

TERCERA PARTE

LA ÉTICA MODERNA DE INMANUEL KANT

El *êthos* del hombre occidental moderno no es una constitución fundamentalmente nueva, como en el caso del *êthos* trágico de los griegos o el adámico del judeo-cristianismo. Se trata de la lenta evolución interna que se produjo durante largos siglos dentro del *êthos* de la Cristiandad latina u occidental. La Cristiandad oriental o bizantina, rusa después, por causas diversas tendrá otra evolución. La Cristiandad latina, que se origina en torno a Roma desde el siglo V, tuvo muchos renacimientos: el visigodo en España, cuyo exponente fue un Isidoro de Sevilla; el carolingio de los francos, cuyo maestro fue Alcuino; el de los reyes franceses en torno a París, desde el siglo XI, cuya plenitud en el XIII fueron un Buenaventura o Tomás de Aquino; o el Renacimiento italiano del "quattrocento" que se difundirá por toda Europa. A esto, hay que agregar el movimiento de la Reforma en los países germanos. Nos interesa más particularmente todo ese cambio de espíritu, interno a la Cristiandad como hemos dicho, que se produjo en la Europa occidental desde el siglo XIV al XVII. Si pudiéramos indicar las notas esenciales de dicho proceso las resumiríamos en las siguientes: desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o *secularización de la vida*; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el *espíritu burgués*, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político aparecen los fundamentos del *individualismo liberal*; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la

ex-sistencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del *subjectum*. Veamos todo esto más detenidamente.

§ 11. EL ÊTHOS BURGUES DEL HOMBRE MODERNO

La aparición del judeo-cristianismo significó una, desdivinización (*Entgöttlichung*) del cosmos, ya que los dioses intramundanos del helenismo fueron aniquilados por la visión creacionista: el universo, no-divino, es un instrumento del hombre. Se produce en la modernidad otro paso adelante, una como radical mundanización (*Verweltlichung*), profanización (*Profanisierung*), una secularización (*Säkularisierung*) que permitirá considerar al cosmos a partir de sus propias estructuras. Es decir, no es lo mismo ver el mundo como no-Dios y creado, pero pudiendo ser pensado sólo desde un mundo de la fe, la teología y las estructuras teocéntricas de la Cristiandad, que ver ahora un mundo dado de manera autónomo y absoluto⁹⁴, en cuanto que se lo considera en sus propias estructuras, a partir de su esencia. No interesa primeramente si es o no creado (lo que sería considerar la condición metafísica contingente y posible del cosmos); el hombre moderno se pregunta en cambio por las estructuras mismas del cosmos, pensado desde sí. Si esta consideración absoluta se inclina hacia el panteísmo (de un Spinoza), hacia el deísmo (de un Cherbury o Shaftesbury) o el ateísmo (de un barón de Holbach o Feuerbach) tendremos la vertiente de la secularización convertida en secularismo⁹⁵. En ética significa que Dios no será ya como

⁹⁴ Ab-soluta es la condición metafísica de las notas esenciales infundadas en otras. “Absoluto es, pues, autosuficiente... Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (*arjai*) físicos”. (X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 208-209).

⁹⁵ Véase mi artículo sobre “De la secularización al secularismo de la ciencia, del renacimiento a la ilustración”, en *Concilium* (ed. castellana, Madrid) 7,47 (1969) 91-114, donde hay un tratamiento de la cuestión y bibliografía suficiente.

en Tomás el último horizonte fundante del ser ad-veniente, sino un Ente supremo que juega un papel dentro de los sistemas filosóficos modernos⁹⁶. En Kant, Dios será solo instrumento ético de remuneración, el que da lo merecido por el hombre que cumple con el deber⁹⁷. En el *êthos* del hombre moderno “Dios ha muerto” y Zarathustra constata sólo el hecho.

Si Dios no tiene más lugar es porque un nuevo tipo de hombre lo ha ocupado todo. En la Edad Media, desde el siglo XI⁹⁸, aventureros de diversos orígenes, segundones sin lugar en la Iglesia o en los feudos, comenzaron a apiñarse en las aldeas (que en viejo alemán se dice *Burg*, de donde viene que a sus habitantes se les nombrara despectivamente: “burgueses”). Fue allí donde se gestó un nuevo “sistema total de vida y cultura”⁹⁹, el primitivo capitalismo. El burgués es muy distinto al caballero o al monje medieval, que señoreaban por el mundo sin preocuparse por la vida. El burgués es “una nueva voluntad por dominar a la naturaleza”¹⁰⁰. No contempla el mundo sino que lo mira como objeto de dominio y transformación; se disciplina estoicamente para ganar el máximo de tiempo

⁹⁶ Cfr. WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957. Para ver el planteo de la cuestión en la filosofía de M. Heidegger puede consultarse la obra de ODETTE LAFFOUCRIERE, *Le Destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, ed. cit.; BERNHARD WELTE, “La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger”, en *Ateísmo y religión* (Buenos Aires), 1968, pp. 25 ss.; MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 193 ss.; en el mismo HEIDEGGER deben consultarse especialmente *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, en *Holzwege*, pp. 193 ss., y *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, pp. 3 ss.

⁹⁷ KANT nos dice: “...die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (...) notwendig gehorig, postulieren” (*KpV* II, z, V; A 224).

⁹⁸ Cfr. WERNER SOMBART, *Der moderne Kapitalismus, die Genesis des Kapitalismus*, Duncker, Leipzig, 1902; idem., *Der Bourgeois*, Duncker, München, 1920; ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923; MAX SCHELER, “Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus”, en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923, pp. 235 ss.

