En el primer volumen de su obra *El mundo como voluntad y representación* escribe lo siguiente:

El arrepentimiento se debe, por lo tanto, no a la modificación de la voluntad, que sería imposible, sino a un conocimiento corregido. El remordimiento por lo cometido no consiste en arrepentimiento sino en dolor por el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, el conocimiento de uno mismo como voluntad. Se basa precisamente en la certeza de que aún se conserva la misma voluntad.

Si dicha voluntad hubiera cambiado y fuese por ello el remordimiento mero arrepentimiento, se anularía a sí mismo: en efecto, lo pasado ya no podría generar ninguna inquietud (Schopenhauer, 2004: 421)

Schopenhauer intenta delimitar por contraposición ambos conceptos con ayuda del concepto fundamental de su filosofía, es decir, el concepto de voluntad. Vamos a partir desde la posición opuesta y asumir que ambos conceptos son idénticos, pues la conmoción interior del ser humano en nuestro caso debería propiamente ser designada como arrepentimiento, ya que con ello uno se querrela contra sí mismo y sus acciones anteriores. Si esto es así, entonces podría darse una contradicción en el sistema de Schopenhauer. Para comprobar si aquí se da, por parte de Schopenhauer, una comprensión incorrecta de las relaciones entre el remordimiento y el arrepentimiento, haremos uso del método «Modelo sistemático de la argumentación», que ha sido desarrollado por el profesor W. Brhyshinkin. En primer lugar, nos interesa el árbol de argumentos lógicos que conduce a la tesis de Schopenhauer.

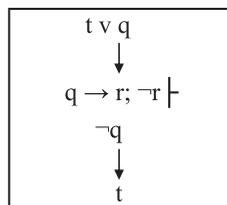
El primer fragmento (en el que se afirma que el arrepentimiento se basa en la conciencia [*Bewusstsein*] corregida a través de la reflexión):

Tesis (t): «El arrepentimiento es un conocimiento rectificado»

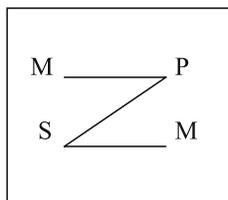
Argumentación:

- 1) $(t \vee q)$: t - «El arrepentimiento es un conocimiento rectificado» o q - «el arrepentimiento produce una modificación de la voluntad»
- 2) $(\neg r)$: «La voluntad no se modifica»
- 3) La prueba de la tesis de Schopenhauer se apoya en la figura modus tollens: $(q \rightarrow r; \neg r \vdash \neg q)$:
 $(q \rightarrow r)$: «Si el arrepentimiento actúa sobre la voluntad, la voluntad será modificada»; pero «la voluntad no se modifica» $(\neg r)$; por lo tanto: «el arrepentimiento no influye sobre la voluntad» $(\neg q)$.

El fragmento del árbol lógico es como sigue:



El segundo fragmento (en el cual se prueba que el remordimiento de conciencia no es arrepentimiento) presenta un silogismo construido según la primera figura del Modus «Celarent», a saber:



Argumentación:

Premisa I (proposición universal negativa): «Ningún sufrimiento por el conocimiento de uno mismo (M) es de por sí arrepentimiento (P)».

Premisa II (proposición universal afirmativa): «Todo remordimiento por una mala acción cometida (S) es de por sí un sufrimiento por el conocimiento de uno mismo (M)».

Conclusión (proposición universal negativa): «Ningún remordimiento a causa de la mala acción cometida (S) es arrepentimiento (P)».

El silogismo anterior es correcto según su forma, pero nos interesa la *premisas 1*, la que niega la identidad del sentimiento de culpa y el arrepentimiento. Schopenhauer no formula tan claramente esta premisa. A través de ella niega la conexión entre, por un lado, el sufrimiento y, por otro lado, el conocimiento de nosotros mismo mismos que ha de ser corregido. Sin embargo, si conseguimos encontrar en el sistema de Schopenhauer razones para asumir que nuestro sufrimiento conduce a la corrección de las representaciones de nosotros mismos, se estaría probando como falsa esta premisa, y, consiguientemente, que nuestro sufrimiento interior como remordimiento sería idéntico con el sentimiento del arrepentimiento, pues el arrepentimiento siempre es una conciencia [Bewusstsein] corregida. *Por tanto, la cuestión crucial consiste en si el sufrimiento producido por el conocimiento de nosotros mismos conduce a nuestra mejora o, con otras palabras: ¿Son lo mismo los remordimientos y el sentimiento de arrepentimiento?*

A partir de los textos de Schopenhauer que exponen su sistema el sufrimiento conduce, sin embargo, a la corrección de nuestra actitud moral.

En primer lugar, Schopenhauer afirma que *el mundo entero está lleno de sufrimiento*. Este es la tesis clave de su ética, de la cual todas las demás se derivan. Dice, en efecto:

En lo que concierne a la vida de los individuos, cada historia vital es una historia del sufrimiento: todo curso vital, por lo regular, es una serie sucesiva de desgracias grandes y pequeñas, que cada cual se empeña en ocultar todo lo posible (Schopenhauer, 2004: 458).

En segundo lugar, entiende el sufrimiento como estado de la voluntad, dice así: «Todo aquello que constituye directamente nuestro bienestar y dolor, agrado y desagrado, es claramente sólo afección de la voluntad, es afección, modificación del querer y del no querer» (Schopenhauer, 1996: 265).

En tercer lugar, Schopenhauer sostiene también que *cada sensación física es una excitación dirigida contra la voluntad*, a saber:

toda sensación corporal es en sí misma una excitación de la voluntad y más a menudo «*voluntas*» que «*voluntas*». La excitación de la voluntad de modo espiritual es la que es causada por motivos: aquí es la subjetividad por tanto a través de la propia objetividad excitada (*ibíd.*: 481)

Si entonces esto es así, el sufrimiento puede convertirse en un motivo espiritual que puede ir acompañado de percepciones físicas. Así, el ser humano actúa un tiempo contra su voluntad, guiado solamente por el conocimiento, de tal modo que puede al mismo tiempo conocer y padecer, ya que la voluntad se encuentra en ese caso como objeto de conocimiento y eso es lo que causa el sufrimiento a través del cual se conoce el ser humano como sujeto del querer en el objeto (en la voluntad). Ahí radica precisamente la diferencia entre el ser humano y el animal. Dice entonces: «De un modo definitivo aparece esto en el hombre, pues en este caso tiene lugar una separación pura del conocer y el querer» (*ibíd.*: 366).

Por lo tanto podemos concluir que según Schopenhauer el sufrimiento conduce al conocimiento del ser humano, porque es un estado de su voluntad, en la medida en que se puede actuar contra la voluntad y devenir de este modo conocimiento y apartarse de la misma.

Como es evidente en el sistema filosófico de Schopenhauer, el ser humano es concebido en su existencia en una confrontación permanente con el sufrimiento existente en el mundo, sufrimiento que se transforma en conocimiento. Aplicando al ser humano estos elementos gnoseológicos se puede concluir que es capaz no sólo de conocer su carácter individual sino también de corregirlo. En su tratado *Sobre la libertad de la voluntad* establece Schopenhauer lo siguiente:

El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad, pero tienen que pasar por el conocimiento, que constituye el medio para los motivos. Pero este conocimiento es susceptible de las más variadas ampliaciones, y de una corrección constante en diversos grados: en esto se empeña toda educación (Schopenhauer, 1986: 572).

Por lo tanto, el sistema de Schopenhauer permite considerar *el sufrimiento como conocimiento rectificador*. Si ello es así, entonces terminan por concordar los remordimientos y el arrepentimiento, es decir, Schopenhauer no emplea correctamente aquella premisa implícita. A partir de la reconstrucción lógica que hemos hecho arriba de su pasaje se muestra que la interpretación que hace Schopenhauer de los conceptos «arrepentimiento» y «remordimiento» no es unívoca. Y en semejante modelo la problemática casuística debe ser tratada en un doble sentido y bajo numerosas reservas. Esto es lo que impide una respuesta clara.

Los resultados de nuestro análisis en su aplicación al caso de Caín permiten todavía añadir algo, a saber, que incluso según la Biblia Caín en último término no se arrepintió por su hecho. Podemos, por lo tanto, concluir que el concepto de conciencia, tal como es entendido por Schopenhauer, no nos permite solucionar el conflicto moral que hemos establecido en el marco de la situación casuística aquí especificada. Pues incluso el texto del Antiguo Testamento no nos da ninguna razón para tratar a Caín como un ser que estuviera en la circunstancia de sentir remordimientos y, con ello, también arrepentimiento.

El análisis que hemos llevado a cabo nos permite aclarar lo siguiente: allí donde hay remordimientos, también tiene que haber arrepentimiento y viceversa. Se trata de dos procesos interconectados. Pues de otro modo, si el ser humano realmente fuese un ser malo y amoral, entonces su alma nunca podría sentir remordimientos interiores, como en el caso de Caín, el cual, como nos cuenta la historia religiosa de la humanidad, ha matado a su hermano Abel.

El sistema de Kant, por el contrario, permite evitar *el conflicto de conciencia*. Dado que el arrepentimiento es una acción forzada por el imperativo categórico, el sistema de Kant permite no sólo condenar el fratricidio en sí, sino también tratar la mentira como anulación de la dignidad humana. De este modo, desde la perspectiva de la filosofía moral de Kant, Caín debe ser considerado como un sujeto amoral cuyos reparos de conciencia han sido anulados a través del instinto natural animal. El problema mismo del arrepentimiento no es discutido por Kant, porque en lugar del lamento propone una reeducación a través de la ley moral. Esto significa que el sentimiento de arrepentimiento y los remordimientos no pueden darse hasta después de la

reeducación del ser humano, porque sólo el imperativo categórico como ideal del ser humano puede habilitar para una acción moral.

Schopenhauer intenta mantener separadamente en su doctrina moral remordimientos y arrepentimiento, pero en su presentación hace uso de una tesis implícita (que ningún padecimiento interno produce arrepentimiento en nosotros) que está en contradicción con todo su sistema y que implica un error lógico. Por eso no se puede recurrir a sus juicios para solventar el conflicto dado. Sin embargo, gracias al modelo silogístico de la argumentación hemos conseguido demostrar, al aplicarlo al argumento de Schopenhauer, que se presupone una identidad de remordimientos y arrepentimiento.

Resumiendo: Las ideas y temas histórico-filosóficos incluidos en los sistemas filosóficos de Kant y Schopenhauer y que constituyen un legado cultural son de vital importancia cuando se trata de investigar su interacción en la resolución de las situaciones casuísticas de la filosofía moral que nos presentan los textos bíblicos. De este modo, los planteamientos desarrollados en sus escritos filosófico-teóricos acerca del ser humano y sus capacidades, junto con toda su metodología, pueden ser transferidos al campo de análisis práctico, es decir, al campo de la casuística.

Bibliografía

- Awerinzew, S. S., (2001) «Kasuiatika» en Apresjan, R.G, y Gusejnov, A.A. (eds.), *Aencyclopeditscheskij slovar*. Moscú: Gardariki.
- Bedau, H. A., (2001) «Casuistry» en *Encyclopedia of Ethics*. Vol I. Routledge.
- Jonsen, A. R., y Toulmin, S., (1997) *The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning*. University of California Press.
- Kant, I., (1990) *Eine Vorlesung über Ethik*. Gerhardt, G. (ed.). Frankfurt-am-Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- _____, (1991) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* en Weischedel, W. (ed.), *Metaphysik der Sitten*. Vol. 8. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft.
- Schopenhauer, A., (1986) *Über die Grundlage der Moral* en *Kleinere Schriften*. Vol III. Stuttgart, Frankfurt-am-Main.
- Schopenhauer, A., (1996) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol II. Stuttgart: Philipp Reclam.
- _____, (2004) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol I. Stuttgart: Philipp Reclam.

LA NOCIÓN KANTIANA DE UNA RAZÓN HUMANA UNIVERSAL: POLIFONÍA PERSPECTIVISTA, POLIFONÍA DOGMÁTICO-DIALÉCTICA Y POLIFONÍA RESTRINGIDA

MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es contribuir a la clarificación del concepto kantiano de la razón humana universal (*allgemeine Menschenvernunft*), tomando como punto de partida las investigaciones realizadas por Norbert Hinske y, más recientemente, por Laura Anna Macor. Al igual que estos autores se pondrá la mirada en primer lugar en los materiales del legado manuscrito de Kant (*Lecciones y Reflexiones*), pero, a diferencia de ellos, se presta aquí atención también a los pasajes de la *Crítica de la razón pura* en los que Kant utiliza esta expresión, así como al escrito *¿Qué es ilustración?* (1784).

Se constata, siguiendo a Macor, que uno de los rasgos fundamentales de la razón humana universal es su carácter polifónico, con tantas voces como seres humanos capaces de ejercitar el pensamiento. Esta polifonía no equivale a la simple suma de voces singulares, sino que incide directamente sobre la determinación de lo que hayamos de entender por racionalidad. A través del concepto de razón humana universal, la racionalidad aparece como resultado de esta polifonía y se previene de ser considerada como patrimonio exclusivo de

uno u otro de los individuos que la detentan. Un examen detallado de los textos pone de manifiesto la complejidad del concepto de razón humana universal y lo mismo ocurre con el rasgo que queremos resaltar aquí. La polifonía de la razón humana universal no es uniforme, más bien revela diversas facetas que es necesario esclarecer y precisar. En lo que sigue proponemos conceptos como «polifonía perspectivista» y «polifonía dogmático-dialéctica» que deben posibilitar un mayor discernimiento en el uso kantiano de la noción de una razón humana universal, especialmente en el contexto de la *Crítica de la razón pura*. El escrito *¿Qué es ilustración?*, por su parte, nos permite introducir ciertos matices en relación con la cuestión de hasta qué punto la razón humana universal kantiana puede ser considerada como efectivamente universal, o si al menos en algunos contextos es más acertado hablar de «polifonía restringida».

2. Antecedentes en la investigación

Le corresponde a Norbert Hinske el mérito de haber puesto de relieve hace ya más de tres décadas la noción kantiana de una «razón humana universal» como expresión fundamental del espíritu de la ilustración en el pensamiento de Kant (Hinske, 1980). Hinske la agrupa entre las «ideas de base» (Hinske, 1990: 434), es decir, entre aquellas ideas que, junto con otras como la de la «destinación del ser humano» (*Bestimmung des Menschen*), constituyen un ingrediente fundamental de lo que se puede considerar como una antropología común de la ilustración (*ibíd.*)¹. En este caso se trata de una idea que alcanza una expresión clara en primer lugar con Kant (*ibíd.*: 435). El tema ha sido retomado recientemente con intensidad por Laura Anna Macor (2011, 2013a, 2013b).

Si bien se trata de una noción que no está ausente en la obra publicada, se puede decir que el interés por la misma se acrecienta a medida que se toma contacto con el legado manuscrito de Kant, en especial con el corpus de lógica y antropología, contextos en los cuales encontramos no únicamente la noción de razón humana universal sino otras muchas que podemos considerar como explicitaciones y desarrollos de su contenido. Tanto Hinske (1980: 36) como Macor (2013b: 638) insisten en que se trata de una noción compleja, que contiene en sí misma tensiones polarizantes. Siguiendo a Hinske estas tensiones se ponen de manifiesto ya en los calificativos que acompañan a la noción de razón en esta expresión: «humana» y «universal». Se trata de una razón que por una parte se manifiesta en cada ser humano (humana), y por otra parte se

¹ Además de las ideas de base (*Basisideen*) Hinske considera también ideas programáticas (*Programmideen*) y las ideas polémicas (*Kampfideen*), (Hinske, 1990).

manifiesta en el conjunto de la humanidad (universal). Como «razón humana» (*Menschenvernunft*) no es, según Hinske, nada más que la razón particular de cada individuo (1980: 37); como razón «universal» (*allgemeine*) no puede ser jamás una razón meramente privada, ni el privilegio de unos pocos (*ibíd.*). El horizonte de universalidad se erige así como correctivo de cualquier pretensión de absolutización de la razón privada y a la vez como expresión de su finitud. Tal como señala Hinske, la razón privada o particular de cada individuo no constituirá nunca nada más que una realización parcial de la razón (1980: 36). Ningún individuo, por muy sagaz o profundo que sea su pensamiento, puede arrogarse el derecho a encarnar la racionalidad por antonomasia, nadie puede pretender convertirse en el representante general de la razón (1980: 37). Macor, siguiendo a Hinske, nos recuerda que la razón humana es universal en el sentido de que nadie está privado de ella, y es humana porque cada uno accede a ella solo parcialmente. La razón no es privilegio de unos pocos, sino prerrogativa de todos (2013b: 637). Macor señala acertadamente (2013b: 638) que la noción de una razón humana universal es complementaria de la consigna ilustrada del pensamiento autónomo (*Selbstdenken*), considerada por Hinske (1990: 419ss.) como una de las «ideas programáticas» de la ilustración alemana. Según Macor la noción de razón humana universal combina el punto de vista del pensamiento autónomo con el punto de vista que se genera en el análisis kantiano del prejuicio del denominado «egoísmo lógico», en el que incurren quienes se consideran autosuficientes en el ejercicio del pensamiento, prescindiendo de la confrontación con el pensamiento de los demás (Macor, 2013a: 190 ss.; 2013b: 636). En la noción de razón humana universal está en juego asimismo el problema de la necesidad de un *criterium externum veritatis* (Macor, 2013b: 635). Para Macor la razón humana universal es una instancia dual y dinámica (Macor, 2013a: 188) que acaba siendo calificada como «polifónica» (*polyphonic*), en tanto que intrínsecamente plural (*ibíd.*: 189) y como «abierta» (*open*) en la medida en que es consciente de su multivocidad (*ibíd.*).