⁹⁹ “Ein ganzes Lebens- und Kultursystem” (M. SCHELER, op. cit., p. 307).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 251.

y poder así acumular capital; el que gracias a la técnica, le dará el triunfo de la riqueza. El hombre se transforma en un ahorrador, productor, poseedor. El “espíritu empresarial” significa fuerza, poder, dominio, conquista, organización, producción, mucho más cuando se multiplica por la máquina y la electrónica. Pero, al mismo tiempo, significa el hacer del hombre esclavo del plan, del cálculo: *homo faber* sin espíritu ni real libertad. El “espíritu señorial” del burgués, se reviste de todo un sistema de aparentes virtudes, de una visión asegurada del mundo, frecuentemente apoyada en una cierta manera de religión tradicional. La imagen del mundo (*Weltbild*) del burgués se ha gestado lentamente durante muchos siglos: hoy es lo *obvio*, tan obvio que es tenido y sostenido sin ser criticado tanto en New York como en Moscú, en Buenos Aires como en París. El proyecto de este hombre es la opulencia, el lujo... “y así, el lujo, hijo legítimo del amor ilegítimo, es el generador del capitalismo”¹⁰¹.

Si el capitalismo es la expresión económica del nuevo *êthos*, su expresión política es el individualismo liberal. Hobbes podía decir que *homo homini lupus*, “bellum uniuscuiusque”¹⁰²; “force and fraud are in war the two cardinal virtues”¹⁰³. Por ello, “la naturaleza, en el estado natural anterior a los compromisos contraídos por las convenciones, da a cada uno

¹⁰¹ WERNER SOMBART, *Lujo y capitalismo*, trad. cast. Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 206. En este pequeño libro puede leerse que Königsberg (p. 80) era una de las pujantes ciudades capitalistas; de cómo en 1788, año de la aparición de la *KpV*, María Antonieta usaba para su *toilette* 217.187 libras, miles de veces más de lo que una familia pobre necesitaba para alimentarse todo un año (p. 91); “y así vemos que hombres tan paco eróticos como Kant, son a veces grandes *gourmets*” (p. 119); “el propio D. Hume, no obstante el marcado matiz ético de su criterio, llega al resultado de que el *lujo bueno* está bien” (p. 137). En el fondo de todo esto está la *técnica*, que como de alguna manera tiene una vocación de descubridora (verdad) de las potencias naturales, podría todavía ser salvada (Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*; el autor nos dice que por estar en el momento de mayor peligro (*Gefahr*) es bien posible que la salvación (*Rettung*) no sea lejana, al recordar unos versos de Hölderlin; p.41).

¹⁰² *De homine*, cap. 13.

¹⁰³ *De Cive* I, cap. 1, 13.

el poder de hacer todo lo que quiera y apropiarse de todo cuanto pueda"¹⁰⁴. Todas las doctrinas modernas desde Maquiavelo, parten del más despiadado individualismo. La libertad del hombre en el estado natural es absoluta, y sus únicas fronteras son la fuerza superior de otro hombre o el pacto. El hombre es naturalmente un ser-solitario; el ser-con es adventicio, producto artificial del pacto. No hay bien común; sólo hay interés común tanto cuanto dura el pacto. El egoísmo es un pro-curar el interés individual. Lo comentado en el §10 ha caído en el olvido.

Al fin, este *êthos* se funda integralmente en una actitud radical, que por otra parte es básica igualmente para la ciencia moderna, se trata del modo *mathematico* (que no es la simple matemática) del ser en el mundo¹⁰⁵. El hombre moderno vive ingenuamente en el "mundo de la vida cotidiana"¹⁰⁶ y no tiene autoconciencia de sus propias actitudes. La posición *matemática* ante los entes es un tenerlos por sabidos de antemano (en los axiomas de la ciencia por ejemplo) y abocarse sólo a aprenderlos. No se "aprende" por ejemplo un arma, sino que se aprende a hacer "uso" del arma que ya se sabe lo que es. "Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de *antemano*, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en su animalidad"¹⁰⁷. Por ello podía Galileo decir, aplicando esta actitud *mathematica*, a uno de sus posibles campos de ejer-

¹⁰⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁰⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding* E, I, 5 (ed. cast. pp. 70 ss.). EDMUND HUSSERL presentó esta cuestión en su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, par. 9 (e igualmente en el *Beilage I*, Husserliana VI, pp. 349 ss.).

¹⁰⁶ Cfr. E. HUSSERL, *op. cit.*, par. 28-34. La cuestión de la *Lebenswelt* viene a ser en la filosofía existencial el *in-der-Welt-sein* de Heidegger pero su sentido es totalmente distinto. Véase todavía STEPHAN STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain, 1967, en especial la cuestión de los diversos tipos de ingenuidades y objetividades (pp. 77-237).

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, ed. cast. p. 74.

cicio (la ciencia matemática), que, en cierta manera, todo estaba ya dado y lo sabemos, pero nos es necesario sólo aprenderlo (aquí se encuentra el sentido de lo a priori o condición de posibilidad):

“La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo ; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua ya conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en lengua matemática (*in lingua matematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta (lengua) todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto”¹⁰⁸.

Todo formalismo y la aprioridad de la ética kantiana será una manifestación particular de esta actitud fundante del hombre moderno.

En el nivel ontológico, es donde mejor podemos comprobar la desintegración del ser-en-el-mundo del hombre. El hombre com-prensor no es ya el acontecer co-participativo (Er-eignis) del des-cubrimiento ante la manifestación del ser. En lugar de un ser-en-el-mundo aparece ahora un “sujeto” (*subjectum*) que constituye por la representación (*Vorstellung*) un horizonte de “objetos” (*Gegenstände*). La comprensión (*Verstehen*) del ser deja ahora lugar a la representación de objetos. La experiencia originaria del ser en el mundo queda olvidada; la ontología fundamental que venía forjándose desde la antigüedad deja lugar a la metafísica *a priori* del sujeto. Es ahora cuando la ética, capítulo inseparable de la ontología fundamental, se desgaja ante la desintegración del ser del hombre y toma una pretendida independencia. En verdad, la ética “queda en el aire” aunque aparezca como disciplina autónoma. En

¹⁰⁸ *Il Saggiatore*, en *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze, t. VI, 1933, p. 232.