3. Algunos conceptos fundamentales: imposibilidad del error absoluto, prejuicios, criterio externo de verdad, razón comunicativa y participativa

En lo que sigue trataremos someramente algunas de las doctrinas asociadas a la noción de una razón humana universal. Hinske se hace eco, en primer lugar, de la doctrina de la imposibilidad del error absoluto, que aparece con toda claridad, p. ej., en el siguiente pasaje de la *Lógica Jäsche*:

Todo error en el que puede caer el entendimiento humano es, empero, solamente *parcial* y en cada juicio erróneo tiene que haber siempre algo verdadero, puesto que un *error total* sería una contradicción completa de las leyes del entendimiento y de la razón. ¿Cómo podría en tanto que error total provenir de alguna manera del entendimiento y, en la medida en que es un juicio, ser considerado como un producto del entendimiento? (Log, AA 09: 54).

Del mismo modo la *Refl. 2244*, que parece haber sido utilizada por Jäsche²:

Sólo podemos ser conscientes del error a través de nuestro entendimiento y sólo podemos errar en la medida en que el entendimiento actúa en contra de sus propias reglas. Pero esto es imposible. Ninguna fuerza de la naturaleza puede actuar en contra de sus propias reglas (Refl, AA 16: 283-284).

Se trata de una convicción compartida en el ámbito de la ilustración alemana por autores como Darjes, Mendelssohn, Wolff y Meier (Hinske, 1980: 49), que se hace más precisa y profunda en autores como Lambert o Kant (*ibíd.*: 53). Esta convicción apunta hacia la consistencia de la racionalidad, así, p. ej., en la *Refl. 2141*: «Un error surge en parte de la razón, por lo tanto en todo momento es parcialmente verdadero» (Refl, AA 16: 249-250). La posibilidad del error absoluto cuestionaría radicalmente las capacidades humanas para el pensamiento y el conocimiento (Hinske, 1980: 53), así en la *Lógica Philippi*:

Supongamos que el ser humano juzga de manera completamente falsa, entonces el entendimiento se desvía completamente de sus leyes. De este modo nunca podríamos confiar algo al entendimiento y tomarlo como referencia. En todos los casos en los que hay error, sucede algo muy particular y extraordinario. Supongamos que un cuerpo que es más pesado que el aire puede ascender en el aire; entonces nos sumimos en completa incertidumbre en relación con toda la física. Lo mismo ocurriría en el conocimiento en general si suponemos que el entendimiento puede desviarse completamente de sus reglas (V-Lo/Philippi, AA 24: 395).

² La edición utilizada aquí del manual de lógica (Kant, 2000) ofrece un cotejo del texto con pasajes de las *Reflexiones* que con toda probabilidad han sido utilizados en la composición del mismo para su edición como manual, cf. Vázquez Lobeiras en Kant (2000: 68 y 114). A lo largo del presente trabajo se proporcionan las localizaciones de los pasajes citados de la obra de Kant en la *Akademie-Ausgabe*. La traducción al castellano de estos pasajes procede, o bien de las traducciones existentes recogidas en la bibliografía, o bien de traducción propia en el caso de los inéditos en castellano.

Tal como señala Hinske (1980: 46), la reflexión kantiana acerca del error no es ninguna banalidad sino que, muy al contrario, se trata de una pieza doctrinal del mayor interés. Es suficiente con tener en cuenta que en este contexto se articulan conceptos tan importantes como el de ilusión (*Schein*), así en la *Lógica Jäsche*:

Para evitar errores —y ningún error es *inevitable* al menos absolutamente o por antonomasia aunque puede serlo *relativamente* en los casos en que, pese al peligro del error, el juzgar es inevitable para nosotros—, para evitar el error, en suma, hay que procurar descubrir y explicar la fuente del mismo: la ilusión. Han hecho esto, sin embargo, los menos entre los filósofos. Han intentado solamente refutar los errores, sin denunciar la ilusión en la que se originan. Este descubrimiento y disolución de la ilusión es, sin embargo, un mérito mucho mayor en relación con la verdad que la refutación directa de los errores mismos, mediante lo cual no se puede obstruir su fuente y no se puede impedir que la misma ilusión, porque no se la conoce, induzca de nuevo a error en otros casos (Log, AA 09: 56).

El pasaje aducido hace inevitable pensar que la doctrina de la imposibilidad del error absoluto podría encontrarse en el trasfondo de la noción de «ilusión trascendental» mediante la cual Kant resuelve el problema de las antinomias³. La reflexión acerca del error y de la ilusión de verdad planea por lo demás sobre la rica tematización kantiana de los prejuicios en sus lecciones de lógica: «Todo prejuicio ha de ser considerado como un principio de juicios erróneos... Hay que distinguir, por consiguiente, el conocimiento falso, que resulta del prejuicio, de su fuente, el prejuicio mismo» (Log, AA 09: 75)⁴. Pero ante todo, la doctrina de la imposibilidad del error absoluto establece el carácter plural y participativo de la racionalidad, puesto que se refiere tanto a los conocimientos propios como a los ajenos. La consideración del otro está presente explícitamente en numerosos pasajes que tratan esta temática, así, p. ej., en la *Lógica Blomberg*: «Si otro estuviese en situación de juzgar de manera completamente errónea, eso sería posible exactamente del mismo modo en nuestro caso como en el suyo y no podríamos por menos que estar muy inseguros en el completo uso de nuestra razón» (V-Lo/Blomberg, AA 24: 94).

³ Una referencia explícita a la doctrina de la imposibilidad del error se encuentra en KrV B 530. La tesis doctoral de Claudia M^a Laos Igrada, actualmente en curso en la Univ. de Santiago de Compostela, versa precisamente sobre este asunto. Acerca del error en el pensamiento de Kant, Granja Castro (2010: 42-71).

⁴ Acerca de la definición kantiana de prejuicio cf. Vázquez Lobeiras (2013).

El carácter plural y participativo de la razón humana universal resulta más evidente todavía en aquellos pasajes que hacen referencia al problema del criterio de verdad externo, según el cual la aprobación de los demás es un elemento imprescindible de la verdad. Véase, p. ej., la *Lógica Jäsche*:

Una característica externa o una piedra de toque externa de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos los otros de la misma manera. Se podría explicar así, por ende, la ilusión. La incompatibilidad de otros juicios con el nuestro ha de ser considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar, pero no para objetarlo inmediatamente (Log, AA 09: 57).

En tanto que criterio externo es empírico (*a posteriori*). Depende del acuerdo que se logre alcanzar de hecho entre diversos interlocutores, Kant utiliza el término «experimento» (*Versuch, Experiment*), así en la *Lógica Philippi*:

Si hemos de reconocer la verdad tenemos que tener ciertas notas de la verdad y estas son:

1. El acuerdo con las leyes supremas del entendimiento en general
2. El acuerdo conforme a leyes generales a posteriori⁵, puesto que observo si realmente el entendimiento humano concuerda. Según lo primero yo digo: lo que es verdad conforme a las leyes generales del entendimiento, tiene validez para todos y según lo otro: lo que concuerda con el juicio de todos, eso es verdad...

No se puede prescindir del experimento a posteriori acerca de si un enunciado que se ha formulado según leyes generales del entendimiento encuentra además la aprobación de todos. P. ej., la doctrina de las mónadas no es admitida por los ingleses. Si esta doctrina sigue las leyes generales del entendimiento, entonces tiene que convencer también a los ingleses. Por tanto la aplicación a posteriori de un enunciado racional es muy necesaria. Es la prueba de si el enunciado concuerda o no con las reglas comunes del entendimiento. Si yo también errase, los demás no lo harán y así me descubrirán el error. (V-Lo/Philippi, AA 24: 388)

⁵ En la *Lógica de Viena* Kant se refiere al cotejo de nuestro pensamiento con el de otros con la expresión «criterio histórico» («*das historische criterium*») (V-Lo/Wiener, AA 24: 874). Es obvio que se trata de la confrontación fáctica de puntos de vista, que puede darse con mayor o menor intensidad y que forma parte de la experiencia del conocimiento. Recordemos que el adjetivo «histórico», siguiendo la tradición wolffiana, equivale a «empírico».

Es un experimento lógico cuando yo pruebo mis juicios según las cabezas de otros. Si uno no cree mis enunciados, entonces puedo suponer que en alguna parte hay un fallo, porque carecen de validez universal. (V-Lo/Philippi, AA 24: 390)

El siguiente pasaje de la *Lógica de Viena* ilustra con un ejemplo didáctico lo que haya de entenderse por «polifonía perspectivista». Kant compara la situación de las matemáticas, que poseen un alto grado de evidencia, con la situación del conocimiento discursivo, mucho más propenso al error y en cuyo ámbito resulta imprescindible el cotejo con el juicio de los otros:

[...] en el conocimiento racional discursivo, en el que exponemos todo mediante conceptos, no se puede considerar jamás la aprobación de otros como prescindible y la causa de ello es que aquí se incurre fácilmente en errores que en el conocimiento intuitivo ni siquiera son posibles. El error que yo cometí surgió de una ilusión derivada del modo como conocí dicho conocimiento, por eso no puedo prescindir del juicio de otros. Puesto que estos pueden corregir mi error, p. ej. cuando yo veo algo a lo lejos, digo, es un caballo, el otro, es un árbol. Yo tal vez sólo he grabado en mí profundamente el pensamiento de un caballo, y por medio de esa ilusión creo ver un caballo en la lejanía. (V-Lo/Wiener, AA: 874)

La razón se humaniza definitivamente cuando Kant nos habla de la «inclinación comunicativa» (*mittheilende*) y «participativa» (*theilnehmende*) de la misma⁶:

Refl. 2565:

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros... (Refl, AA 16: 419).

Refl. 2566:

La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis*. (Refl, AA 16: 418-419).

⁶ Acerca de esta inclinación comunicativa como fundamento de la libertad de expresión cf. Vázquez Lobeiras (2011).

Refl. 2649:

La refutación ha de tener lugar con satisfacción de los derechos de la razón humana común. No *argumentum ab odio*, para que los ánimos no se separen en la consideración de la verdad. (Refl, AA 16: 449).

Refl. 2213:

Toda nuestra disputa acerca de la verdad tiene un interés común, como entre amigos (hombre y mujer), debe ser por tanto participativa, no excluyente, no egoísta. Tengo que empezar por darme cuenta de en qué tiene razón el otro (Refl, AA 16: 273).

En caso contrario, el riesgo de deshumanización es evidente, así en la *Refl. 1486*: «Estamos obligados al juicio concordante con los demás. El que se extravía en esto es tenido por un fantasma» (Refl, AA 15: 707).

La tensión inherente a la noción de una razón humana universal estriba en gran medida en su carácter participativo, en virtud del cual se trata de una razón común y necesariamente compartida. Es común en el sentido de que todos poseemos la capacidad racional, pero esta condición es manifiestamente insuficiente a la hora de garantizar realmente la eficacia de la racionalidad: «El polo diferenciador de la verdad es el entendimiento universal y no solo y únicamente el mío» (V-Lo/Philippi, AA 16: 390). La caracterización de la razón kantiana como «polifónica» (Macor, 2013: 189) es muy acertada, pero lo cierto es que esta polifonía presenta rasgos diversos según los contextos. En los pasajes que acabamos de examinar, correspondientes al corpus de lógica⁷, se debe hablar de una especie de «polifonía perspectivista»: la verdad se logra en la medida en que el enfoque o perspectiva de cada sujeto encuentra un encaje con los demás. En la *Refl. 2147* aparece literalmente la expresión «perspectiva ajena» (*fremder Standpunkt*). Se trata de un fragmento muy rico, en el que aparece explícitamente la idea de que la razón comunicativa y participativa es complementaria de la razón que piensa por sí misma. Quiere esto decir que la participación de los demás en la tarea del pensar no nos exime ni un ápice del esfuerzo propio. Tal como ha señalado Macor (2013b: 638), la consigna ilustrada del pensamiento autónomo queda preservada en el carácter plural y polifónico de la razón humana universal:

⁷ Dado que lo que aquí se pretende es una aproximación a un tema todavía poco conocido en el ámbito hispánico, hemos optado por presentar algunos pasajes traducidos, pero con los mismos no se agota ni mucho menos el elenco de pasajes relevantes, que se encuentran tanto en las *Lecciones* como en las *Reflexiones* de lógica, sobre todo en el apartado dedicado a la verdad del conocimiento y a su contrapartida: el error. También son relevantes ciertos pasajes del corpus de antropología, especialmente los que tratan acerca del «egoísmo» y su corolario, el «pluralismo», (cf. Anth, AA 08: 128ss.).

Refl. 2147

las notas de la verdad externas a la esencia no consisten en la armonía de la razón con sus propias leyes, ya sea según notas internas o externas, sino en la concordancia con la razón ajena. Esta no proporciona señal (prueba), sino presunción de la verdad; por lo tanto las opiniones de los demás tienen un *votum consultativum*, no *decisivum*. Por eso el ansia de saber está ligada al instinto de comunicarse, porque nuestro propio juicio debe ser rectificado mediante la perspectiva ajena (*durch fremden Standpunkt*). Razón que piensa por sí misma y participativa. Egoísta y pluralista, en sentido lógico: por el contrario la razón estúpida es la que confía a los otros la decisión acerca de la verdad, con frecuencia es servil (Refl, AA 16: 252).

Esta idea de que la razón de los demás tiene un voto consultativo, pero no decisivo, hace imprescindible el momento del pensamiento autónomo, no solo en el inicio de todo el proceso, sino también al final. Tras haberse orientado hacia los demás la razón autónoma vuelve a sí y busca la coherencia consigo misma. La tensión entre la autonomía y el carácter plural y participativo de la razón es permanente e indisoluble:

Refl. 2273

1. Posibilidad del error; 2. Verdad parcial.

Condiciones generales para evitar el error: a) pensar por sí mismo. b) pensarse en el lugar de otro; c) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. La manera de pensar 1. Ilustrada, 2. Ampliada, 3. Consecuente (concluyente) (lógica) (Refl, AA 16: 295)⁸

La concepción de la polifonía perspectivista de la razón humana universal está presente en la *Crítica de la razón pura*, pero experimenta una modificación muy importante en ciertos pasajes que examinaremos a continuación.

4. La noción de la razón humana universal en la *Crítica de la razón pura*: polifonía perspectivista y polifonía dogmático-dialéctica

La noción de la razón humana universal aparece en tres pasajes destacados de la *Crítica de la razón pura*. La primera referencia la encontramos en el

⁸ El parentesco con las máximas «del común entendimiento humano» enunciadas en la *Crítica del Juicio*, § 40 salta a la vista. La diferencia es que aquí las máximas se colocan en relación con el problema del error. Lo mismo ocurre en la *Lógica Jäsche* (Log, AA 09: 57). Para un análisis de la relación entre el pensamiento autónomo y la dimensión participativa y colectiva de la razón sobre la base de la relación entre la primera y la tercera de estas máximas cf. La Rocca (2006: 119ss.).

apartado VI de la *Introducción*, que, como es sabido, constituye un añadido de la segunda edición. Kant formula aquí la conocida pregunta: «¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?» (KrV, B 22). En una primera lectura podría parecer que esta pregunta se deriva directamente de otras dos que han sido formuladas en pasajes inmediatamente anteriores: «¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» (KrV, B 21). Pero tal continuidad no existe. Las preguntas por la matemática y por la ciencia pura de la naturaleza se asientan sobre la realidad misma de dichas ciencias como un *Faktum*, en el caso de la metafísica ocurre más bien todo lo contrario:

Puesto que estas ciencias están efectivamente dadas, se puede preguntar de ellas *cómo* son posibles; pues que ellas son posibles está demostrado por su efectiva realidad. Pero en lo que respecta a la *metafísica*, el deficiente progreso que ha tenido hasta ahora debe hacer dudar a cualquiera, con fundamento, de la posibilidad de ella, además, porque de ninguna de las [metafísicas] hasta ahora desarrolladas se puede decir que, en lo que concierne a su fin esencial, sea efectivamente real (KrV, B 20).

La metafísica no ha alcanzado el estadio de ciencia y más bien se corresponde con «el campo de batalla de... disputas sin fin» que Kant menciona en el *Prólogo a la primera edición* (KrV, A VIII). El mérito de Kant consiste en haber logrado diagnosticar la situación real de la metafísica a través de este desconcertante panorama. Las contradicciones y el fracaso de la metafísica nos ponen sobre la pista de un problema, pero dan testimonio a la vez de una realidad, a saber, la de que la metafísica se encuentra ligada de manera natural a la razón humana y que existe y se da precisamente en esta aparente impotencia:

Ahora bien, hay que considerar esta *especie de conocimiento* también, en cierto sentido, como dada; y la metafísica es efectivamente real, si no como ciencia, sí empero como disposición natural (*metaphysica naturalis*). Pues la razón humana, acicateada por su propia necesidad, sin que la mueva a ello la mera vanidad de [pretender] saber mucho, progresa incontinentemente hasta aquellas preguntas que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios tomados de allí; y así, en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha ensanchado en ellos hasta la especulación, ha habido siempre una metafísica, y seguirá estando allí siempre (KrV, B 21).