Aristóteles, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* no era un tratado de una parte autónoma de la filosofía; eran sólo “papeles” de clase de un capítulo de la ontología. En toda la Edad Media no se escribe una ética en sentido filosófico estricto. Una de las primeras éticas como disciplina filosófica autónoma de inspiración moderna es la de Christian Wolff: *Philosophia practica universalis, methodo científica pertractata* (1738-1739)¹⁰⁹. Creemos por ello un tanto excesivo decir que “la ética aparece por primera vez con la lógica y la física en la escuela de Platón”¹¹⁰. Se habla efectivamente de ella pero como un momento de una estructura que no perderá todavía su unidad durante siglos.

Al considerar el hombre moderno al hombre como *subiectum*, objetiva ante los ojos su propio cuerpo como una cosa, como una máquina, y con ello, el “mundo” es reducido a un “espacio” vacío que puede ser llenado con cuerpos extensos¹¹¹. La substancialidad de las cosas corporales es uno de

¹⁰⁹ Frankfurt-Leipzig. Además de la citada escribió todavía CH. WOLFF una *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, Halle, 1750-1753, y la *Vernünfge Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*. Por su parte Alejandro Gottlieb Baumgarten, escribió igualmente una famosa *Ethica*. Si se dice que Suárez escribió el primer tratado de metafísica en 1597 (sus conocidas *Diputationes metaphysicae*); si Leibniz por su parte la primer teodicea en 1710 (Théodicée), no puede sin embargo considerarse la *Ethica* de Spinoza como una ética autónoma en sentido moderno estricto, ya que es todavía una ética integrada a una ontología. Malebranche antecedió por su parte a Spinoza con su *Traité de Morale* (Rotterdam, 1684), y Nicole con el *Essai de Morale*. Wolff, en cambio, escribió una Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología, Teología natural y una Ética. D. Hume, con su *An inquiry concerning the principles of morals* (1751), resumen modificado de la tercera parte del *Tratado de la naturaleza humana*, continúa dentro del empirismo la brecha de una ética autónoma, abierta tiempo antes por A. Shaftesbury, *Inquiry concerning virtue and Merit* (1699). Es un signo de la desintegración.

¹¹⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

¹¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, § 19-24. I. Newton hablaba claramente de un “spatium absolutum” (*Principia Mathematica*, def. VIII, sch.) que como un “sensorium Dei” permitía el movimiento absoluto (*motus absolutum*) en el tiempo absoluto (*tempus absolutum*). Todos estos “absolutum” o abstractos no son sino dimensiones “reducidas” o idealizadas extraídas de la desintegración del existencial ser-en-el-mundo.

los modos de la subjetualidad¹¹². Con Descartes la mera subjetualidad llega a ser subjetividad, es decir, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (y por ello fundamento del ser como representación)¹¹³. La com-prensión des-cubridora del ser es reemplazada por la re-presentación objetivadora del ser. En ética esto significa que la práxis no será el obrar existencial integrado al hermeneútico des-cubrimiento del ser adviniente, sino un producir artístico o técnico a partir de un fin o prototipo *libremente* inventado por la representación. “El problema metafísico de Descartes pasó (por todo ello) a ser éste: proporcionar el fundamento metafísico a la liberación del hombre para la libertad como autodeterminación cierta de sí misma”¹¹⁴. Desde Descartes, entonces, pasando por Kant, Nietzsche y culminando con la ética axiológica (y de alguna manera con Sartre donde el hombre es considerado como *subjectum* de libertad sin fronteras), el *subjectum* se impone como *homo faber* gracias a la representación que “desde sí mismo puede ponerse algo delante”¹¹⁵, objetivarse. Al ser reducido el ser a la mera objetualidad del objeto (el “ante los ojos”), el ser adviniente del hombre (*télos*) es igualmente reducido a un proyecto representado por mí mismo para mí mismo. El hombre queda así a la deriva¹¹⁶.

¹¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, pp. 450 ss. Véase “El señorío del sujeto en el tiempo moderno” (*Ibid.*, pp. 141 ss.). En X. Zubiri subjetualidad tiene otro sentido (Cfr. *Sobre la esencia*, pp. 157, ss.). De todas maneras la *Subiectität* de Heidegger es de alguna manera la subjetualidad de Zubiri (éste último la distingue de la *sustantividad*).

¹¹³ “Wo aber die Subiectität zur Subjektivität wird, da hat das seit Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vor-Rang” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 451).

¹¹⁴ Idem, *Die Zeit des Weltbildes*, p. 99.

¹¹⁵ “Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen” (*Ibid.*, p. 100).