En este contexto Kant emplea la noción de «razón humana universal». Se trata ni más ni menos que de la sede de la *metaphysica naturalis*:

Y ahora también de ésta [de la metafísica natural] se pregunta ¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen, de la naturaleza de la razón humana universal, las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma, y a las que ella es impulsada por su propia necesidad a responder como mejor pueda? (KrV, B 21-22).

En relación con el significado de la noción de una razón humana universal llama la atención la idea de que existen ciertas preguntas necesarias, que surgen indefectiblemente, lo que cuadra especialmente con la idea de «universalidad» de la razón. Como señalaba Kant en el párrafo anteriormente citado, la metafísica natural surge «en todos los hombres», «ha habido siempre una metafísica y seguirá estando allí siempre» (*ibíd.*). Del mismo modo en los *Prolegómenos*: «... tampoco puede perderse nunca el interés por ella [por la metafísica], porque el interés de la razón humana universal está entrelazado con ella del modo más íntimo» (Prol, AA 04: 257).

Volviendo a las connotaciones de la noción de razón humana universal expuestas por Hinske, podríamos introducir ahora el siguiente matiz: todos los seres humanos tienen parte en la misma, muy especialmente en la medida en que la razón humana universal apunta hacia la metafísica. Del mismo modo que todos los seres humanos tienen parte en la razón, todos tienen parte en la metafísica, puesto que se erigen en depositarios de las preguntas necesarias de la razón: la inquietud metafísica de la razón humana universal es asimismo universal. Sin embargo, tal como Kant se encarga de hacernos ver en el texto de la *Introducción*, se trata de una universalidad paradójica, que no implica unanimidad. Las preguntas necesarias de la razón encuentran respuestas contradictorias, con el agravante de que se trata de una contradicción, según Kant, «inevitable»: «...en todos los intentos que ha habido hasta ahora, de responder a estas preguntas naturales, p. ej. si el mundo tiene un comienzo, o existe desde la eternidad, etc., siempre se han hallado contradicciones inevitables» (KrV, B 22) ¿Significa esto que nos hallamos ante la polifonía característica de la razón humana universal, señalada por Laura Anna Macor? Ciertamente en el ámbito de la metafísica han existido múltiples voces y se ha generado polémica y debate. Pero, como veremos a continuación, la polifonía de la razón humana universal en general y la de esta misma razón en el caso particular de la metafísica, no son completamente homologables. En el primer caso, la polifonía se debe a que en el ámbito de la razón humana universal todos tienen voz, una voz que puede servir para manifestar el desacuerdo mutuo, para polemizar y debatir, pero que sobre todo sirve para descubrir el error y hacer avanzar el conocimiento, una polifonía perspectivista, cuya

virtualidad estriba en que la suma de voces equivale a la suma de enfoques, a la corrección mutua de los mismos y a la posibilidad de ampliar de este modo y ajustar la visión de los problemas. Se trata de la polifonía inherente al *criterium externum veritatis*, un instrumento al servicio de la prevención del error en el avance fáctico del conocimiento.

En el caso de la metafísica Kant habla sin embargo de una «contradicción inevitable», que no equivale a la aparición de un nuevo enfoque correctivo, sino que arraiga en la misma estructura de la razón. La polifonía que se genera no es meramente perspectivista. Una denominación posible para la misma sería la de «polifonía dogmática», ya que, una vez descubierto el procedimiento de la crítica, Kant opta por referirse al uso acrítico de la razón como «uso dogmático»: «La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; en cambio el uso dogmático de ella sin crítica [conduce] a afirmaciones sin fundamento a las que pueden oponérseles [otras] igualmente verosímiles» (KrV, B 22-23). Las múltiples voces que concurren en el ámbito de la metafísica, que combaten y polemizan entre sí, si bien son consecuencia legítima de las preguntas necesarias que arraigan en la razón humana universal, no son más que expresiones del uso dogmático de la razón. Es precisamente esta situación en el ámbito de la metafísica natural, o lo que es lo mismo, en el ámbito de la razón humana universal, la que genera la necesidad ineludible de la crítica. En el caso de la matemática o la ciencia natural pura, que exhiben un corpus consolidado de conocimiento, es suficiente con preguntar *¿cómo* son posibles?, en el caso de la metafísica es necesario retrotraer la pregunta hacia un nivel más fundamental, esclareciendo en primer lugar si es posible o no:

no se puede dar por terminada la cuestión con la mera disposición natural para la metafísica, es decir, con la pura facultad de la razón misma, de la cual, ciertamente, siempre brota alguna metafísica, (sea la que fuere); sino que debe ser posible llegar a la certeza con ella, ya sea sobre el saber o [sobre] el no-saber acerca de los objetos; es decir, [debe ser posible llegar], ya sea a una decisión acerca de los objetos de las preguntas de ella, o acerca de la capacidad o incapacidad de la razón, de juzgar algo con respecto a ellos; y por consiguiente [debe ser posible], ya sea ensanchar confiadamente nuestra razón pura, o imponerle limitaciones determinadas y seguras. Esta última pregunta, que nace del problema universal precedente, sería, con justicia, esta: *¿Cómo* es posible la metafísica como ciencia? (KrV, B 22)

Esta pregunta se resolverá finalmente con el descubrimiento de la dialéctica inherente a la razón humana, que se fundamenta en la «apariencia ilusoria

trascendental» (*transzendentaler Schein*), según la cual las reglas y principios de la razón misma generan de manera inevitable representaciones con apariencia de conocimiento:

en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Una ilusión que no se puede evitar, tal como no podemos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa, porque allá lo vemos mediante rayos luminosos más altos que a ésta; o aún más; tal como tampoco el astrónomo mismo puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque a él no le engañe esa apariencia ilusoria. (KrV, A 287/B 353-354)

La consecuencia es que todos los puntos de vista que concurren en el ámbito de la metafísica carecen de valor cognoscitivo. La confrontación de puntos de vista, en este caso, no puede ejercer la función correctiva propia del *criterium externum veritatis*, puesto que ninguna de las partes está en condiciones de proporcionar conocimiento. La función correctiva se traslada a otro nivel, desenmascarando la polémica como una polémica aparente, tan aparente como inevitable:

Hay, por consiguiente, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no una en la cual se enrede por sí mismo algún chambón por falta de conocimientos, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable; sino una que es inherente a la razón humana de manera imposible de contrarrestar, y que, aunque hayamos descubierto su maquinaria engañosa, no deja de exhibir sus falsas apariencias, ni de empujar a la razón incesantemente a extravíos momentáneos, que tienen que ser corregidos una y otra vez (KrV, A 298/B 334-335).

A los diferentes puntos de vista que concurrían usualmente y que no dejarán de concurrir a las polémicas en el ámbito de la metafísica les corresponde ahora la consideración de «extravíos momentáneos». Dicho en otros términos: las voces que concurrían a la polifonía de la razón universal en relación con cuestiones metafísicas quedan ahora desautorizadas. A la vista de estos resultados la polifonía dogmática podría ser denominada también «polifonía dialéctica», una polifonía que, si bien no puede ser silenciada definitivamente por la crítica, sí puede ser desautorizada en cada una de sus singulares

manifestaciones. A diferencia de la razón humana universal tomada en general, donde cada uno tiene su voz y la conserva, en el terreno particular de la metafísica se impone ahora una voz superior y la única autorizada: la voz de la crítica. El uso dogmático de la razón, admisible inicialmente a tenor de la *metaphysica naturalis*, queda deslegitimado. De manera muy expresiva en los *Prolegómenos*:

¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?... De la solución de este problema depende enteramente que la metafísica se sostenga o caiga, y por tanto, de tal solución depende su existencia. Aunque alguien exponga en ella sus afirmaciones con toda la verosimilitud que se quiera, acumulando argumentos sobre argumentos hasta ser aplastante; mientras no haya contestado antes satisfactoriamente aquella pregunta, tengo el derecho de decir: es todo filosofía vana y sin fundamento, y sabiduría falsa. Tú hablas por la razón pura y pretendes crear, por así decirlo, *a priori* conocimientos, no sólo analizando conceptos dados, sino alegando conexiones nuevas, que no reposan en el principio de contradicción, y que aun empero pretendes entender con completa independencia de toda experiencia; ¿cómo llegas a este extremo, y cómo quieres justificarte de tales pretensiones? No se te puede admitir que apeles al consenso de la razón humana universal; pues este es un testigo cuya autoridad se funda sólo en los rumores públicos (Prol, AA 04: 277).

Las ideas que hemos expuesto hasta ahora reaparecen en las páginas de *La disciplina de la razón en su uso polémico*. A diferencia de los pasajes de la *Introducción*, no se trata ahora de plantear la necesidad de la crítica, sino de hacer balance de sus resultados tras el largo recorrido a través de las páginas de la analítica y la dialéctica trascendentales. Kant parece querer recordar al lector que lo que está en juego con la crítica es la posibilidad misma de la razón:

Es algo preocupante y que produce abatimiento el que tenga que haber, en general, una antitética de la razón pura, y el que ésta, que representa el foro judicial supremo al que están sometidas todas las disputas, deba incurrir en disputa consigo misma. (KrV, A 740/B 768)

En general la *Disciplina de la razón pura* se dirige a enfatizar la utilidad negativa de la crítica, que aparta a la razón «de la extravagancia y del error» (KrV, A 711/B 739). Valiéndose de una comparación con la matemática advierte, en primer lugar, del peligro del uso dogmático de la razón. Al mismo contrapone el uso polémico: «Entiendo por uso polémico de la razón pura la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas» (KrV, A 739/B 768). Las referencias al uso dogmático de la razón en estas

páginas refuerzan la imagen que hemos construido de una «polifonía dogmática» o «polifonía dialéctica» de la razón, una razón que se enfrenta: «con las pretensiones de su conciudadano» y «se tiene que defender de ellas», «tan dogmáticas, aunque en el negar, como aquélla en el afirmar» (KrV, A 739/B 767). Se trata de «despachar al adversario de manera propiamente polémica, es decir, de manera que uno interviniese en el combate y se armase con argumentaciones para [sostener] las afirmaciones opuestas» (KrV, A 754/B 782). Queda claro asimismo que este foro controversial está abocado al examen y al dictamen de una instancia superior: «la razón pura en su uso dogmático (no matemático) no es tan consciente de la exactísima observancia de sus leyes supremas, que no deba comparecer con timidez, y aun deponiendo enteramente toda afectada autoridad dogmática, ante el ojo crítico de una razón superior erigida en juez» (KrV, A 739/B 767). La crítica revela finalmente la inconsistencia del uso dogmático de la razón, cuya polifonía, tal como señalábamos anteriormente, queda desautorizada en cada una de sus voces:

Pues ¿cómo podrían dos personas sostener una controversia sobre una cosa cuya realidad ninguna de ellas puede exhibir en una experiencia efectiva, o al menos en una experiencia posible; [una cosa] sobre cuya sola idea él medita, para extraer de ella algo [que es] más que idea, a saber, la realidad efectiva del objeto mismo? ¿Por qué medio pretenden acabar la controversia, si ninguno de ellos puede hacer directamente comprensible ni cierto su [propio] partido, sino que sólo puede atacar y refutar el de su oponente? (KrV, A 750/B 778)

Kant no ahorra en metáforas a la hora de exponer la situación de la razón en su uso dogmático, que al final adquiere el formato incluso de una polifonía entre quijotesca y fantasmagórica:

Ambas partes combaten con el aire, y se baten con sus propias sombras; pues salen fuera de la naturaleza, [para ir] adonde no hay nada que sus garras dogmáticas puedan agarrar y retener. Les es fácil pelear; las sombras que ellos despedazan se rehacen en un momento como los héroes del Walhalla, para poder regocijarse otra vez en batallas incruentas. (KrV, A 756/B 785)

Compara la situación anterior a la crítica con el estado de naturaleza o de guerra permanente y la situación posterior a la crítica con el estado de derecho, capaz de garantizar una paz segura entre las partes. La crítica representa la instauración de la legislación de la razón y la garantía de sus derechos:

Se puede considerar la crítica de la razón pura como el verdadero foro judicial para todas las controversias de ella; pues ella no está implicada en estas últimas, que se dirigen inmediatamente a objetos, sino que está instituida para determinar los derechos de la razón en general, y para juzgar acerca de ellos, de acuerdo con los principios de su institución primera (KrV, A 751/B 799).

Pero al lado de esta razón crítica, triunfante sobre el coro de voces dialéctico de la razón dogmática, reaparece en estas páginas con todo vigor la razón humana universal en su faceta de polifonía perspectivista. Kant enmarca su reflexión en una defensa vehemente de la libertad de crítica: «No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda susstraerse a esta inspección» (KrV, A 738/B 766). La existencia de la razón está en juego también en la libertad de crítica: «En esta libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*» (KrV, A 738-739/B 766-767). La razón examinada en la crítica no es únicamente una razón metafísica, aunque la metafísica exprese las aspiraciones últimas de la razón. Kant apela a la razón humana universal en su versión más amplia, como el foro que reúne la expresión del pensamiento humano en su conjunto y que constituye la expresión más global de la racionalidad. Se trata de:

[La libertad] de exponer al juicio público, sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que uno no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz y como de ésta debe provenir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado y no debe ser restringido. (KrV, A 752/B 780)

Sin esta libertad el avance hacia la crítica no hubiera sido posible:

...la razón precisa mucho esta disputa, y sería de desear que se la hubiera ejercitado antes, y con permiso público ilimitado. Pues entonces se habría producido antes también una crítica madura, ante cuya aparición debían aplacarse por sí mismas todas estas querellas, al reconocer los combatientes su propio engeguimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido. (KrV, A 747/B 775)

La libertad de crítica es una de las señas de identidad de la ilustración. La concepción antropológica que le corresponde es la de la razón humana universal. Pero, tal como se pone de manifiesto en el pasaje citado, la madurez definitiva de la ilustración se alcanza mediante la crítica, en un proceso de autoilustración o autoesclarecimiento de esta misma razón humana universal. Que la crítica concierne precisamente a la razón humana universal se deduce de otro de los pasajes en los que aparece mencionada esta noción. En el *Prólogo* a la segunda edición Kant recapitula acerca de las modificaciones que ha realizado en el texto y señala lo siguiente: «el ensayo de cambiar aun sólo la más pequeña de las partes introduce inmediatamente contradicciones, no sólo del sistema, sino de la razón humana universal» (KrV, B XXXVIII).

La crítica realiza efectivamente una de las potencialidades de la razón humana universal: el consenso por encima de la discordia, aunque en este caso el precio a pagar sea la deslegitimación y desautorización de las voces que intervienen en las polémicas metafísicas. Sin embargo, esto no equivale a desautorizar a la metafísica misma, que emana de forma natural de la razón humana universal. La razón humana universal se reconoce a sí misma a través del espejo de la crítica y reconoce también como su condición de posibilidad la libertad sin trabas de expresar el pensamiento propio, sin la cual no habrían podido aflorar las múltiples voces que ponen al filósofo crítico sobre la pista de la dialéctica inherente a la razón. La disputa libre en torno a las cuestiones metafísicas constituye el caldo de cultivo más idóneo para el autorreconocimiento y el autoesclarecimiento de la razón.

Puede parecer contradictorio que el punto de partida haya sido una razón abiertamente polifónica y el punto de llegada sea una razón crítica que desautoriza las voces de lo que aquí hemos denominado la polifonía dogmático-dialéctica⁹. Da la impresión de que la razón crítica podría anular las prerrogativas de la razón humana universal, al menos en el ámbito de la metafísica, pero lo cierto es que el resultado de la crítica de Kant es mucho más sutil. La polifonía de la razón no se anula, porque, como bien ha indicado Kant, las aspiraciones

⁹ Pietsch (2010: 297) llama la atención sobre esta contradicción: Kant considera por una parte la indagación acerca de la verdad como un proceso colectivo, pero por otra parte la crítica constituye el único método fiable. Desde las filas de la filosofía popular de la ilustración alemana se llegó a considerar a Kant por este motivo como un «dictador» de la república de las letras (*ibid.*). Según Pietsch Kant sustituye el modelo de la república de las letras (*Gelehrtenrepublik*), que venía imperando como modelo normativo para la comunicación científica desde principios de la modernidad, por el modelo del tribunal de justicia (*Gerichtshof*), en el que una instancia superior (la crítica) está capacitada para dirimir las polémicas entre distintos partidos de modo concluyente y definitivo (*cf.* Pietsch, 2010: 298).

metafísicas de la razón se regeneran una y otra vez y están presentes de manera natural en la razón humana universal. La crítica desautoriza pero no acalla definitivamente ni silencia las voces de la razón metafísica. Más allá de eso las sitúa en un horizonte en el que se cumple una de las pretensiones de la razón humana universal: todos tienen parte en la razón, pero solo limitada y parcialmente, con el resultado nada desdeñable de que, tras la crítica, la pretensión de verdad de unos no amenaza la pretensión de verdad de los contrarios. Así en la *Refl.* 5675:

La metafísica no puede ser el fundamento, pero sí la guardia defensiva de la religión, y como tal es imprescindible. Puesto que el enemigo posee una metafísica dialéctica, a la cual tenemos que contraponer la crítica, y este enemigo se encuentra en cada razón humana natural. (*Refl.*, AA 04: 325)

5. La polifonía restringida de la razón: la ilustración entre el individuo y el público

La libertad de expresión, que en los pasajes comentados anteriormente aparecía como la condición de posibilidad de la razón humana universal, ocupa un lugar muy destacado en uno de los escritos más populares de Kant: *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?*, publicado en el año 1783 en uno de los órganos de debate más importantes de la ilustración alemana, la *Berlinische Monatsschrift* (*Revista Mensual Berlinese*). Aquí la libertad de expresión, entendida como «libertad de hacer siempre y en todo lugar uso público de la razón» (WA, AA 08: 36), es considerada como el requisito imprescindible para la realización efectiva de la ilustración (*Aufklärung*), tanto respecto al individuo como a la colectividad. Aunque la expresión «razón humana universal» no aparece en este escrito, es posible considerar el «uso público de la razón» como un nuevo enfoque de la polifonía perspectivista a la que nos hemos referido anteriormente. Tal como mostraremos a continuación, también en este caso sale a la luz la tensión entre las dimensiones individual y colectiva de la razón humana universal, con la particularidad de que este escrito de Kant, tan breve como fecundo, está destinado a mostrar el arraigo sociopolítico y la capacidad de transformación histórica de dicha razón humana universal. Se trata, como acertadamente ha señalado Claudio La Rocca (2006: 122), de una «racionalidad en contexto», que a través de las circunstancias proyecta tanto su potencialidad como su finitud. Sería posible hablar también de una «racionalidad en proceso», cuya realización equivale al grado de realización de la

consigna del pensamiento autónomo. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que la noción de autonomía aquí implicada solo puede entenderse correctamente si se tiene en cuenta lo dicho hasta ahora acerca de la razón humana universal: la realización del pensar es colectiva. Autonomía significa, en este contexto, «pensar propio», pero esto no equivale a una exaltación de la individualidad, sino que, una vez más, es necesario comprender de qué manera este pensar propio se proyecta sobre la colectividad. El escrito proporciona claves muy sugestivas que permiten introducir un nuevo matiz en el concepto elaborado aquí de una polifonía perspectivista de la razón. En *¿Qué es ilustración?* Kant no pone el acento directamente en las múltiples voces de la razón, en la pluralidad inherente al uso público de la razón, sino más bien en las posibles restricciones, tanto internas como externas, que estas múltiples voces pueden encontrar en el camino de la racionalidad compartida. Más que el perspectivismo de la polifonía de la razón lo que está en juego aquí es lo que denominaremos «polifonía restringida».

En la frase inicial del texto, no exenta de cierto efectismo dramático, Kant identifica la ilustración como un tránsito: la «salida» o *Ausgang* de una determinada situación en la que se encuentra el ser humano, descrita por Kant como «autoculpable minoría de edad» (WA, AA 08: 35), a una nueva situación caracterizada por el ejercicio del pensamiento autónomo, para concluir con la famosa proclama: «*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración» (*ibíd.*). De estas frases se deduciría inicialmente que la ilustración es un asunto que concierne, en primera instancia, a cada individuo en particular. Aunque el sustantivo que Kant utiliza en la primera frase: «el ser humano» (*der Mensch*) tiene un carácter colectivo, la formulación del lema de la ilustración que concluye el primer párrafo «Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento» emplea un verbo conjugado en segunda persona (*habe*) usa el posesivo (*deines*) referido a entendimiento, y enfatiza esta orientación hacia el individuo concreto con el adjetivo «propio» (*eigen*): «tu propio entendimiento» (*deines eigenen Verstandes*). El germen de la ilustración se encuentra en el entendimiento de cada uno. Kant enfatiza asimismo la idea de que la culpa vinculada a la situación deficitaria de «minoría de edad» es también individual: «autoculpable» (*selbstverschuldet*): cada uno es culpable de permanecer en esta situación. La ilustración, por tanto, depende de que cada uno de nosotros se decida (tenga la audacia) de pensar por sí mismo.

Pero el proceso de ilustración se revela como algo más complejo si tenemos en cuenta la distinción que Kant establece unas pocas líneas más adelante

entre la ilustración del individuo singular (*einzelner Mensch*) y la ilustración del público (*Publikum*). Si al principio del texto la ilustración se proponía como un reto concerniente a cada uno, ahora, en cambio, el camino de la ilustración parece casi vetado para el individuo singular:

es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya... pocos son los que, por esfuerzo del propio espíritu (*durch eigene Bearbeitung ihres Geistes*), han conseguido salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro (WA, AA 08: 36).

Por el contrario, al extraño colectivo que Kant designa como «público» (*das Publikum*) la ilustración le cuadra como anillo al dedo: «Pero en cambio es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad» (*ibíd.*).

¿Quién es este «público» que aparece ahora como depositario genuino del proceso de ilustración? El texto lo aclara cuando unas páginas más adelante se refiere al «gran público del mundo de los lectores» (*ganzes Publikum der Leserwelt*) (WA, AA 08: 37). A este colectivo de «lectores» es a quien concierne, en primer lugar, la libertad de expresión y de prensa, entendida aquí como libertad del uso público de la razón: «Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella *en cuanto docto* (*Gelehrte*) ante el gran público del *mundo de los lectores*» (*ibíd.*). Nótese que ahora el individuo no se presenta ante los demás en su mera condición de «ser humano» (*Mensch*), a la que se apelaba al principio, sino como «docto» (*Gelehrte*), es decir, como aquel que, estando bien informado, ha sido capaz de forjarse una opinión propia sobre asuntos de interés común y está en condiciones de ejercer la crítica, no desde el prejuicio o la intolerancia, sino desde el conocimiento: «en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento» (*ibíd.*). Su opinión tiene la pretensión de ser racional, es decir, de estar bien meditada y fundada en razones transparentes, razones que tienen especial valor y consistencia si se muestran a los demás mediante argumentos puestos por escrito, ya que la letra impresa puede ser tomada con la distancia y la serenidad que necesita todo lo que debe ser asimilado, no desde la imposición, o la persuasión, sino desde el libre ejercicio del pensamiento autónomo.

El esfuerzo particular de cada «docto» en pro del esclarecimiento del asunto del que se trate, ya sea un asunto concerniente —siguiendo los ejemplos de Kant— a la religión, a la vida política, económica, o al estamento militar, conlleva un bien para la comunidad y debe, por ello, ser compartido: «como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público

sus bienintencionados pensamientos» (WA, AA 08: 38). El uso público de la razón, el abierto «*räsonniren*»¹⁰ se convierte en el impulso más potente del proceso de ilustración porque cada vez que una persona formada interpela a los demás desde el ejercicio del pensamiento autónomo, les sitúa al mismo nivel como interlocutores y les coloca en la tesitura de pensar por sí mismos. El hábito de pensar por sí mismo es contagioso, cuanto más se practica en la sociedad más se propaga:

Ciertamente, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos... los cuales, después de haberse autoliberado del yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo. (WA, AA 08: 36)

La condición para entrar a formar parte del colectivo «público» o del «mundo de los lectores», tal como Kant lo entiende, es, únicamente, estar dispuesto a ejercitar dicho hábito, es decir, estar dispuesto a confrontar activamente el pensamiento de los demás, que se ha hecho público mediante escritos, tomándolo como excusa para pensar por uno mismo¹¹. Kant es el primero en reconocer que muchos no estarán dispuestos a realizar tal esfuerzo y señala los dos principales obstáculos de tipo psicológico que impiden la ilustración a nivel individual: la pereza, indolencia o comodidad, que nos lleva a preferir aceptar la opinión de otros antes de examinar los asuntos por nosotros mismos y la cobardía, que en este contexto probablemente se refiera en primera instancia al miedo a la persecución de las ideas por parte de la autoridad, pero que también puede referirse al temor que todos podemos sentir a ser rechazados por los demás si abandonamos el sistema de opiniones y creencias más generalizado:

¹⁰ Expresión utilizada frecuentemente por Kant en este escrito, cf. WA, AA 08: 36ss.

¹¹ Recuérdese que Kant expresa esta misma idea en relación con el uso de manuales en el ámbito universitario: «... el autor filosófico que se pone sobre la base de la enseñanza tiene que ser considerado, no como un modelo para el juicio, sino más bien como una ocasión para que uno mismo juzgue sobre él y hasta contra él» (NEV, AA 02: 307). El *Selbstdenken* aparece ahora como un objetivo pedagógico fundamental de la ilustración, equivalente a la consigna de «aprender a filosofar», pero esta última tampoco se ejerce en el vacío, sino que, tal como nos recuerda la *Crítica de la razón pura*: «Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, [sólo se puede] ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella; pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos o recusarlos» (KrV, A 838/B866).