¹¹⁶ Es aquí cuando el hombre se transforma en “medida de todas las cosas” pero en un sentido totalmente distinto al que le dio Protágoras (*Fragmento B 1*; Diels, II, 263), para quien el hombre es la medida de todo en cuanto des-cubridor, *des-ocultador del ser* (*Unverborgenheit*; HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 140, en las reflexiones sobre “Der Satz des Protagoras”), mientras que en la modernidad el hombre es medida de todo en cuanto que representa a los objetos y *constituye entonces*

§ 12. SUPUESTOS ONTOLÓGICOS Y ÉTICOS

Poco escribió Descartes de moral¹¹⁷, pero puede ya observarse cómo su subjetivismo le lleva en moral al casuismo. Las reglas no tienen fundamento ontológico (*Discours de la méthode*, III) sino que son consejos provisorios y pragmáticos. Malebranche en cambio llega a escribir un *Traité de Morale*, aunque no puede todavía considerárselo estrictamente moderno; se inspira en la moral estoica y agustiniana: el amor al orden es la principal virtud¹¹⁸. De manera análoga, en el panteísmo spinociano, “el amor intelectual del alma a Dios (que es la perfección del hombre) es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo” (*Ethica* V, prop. XXXVI). Wolff, dentro de ese como estoicismo cristiano racionalista, indica que “la perfección de la vida moral consiste en el consenso de las acciones libres de todos entre sí y con las cosas naturales” (*Philosophia practica universalis* II, par. 9). Leibniz, en cambio, había sido más personal, y en su *Teodicea* trata el fundamento de toda moral dependiente del mito adámico: ”En-

las cosas en su ser. Protágoras estaba en otro horizonte ontológico al del “ein Ich als Subjek ein Objekt vorstellt” (*Ibid.*, p. 138). En ética esto significa que ya no se pregunta: ¿qué es esta acción posible? ¿es buena o mala?, sino sólo ¿es posible obrar esto? El posibilismo ha reemplazado en ética a la ontología. La conciencia sin fundamento ontológico no se cuestiona sobre lo que va a obrar, comprometidamente, sino que dirigiéndose a un “director espiritual” o a un “militante dirigente” le preguntará: ¿puedo hacer esto? La casuística y el consejero han reemplazado *al ser*. La conciencia individual es la única medida ética, y por ello, como dice Max Weber, la *Gesinnungsethik* (ética de la intención) es un subjetivismo irreal.

¹¹⁷ Cfr. A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Bossard, Paris, 1925, t. I-II; PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, Paris, 1936; HENRI COUHIER, “Descartes et la vie morale”, en *Rev. Met. Mor.*, janv. (1937). La moral de Descartes puede estudiarse en *Discours de la méthode* III, al final del *Traité des passions* y en muchas cartas (*Lettres sur la morale*, Boivin, Paris, 1935). De los otros filósofos racionalistas cabe destacarse: VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 1893; R. THAMIN, “La traité de morale de Malebranche”, en *Rev. Met. Mor.*, janv. (1916) 93-126; L. LE CHEVALIER, *La morale de Leibniz*, Vrin, Paris, 1925.

¹¹⁸ Véase la edición de Thorin, Paris, 1707, pp. 9-19.

sayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, decía el título completo de la obra. La cuestión es: “Si Deus est, unde malum?; si non est, unde bonum?”. Leibniz merece todavía ser estudiado con detención.

a- *El racionalista Kant (1746-1759)*

Nuestro filósofo vivía sin saberlo el *êthos* de un burgués prusiano, pietista por educación y racionalista por instrucción escolar. El pastor Franz Schultz imprimió en su personalidad su primer sentido. La ontología del *subjectum* tiene plena vigencia en su pensar. Su pensar ético, sin embargo, se verá siempre postergado hasta épocas posteriores porque, desde joven, entendió que era necesario primeramente abocarse a solucionar la cuestión ontológica fundamental, para después poder formular un pensar ético fundado. Como *Privat-Dozent* en Königsberg, dio ya su primer curso de ética en el semestre de Invierno de 1756-1757 (durante su vida explicará veintinueve cursos de ética)¹¹⁹.

Desde el comienzo de su pensar Kant mostró suma independencia. Racionalista como era, de la escuela wolffiana y leibniziana, no tuvo sin embargo dificultad en “contradecir a los grandes hombres”, como un Leibniz por ejemplo¹²⁰. Las antinomias aparentes del pensar deben ser superadas (*Aufhebung*), especialmente las planteadas en el mundo de la naturaleza y en el orden moral. En su obra *Principiorum primorum*

¹¹⁹ Cfr. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris (1905) 1969; Paul SCHILP, *Kant's pre-critical ethics*. Northwestern U.P., Evanston, 1938. Véase la carta escrita por Kant a Lambert, del 31 de diciembre de 1765.

¹²⁰ “...grossen Männern zu widersprechen” (*Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1746, A V). Muchas citas las incluimos en el texto para permitir una mejor consulta. Hemos usado la cómoda, seria y barata edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, t. I-X. Abreviaremos los siguientes títulos: *Crítica de la razón pura* = *KrV*; *Crítica de la razón práctica* = *KpV*; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* = *GMS*; *Crítica del Juicio* = *KU*.

cognitianis metaphysicae nova dilucidatio, 1755, comienza ya a esbozarse la metafísica kantiana (por la discusión del principio de razón suficiente) y la ética (por el estudio de la libertad)¹²¹. Kant, participa todavía del optimismo leibniciano, dogmático en el plano metafísico, y aceptando en todo la doctrina de la virtud¹²².

b- *Influencia empirista (1759-1765)*

En una carta del 27 de setiembre de 1759 Kant habla por vez primera de Hume. Comienza así su crítica desde el empirismo inglés al racionalismo wolffiano. En efecto, en Inglaterra existía una larga tradición de pensamiento ético. Tomás Hobbes publicó mucho sobre moral, en especial su obra *De Cive* (París, 1642, cuya primera parte trata de la *Libertas* y se ocupa de un tratado de los deberes políticos) y *Leviathan* (Londres, 1651), siendo el fundador del empirismo moral inglés moderno. Para Locke, por su parte, el bien es lo agradable, lo útil, lo que causa un placer especial; el mal es lo desagradable (*uneasiness*) (*Essay concerning human understanding*, Londres, 1690). Pero sobre Kant influyeron otros tres empiristas, ya que en sus lineamientos generales de las clases universitarias del semestre de 1765-1766 nos dice :

“La distinción entre el bien y el mal (*des Guten und Bösen*) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano (*dem menschlichen Herzen*) a través del llamado sentimiento (*Sentiment*)...Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume (*sic*), aunque incompletos y deficientes, han sido los que

¹²¹ En especial II, prop. IX (ed. cit., I, 444 ss.).