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*naturaliter majorenes*), y por eso es tan fácil para otros erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar, otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea. Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso por la gran mayoría de los seres humanos (entre ellos el bello sexo). (WA, AA 08: 35)

Pero además de estos obstáculos de tipo interno, existe un poderoso obstáculo externo que se opone a la ilustración, contra el que Kant lucha abierta y decididamente en este escrito, ya que resulta especialmente doloroso e incómodo para quienes han superado los obstáculos internos y, como el propio Kant, se sienten comprometidos con la ilustración. Este obstáculo se presenta cuando se conculca el derecho a expresar la propia opinión libremente. En ese caso, el avance que cada uno pudiese realizar individualmente se vería condenado a permanecer en su fuero interno, y el tránsito que exige Kant: la salida (*Ausgang*) de la minoría de edad, no podría producirse en el plano colectivo. Como señala Kant en otro contexto: «La libertad de pensar en silencio la conceden quienes tiranizan despóticamente» (V-Lo/Wiener, AA 24: 874-875)¹². El avance hacia la ilustración es posible si existe un grupo de ciudadanos bien informados dispuestos a pensar por sí mismos y a intercambiar sus conclusiones con otros que, sometiéndolas a su vez a libre examen, se adiestren en el hábito del pensamiento autónomo y vayan incrementando de este modo la densidad del proceso de ilustración¹³. La libertad de opinión y de prensa aparece como condición *sine qua non* para convertir la ilustración en un proceso colectivo:

¹² En un expresivo pasaje del opúsculo *Qué significa orientarse en el pensamiento?* Kant pone en duda que se pueda realmente pensar sólo por y para uno mismo. Ante la falta de libertad de prensa no solo quedaría conculcado el proceso de ilustración, sino el pensamiento mismo: «Es cierto que se dice: la libertad de hablar o de escribir puede quitárnosla un poder superior, pero en modo alguno la libertad de pensar. Pero ¿cuánto pensaríamos y con qué rigor, si no lo pensásemos en comunidad con otros, a los que comunicamos nuestros pensamientos y que nos comunican los suyos a nosotros? Por eso se puede decir, desde luego, que aquél poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, también les quita la libertad de pensar; la última joya que nos queda luego de tantas cargas civiles, y la única por medio de la cual podemos encontrar remedio frente a toda la miseria de este estado» (WDO, AA 08: 144).

¹³ En la *Refl. 1980* Kant distingue dos dimensiones del conocimiento: la «extensión externa» del mismo y la «extensión interna», la primera corresponde al público y la segunda al eru-

Mas escucho exclamar por doquier: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, adiéstrate! El funcionario de hacienda: ¡No razones, paga! El sacerdote: ¡No razones, ten fe! ...Pero ¿qué limitación impide la ilustración? Y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer la Ilustración entre los hombres. (WA, AA 08: 36-37).

Kant defiende en este escrito el paso de un tipo de cultura basada en las imposiciones de la autoridad a un nuevo tipo de cultura que podríamos llamar «de la razón humana universal»¹⁴. Como muy bien ha sabido ver Foucault (1993: 8), el escrito de Kant contiene un brillante diagnóstico acerca de su contexto histórico más inmediato. Kant llama la atención sobre el hecho de que la condición fundamental: la libertad del uso público de la razón o libertad de prensa, ya está dada, en particular en el territorio de Prusia bajo el reinado de Federico II, el proceso de ilustración, sin embargo, es un camino largo que todavía hay que recorrer:

Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración*. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento... Sin embargo es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una Ilustración general, o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de Federico (WA, AA 08: 40).

El escrito *¿Qué es ilustración?* ahonda de este modo en la comprensión del concepto kantiano de razón humana universal desde la óptica de la polifonía perspectivista inherente a la misma, señalando los obstáculos tanto internos como externos para su realización efectiva en un contexto sociohistórico determinado. Las tensiones inherentes al carácter simultáneamente individual y colectivo de la razón humana universal se ponen de manifiesto una vez más. Para que la razón humana pueda realizar efectivamente su universalidad se requiere por una parte la libertad de expresión y por otra parte

dito: «La extensión externa del conocimiento: en la que el público también participa. La extensión interna: la del erudito» (Refl, AA 16: 182).

¹⁴ Scholz (2009: 28) interpreta la noción kantiana de ilustración como un programa con dos requisitos imprescindibles: la razón humana universal como disposición natural y la preservación de las libertades fundamentales.

la voluntad decidida y audaz de los individuos comprometidos con la tarea del pensamiento autónomo. En atención a estos factores podemos considerar la polifonía característica de la razón humana universal como una «polifonía restringida», bien en virtud de circunstancias externas que afecten a la libertad de expresión, bien en virtud de los obstáculos que afecten internamente al pensamiento autónomo. La noción kantiana de ilustración tiene un carácter programático, tanto desde el punto de vista sociohistórico como desde el punto de vista ético. Tal como ha señalado La Rocca (2006: 110) el ejercicio del pensamiento autónomo está concebido como una decisión, como un esfuerzo de la voluntad, con lo que entra claramente en la esfera de la ética. Las implicaciones éticas del pensamiento autónomo quedan todavía más claras si se tienen en cuenta sus repercusiones colectivas, que el escrito aquí comentado señala con acierto. Lo que obliga al ser humano a salir de su situación de minoría de edad autoculpable no es la mejora de su estado cognitivo individual, ni la posibilidad de alcanzar un grado más elevado de autonomía, sino la posibilidad de una mejora del estado del conjunto de la humanidad:

En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la ilustración, pero solo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona, y con mayor razón todavía para la posteridad, significa violar los sagrados derechos de la humanidad (WA, AA 08: 39).

También en el escrito *¿Qué es ilustración?* el pensamiento autónomo adquiere sentido plenamente como expresión de una racionalidad participativa y comunicativa. El horizonte del pensamiento autónomo es siempre la colectividad humana y solo de este modo puede considerarse como expresión legítima de la razón humana universal.

Bibliografía

- Foucault, M., (1993) «¿Qué es la ilustración?», trad. de A. Campillo, en *Daimon*, 7, pp. 5-18.
- Granja Castro, D. M., (2010) *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Anthropos.
- Hinske, N., (1980) *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Friburgo-Múnich: Alber Verlag.
- _____, (1986) «“...warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit”. Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants»,

- en Schwartländer, J. y Willoweit, D. (eds.), *Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und in den USA*. Kehl am Rhein y Estrasburgo: Engel Verlag, pp. 31-49.
- _____, (1990) *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie* en Ciuffardone, R. (ed.), *Die Philosophie der Deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart: Reclam, pp. 407-458.
- Kant, I., (1989) *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?* en *¿Qué es ilustración?* J.B. Erhard, K. F. Freiherr von Moser, Ch. Garve, J.B. Geich, J.G. Hamann, J.G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland, J. F. Zöllner. Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa. Tecnos: Madrid, pp. 17-25.
- _____, (1991) *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, trad. de X. Intxausti y A. Freire en *Agora*, 10, pp. 133-152.
- _____, (2000) *Lógica, acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*. Trad. de M. J. Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal.
- _____, (2007) *Crítica de la razón pura*. Trad. de M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- La Rocca, C., (2006) «Kant y la ilustración» en *Isegoría*, 35, pp. 107-127.
- Macor, L. A., (2011) «Dalla polemica per la verità alla polemica come verità. Un'eredità dimenticata dell'illuminismo», en Giacomini, B., Grigenti, F., Sanò, L. (eds.), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*. Milán: Mimesis, pp. 125-140.
- _____, (2013a) «Kant's universal human reason. A polyphonic, functional and open concept», *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, 8-1, pp. 184-200.
- _____, (2013b) «I fondamenti concettuali del cosmopolitismo kantiano – pensiero autonomo, egoismo logico e universale ragione humana» en Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlín: De Gruyter.
- Pietsch, L. H., (2010) *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlín: De Gruyter.
- Scholz, O. R., (2009) «Kants Aufklärungsprogram: Rekonstruktion und Verteidigung» en Klemme, H. (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlín: De Gruyter.
- Vázquez Lobeiras, M. J., (2011) «De la *Federfreiheit* (libertad de pluma) a la libertad en la tecla. La libertad de expresión como condición de la verdad como consenso epistemológico y político a la luz de los escritos de

Immanuel Kant» en Fernández Herrero, B., Silva Domínguez, C., Veiga Rodríguez, A. (eds.), *Os dereitos humanos. Unha ollada múltiple*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Univ. de Santiago de Compostela.

_____, (2013) «Vorurteile als Grenzen der auszuübenden Vernunft» en Hüning, D., Klingner, S., Olk, C. (eds.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Berlín: De Gruyter, pp. 285-304.