¹²² Cfr. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759 (ed. cit. II, 585 ss.).

más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios de toda moralidad (*ersten Gründe aller Sittlichkeit*)” (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766, A 12-13*).

Shaftesbury en su *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1669) propone dentro de una visión estoica cristiana, un deísmo secularizado, un sensualismo ético (*moral sense*) primordial, que emerge de la naturaleza, así como le brota al pájaro hacer su nido (*Letter to a young Man*, VIII). Por su parte Hutcheson escribió un *Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725). Como los ya nombrados, está bajo el imperio de la ontología del *subjectum* y por ello es el sujeto la medida de toda moral: la mejor acción moral es la que nos produce subjetivamente más felicidad (*the greatest happiness*) (*Inquiry* II, 3). La “felicidad”, como puede verse, se sitúa en el plano empírico y nada tiene que ver con la *eudaimonía* aristotélica, el ser ad-viniente. Hume enseña en su *A Treatise of Human Nature* (Londres, 1740, III, I,2) que “la moralidad es más propiamente sentida que juzgada...y debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable”. “La moral deriva su existencia del gusto y sentimiento” (*An Inquiry concerning the principles of morals*, 1751, I, 1).

Kant, en una de sus obras de este período, nos explica que “sólo en nuestros días se ha comenzado a ver que la facultad que representa (*vorzustellen*) lo verdadero es el conocer (*Erkenntnis*), y la de discernir el bien es el sentimiento (*Gefühl*)”¹²³; “un sentimiento del bien (*Gefühl des Guten*) de una entidad que siente (*empfindendes*)”¹²⁴. Por ello “Hutcheson nos propone este sentimiento bajo el nombre de

¹²³ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 97.

¹²⁴ *Ibid.*

sentimiento moral (*des moralischen Gefühls / ein materialer Grundsatz*)”¹²⁵.

La influencia de Rousseau se deja igualmente sentir¹²⁶.

c- *Hacia la “crítica” (1766-1781)*

En 1765 pudo leer Kant por primera vez los *Nouveaux essais* de Leibniz, lo que debió significar un momento dialéctico fundamental: volvía a algunas posiciones racionalistas, sin abandonar las empiristas. Había entrado en la etapa crítica.

En su obrita *Träume eines Geistersehers* (1766) pueden ya descubrirse sus posiciones definitivas. Contra Swedenborg dirá que “la fe moral (*der moralische Glaube*), cuya simplicidad es superior a las sutilidades del razonamiento, conviene al hombre en cualquier condición, puesto que lo conduce sin rodeos a sus fines verdaderos (*wahren Zwecken*)” (A 128). La ética pierde pie; no tiene ya ontología que la sustente, por ello se lanza directamente a sus fines, que son inteligibles. Años después dirá que “la monadología no se refiere a la explicación de fenómenos naturales; ella es una noción platónica del mundo en sí exacta (*an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt*), desarrollada por Leibniz, en la medida en que no es objeto de los sentidos, sino como una cosa en sí (*als Ding an sich*) considerada como puro objeto del entendimiento que sirve de fundamento a los fenómenos sensibles”¹²⁷. Kant descubre entonces a Platón a través de Leibniz y acepta el dualismo

¹²⁵ *Ibid.*, A 98-99. Cfr. la obra reciente de R. D. BROILES, *The moral philosophie of D. Hume*.

¹²⁶ Véase por ejemplo este texto: “El hombre que es tocado por las formas (*Gestalt*) variables de la condición contingente (cultural) (no es objeto de la moral, sino), y lo que ha sido descuidado por los filósofos, la naturaleza del hombre (*Natur des Menschen*), que siempre es la misma (*die immer bleibt*), y su lugar propio en la creación, a fin de saber cuál sea la perfección que le conviene en su estado primero (salvaje, bruto = *rohen*), y cuál en el de cultura” (*Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 13).

¹²⁷ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, A 52-53. Véanse otros textos en el § 15: El “Reino de Dios”.

como fundamento antropológico, ontológico: “El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma, con el cuerpo (*Korper*) una unidad personal, no siente sino el mundo material (*die materielle*); al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmatrimales (*die reine...inmaterieller Naturen*)” (*Träume...*, A 36). El mundo inteligible y el mundo sensible van a ser detenidamente estudiados a partir de esa fecha.

En el estudio sobre el espacio (*Vom dem erste Grunde des Utnerschiedes im Raume*, 1768) descubre la función *a priori* de la sensibilidad, estudiando un “espacio absoluto y originario”¹²⁸, siendo “independiente del ser de toda materia”¹²⁹. Se descubre ya la función ontológica de la sensibilidad como forma.

Sólo en el 1770, en su disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, se inicia la etapa crítica propiamente dicha. Por una parte sólo Dios tiene intuición intelectual de esencias (*die göttliche Anschauung / divinus intuitus*); (par.9; A 12); el entendimiento humano, finito¹³⁰, no tiene intuición sino “conocimiento simbólico” (*symbolische Erkenntnis / cognitio symbolica*) (par. 10; A 12). El espacio (par.13) y el tiempo (par.14) son intuiciones sensibles, condiciones subjetivas (*subjektive Bedingung*) de la constitución del *Phaenomenon* (par. 3; A 7). “La filosofía moral (*philosophia moralis / Moralphilosophie*), en tanto que da los primeros principios del juicio, es la sola conocida por el entendimiento puro (*intellectum purum / reinen Verstand*) y forma parte de la filosofía pura; Epicuro que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así como

¹²⁸ Ed. cit., t. II, p. 1000.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 994: “Unabhängig van dem Dasein aller Materie”.

¹³⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §4 ss.

los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son justamente criticados” (par- 9; A 11).

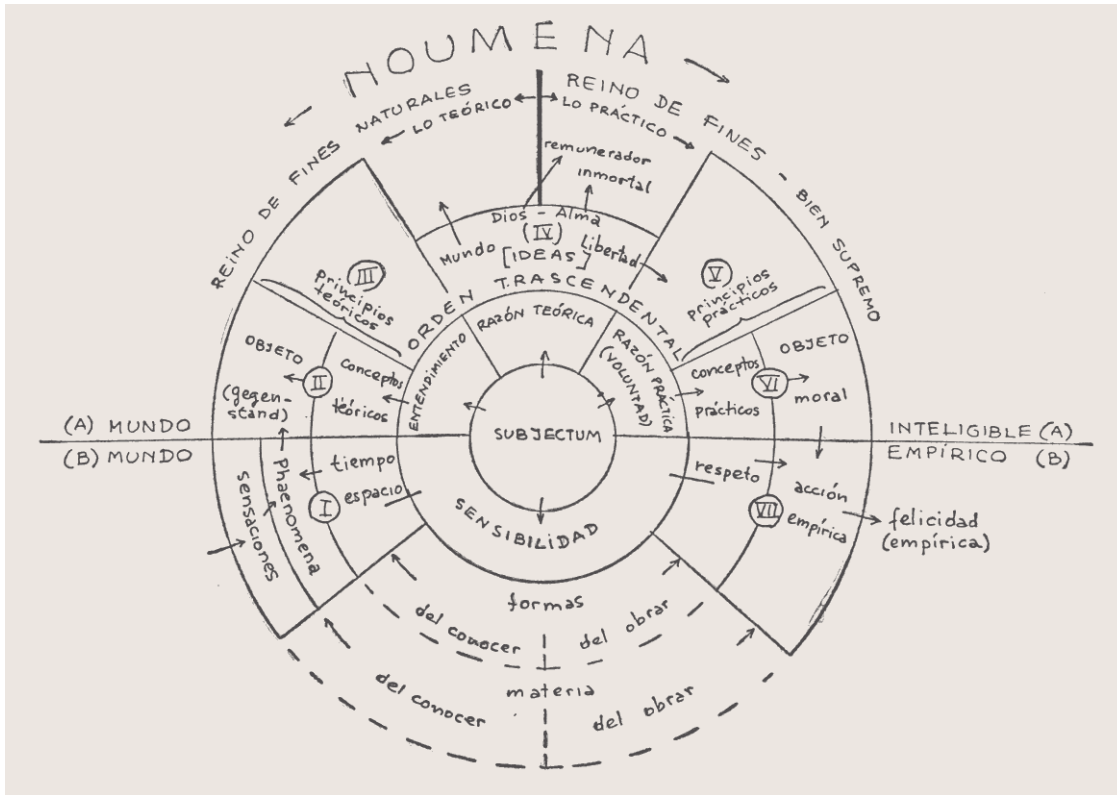
La tarea para Kant, desde ahora, será conocer los “límites” (en esto consiste la *crítica*)¹³¹: límites del conocer sensible, del entendimiento, de la razón teórica, de la razón práctica.

Antes de entrar en el momento decisivo de la ontología kantiana, fundamento de la moral, queríamos adelantarnos citando un texto posterior pero que indica la “arquitectura” de la totalidad del sistema definitivo, tanto teórico como práctico de Kant:

“(Todo) conocimiento de objetos (*Erkenntnisse der Gegenstände*)...tenía que partir de la intuición (*Anschauung*), y por lo tanto de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) (I), para sólo, desde ella avanzar a conceptos (*Begriffen*) (II), y sólo después de la previa exposición de ambos, podía terminar con principios (*Grundsätzen*) (III). Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con su propia facultad de hacerlos reales (*wirklich zu machen*)...debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori* (V). Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica (VI)...y sólo entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón práctica pura con la sensibilidad...el del sentimiento moral (*moralische Gefühle*)” (VII) (*KpV* I, 1,3; A 139-161).

Los números romanos los hemos agregado nosotros para ayudar a la lectura del esquema que colocamos a continuación, a fin de permitir visualizar la totalidad del “sistema” kantiano desde 1781 hasta su muerte.

¹³¹ Cfr. idem, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 1.



En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant describe los límites del conocer sensible (Estética trascendental) (I), del conocimiento por conceptos (Analítica trascendental) (II y III) y

por Ideas (IV). Todos estos tipos de conocer son maneras de representar y no de comprender. La representación (*Vorstellung*) puede ser una mera percepción subjetiva (sensación) u objetiva (conocimiento); en este último caso puede ser intuición (espacio o tiempo) o concepto (*Conceptus, notio, Begriff*)¹³². Este último tipo de conocimiento del entendimiento no puede dar cuenta de lo que la cosa es en sí¹³³; solo el ser infinito tiene una *Wesenschauung* o una *Verstandeswesen*, pero en este caso es una intuición creadora (*Ent-stand*) y no un conocer objetual (*Gegenstand*)¹³⁴. Por ello, al hombre, el ser no puede manifestársele en una comprensión descubridora; el ser es la objetividad del objeto, una posición del objeto constituida por la unidad sintética de apercepción. “Kant da el nombre de filosofía trascendental a la ontología que, transformada a partir de la Crítica de la razón pura, conduce el pensamiento hacia el ser del ente interpretado como la objetividad (*Gegenständlichkeit*) del objeto de la experiencia”¹³⁵. El ser se define por su referencia al entendimiento (al sujeto); el ser es posición (*thésis*). “En el acto de re-presentación nos presentamos (*stellen*) algo ante nosotros, de manera que lo que hemos puesto así enfrentándonos se nos opone como objeto”¹³⁶. Así descrito el ser es un “acto de la subjetividad humana”¹³⁷, por el que algo permanece en la presencia dentro del horizonte trascendental. El ser del hombre no puede ya ser descubierto como ser ad-veniente. Habiendo tronchado la ontología el acceso al orden noumenal (que había sido para la ética clásica la residencia del vivir humano o el ser-en-el-mundo), la ética deberá

¹³² Cfr. *KrV*, B 376-377, A 320.

¹³³ Del *noumenon* habló ya Kant de una manera definitiva en la *Dissertation*, Par. 3.

¹³⁴ Cfr. *KrV* B 306-309; B 71-72. El *intuitus originarius* es creador, el *intuitus derivativus* es solo representador.

¹³⁵ M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, en *Wegmarken*, p. 289.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 299. “Si posicionalidad (*Gesetztheit*), objetividad, se revela como modalidad de la presencia (del ser), entonces la tesis de Kant sobre el ser pertenece a lo no pensado todavía de toda metafísica” (p. 307).

fundarse en la *aprioridad del sujeto*. El ser como objetividad del objeto permite comprender no sólo la ética de Kant, sino igualmente la de Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, y la axiología, tanto de Husserl, von Hildebrand como Scheler. La superación de este sentido del ser es la cuestión fundamental de la ética en la segunda parte del siglo.

d -*La dialéctica trascendental y el orden práctico*

En la Estética y la Analítica se estudió el límite del conocimiento de la sensibilidad y el entendimiento. El sujeto ha abierto por la representación un ámbito trascendental de objetos. Sin embargo cada objeto se encontraría inconexo, separado e inconcebible. Le falta todavía un horizonte de representación (no decimos horizonte de comprensión). Es decir, si el entendimiento unificaba los fenómenos, la función de la razón “no se refiere inmediatamente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento para dar unidad *a priori* por conceptos a sus múltiples conocimientos, la cual puede denominarse unidad de la razón (*Vernunftseinheit*)” (*KrV* B 359, a 302). Kant toma de Platón el término *Idéa* (aunque con un sentido nuevo) para nombrar la función unitiva que cumple la razón sobre el entendimiento (*KrV* B 369, A 313). El mismo Baumgarten había explicado en su *Metaphysica*, § 640, que “ratio... est nexum rerum perspicentem”. Para Kant la razón, facultad silogística o racionante, desciende a conclusiones, pero puede igualmente ascender en la serie de racionios (“die aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse”; *KrV* B 380, A 331). Esa serie debe llegar a un último horizonte de representación, a un *a priori* incondicionado o totalidad, como necesaria (*als notwendig*) unidad o “punto de partida” (B 390, A 333). Las cadenas de racionios pueden darse con unidad sistemática en sólo cuatro ámbitos incondicionados: 1) En relación al *subjectum*, hasta la “absoluta unidad del sujeto pensante”, y tenemos la *Idea* de *alma*; 2) en relación con lo múltiple del objeto de los fenómenos, la absoluta unidad de la serie de las condi-

ciones del fenómeno: Idea de *mundo*¹³⁸; 3) en relación a la totalidad misma, como la absoluta unidad de la condición de todos los objetos: Idea de *Dios*; 4) en relación a la moral: la absoluta unidad de la condición de toda moralidad: Idea de Libertad. Estas cuatro Ideas son el ámbito o unidad de representación de donde parten la psicología, la cosmología, la teodicea y la ética. Estas Ideas no dan por intuición o comprensión el ser de las cosas en sí; sólo sirven para concebir (*Be-greifen*; B 367, A 311) totalidades objetivas. La ética que puede ahora exponer Kant no puede ya *fundarse* ontológicamente en el ser ad-veniente *com-prendido* (para Kant significaría: *intuído*) sino que, al quedar tronchado el acceso al ser del hombre, no como *subjectum* sino como ex-sistente en el mundo del ser como manifestación y descubrimiento, deberá efectuarse como un salto y la ética partirá de sí misma, con los *a priori* que le son propios. Con esto se asegura la autonomía de la filosofía moral; se la desgaja de la ontología fundamental; es decir: “se la deja en el aire”. El *homo faber* o el hombre de la técnica no tendrá medida que le venga dada del ser manifestación y descubrimiento, sino que pondrá él mismo, desde sí mismo como *conciencia* (*Bewusstsein / subjectum*), las “reglas del juego”.

La tercera antinomia, la de la libertad (*KrV* B 472, A 444), es la culminación de la crítica de la razón pura y el punto de partida de la crítica de la razón práctica, por ello es la “piedra clave” de todo el sistema:

“El concepto de libertad (*Freiheit*), en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular (*Schlussstein*) de todo el edificio de la razón pura” (*KpV* A4).

¹³⁸ Kant la llama: “síntesis hipotética (*hypothetischen*) de los miembros de una serie” (*KrV*, B 379, A 323). La cuestión será estudiada a fondo en la *KU*.

¿Cuál es la causa de esa suprema preeminencia de la Idea de libertad? Por las antinomias y conflictos de la razón pura, ésta ha quedado sumida en la mayor incertidumbre. Aún en el caso de la antinomia de la libertad la razón no tiene argumentos teóricos para aceptar la tesis racionalista y dogmática o la antítesis empirista. Pero al fin concluye que convendría apoyar la tesis de los dogmáticos “por interés práctico (*praktisches Interesse*)...Pues que el mundo tenga un comienzo, que mi yo pensante sea de naturaleza simple y por ende incorruptible, que ese yo sea al propio tiempo libre (*frei*) en sus acciones espontáneas (*willkürlichen Handlungen*) y esté por encima de la coacción de la naturaleza, y, por último, que todo el orden de las cosas que constituye el mundo provenga de un ente primero de quien todo recibe su unidad y cohesión finalista, son otros tantos pilares (*Grundsteine*) de la moral” (*KrV* B 494, A 466).

La libertad no puede ser objeto del conocimiento del entendimiento, porque ella no es una realidad fenoménica; sin embargo, “de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad, aunque sin comprenderla (*einzusehen*), porque es la condición (*Bedingung*) de la ley moral que sabemos (*wissen*)” (*KpV* A 5). Los términos que usa Kant son de gran precisión técnica. “Sabemos” la libertad, por lo tanto es *parte* de la filosofía moral; es su punto de partida concomitantemente con la ley moral. Lo primero que conocemos (*ratio cognoscendi*) es la ley moral, pero en ella misma se supone (*ratio essendi*) la libertad (ya que la ley *moral* obliga no como la ley *natural*, y su diferencia estriba en que la primera obliga a una libertad).

§ 13. “CRÍTICA” DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS PRÁCTICOS

La cuestión que ahora debemos plantearnos es la siguiente: ¿Cuál es el *fundamento* de la ética filosófica kantiana? Veremos cómo, a través de su evolución doctrinal, Kant va retrotrayen-

do los *límites* del “saber” ético, dejando entonces como objeto de la sabiduría o fe racional cuestiones que anteriormente había incluido en la fundamentación de su moral.

Al comienzo su ética se fundaba en la teleología tal como la entendía el racionalismo leibniciano o wolffiano. Pronto, en su etapa empirista, critica su posición anterior. Piensa que los primeros principios sin materia son inaplicables¹³⁹. Indica que debe modificarse el concepto wolffiano de obligación (*Verbindlichkeit*), ya que es de dos tipos: al modo como el medio obliga para alcanzar la felicidad (*Glückseligkeit*), y entonces se dice “necesidad problemática”; al modo como obliga el fin (*Zweck*), y en este caso es “necesidad legal”, indemostrable o inmediatamente necesaria (*als unmittelbar notwendig*)¹⁴⁰. Este último tipo de obligación es la de la “inmediata regla suprema (*unmittelbare oberste Regel*)”, que se enuncia así: “Haz lo perfecto (*Vollkommenste*)”, que es “el primer principio formal (*formale Grund*) de toda obligación en el obrar”¹⁴¹. La perfección parecía ser el fundamento de la filosofía moral.

Años después nos dice: “Por todo ello nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general (*der Regel des allgemeinen Willens*), y de ello resulta en el mundo (*Welt*) de todas las naturalezas pensantes (*aller denkenden Naturen*) una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales”¹⁴². Puede verse cómo ese “Reino de los espíritus” es ahora el fundamento de las normas morales.

En la *KrV* estudia nuestro filósofo la fundamentación moral en la Metodología: “El ideal del bien supremo”. Sin entrar en los detalles de la argumentación, Kant concluye que el pri-

¹³⁹ *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, A. 92 ss.

¹⁴⁰ *Ibid.*, A 96-99.

¹⁴¹ *Ibid.*, Cfr. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, para comprender el sentido, en el racionalismo, de las nociones de fin (*Zweck-finis*) par. 341; felicidad (*Glückseligkeit-beatitudo*) par. 787; perfección (*Vollkommenheit-perfectio-beatitudo integralis*) par. 94-99.

¹⁴² *Träume eines Geistersehers*, A 42.

mer principio del interés práctico se enuncia así: “Haz aquello mediante lo cual llegues a ser digno de ser feliz (*würdig... glücklich zu sein*)” (*KrV*, B 836-837, A 808-809). En este caso el saber filosófico moral estudia la felicidad como parte integrante del bien supremo, en el que se funda lo empírico:

“Solamente en el ideal del bien supremo originario puede la razón encontrar el fundamento (*Grund*) de enlace prácticamente necesario de los elementos del bien supremo (voluntad moralmente perfecta y felicidad), derivado de un mundo inteligible o moral” (*KrV*, B 838-839, A 810-811).

El mundo inteligible sigue siendo todavía fundamento, aunque ya a título de lo que después será claramente llamado el “Reino de los fines”, objeto de fe racional.

El objeto de la investigación que dio a luz en 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, es delimitar exactamente las posibilidades del saber de la razón pura práctica y sólo práctica, y definir así cual sea el primer fundamento de la filosofía moral. Al final de la obra explica:

“La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales...sigue siendo utilizable y permitida para el propósito de una fe racional (*vernünftigen Glaubens*), aunque todo saber (*Wissen*) halla su frontera dentro de sus límites” (*GMS*, BA 126-127).

Kant, entonces, quiere ahora, con un bisturí bien afilado, separar lo que sea fundamento de saber filosófico, de lo que sea fundamento de sabiduría o fe racional. Toda la *Grundlegung* es una búsqueda, desde lo vulgar y cotidiano hasta lo filosófico, de los principios *fundantes* de toda moralidad, *sabida* por la filosofía.

La exposición de los temas de la *Grundlegung* es la misma que la de la *KrV*, es decir: primeramente la crítica de los senti-

mientos morales, de los conceptos, de los principios, y, por último, de la idea de libertad. En esta obra puede observarse todavía un cierto desorden, pero al mismo tiempo se encuentran ya todos los elementos de la crítica moral definitiva.

En primer lugar, el bien supremo fundamental es retrotraído, de alguna manera, al orden trascendental del saber objetual, de manera que “el destino verdadero de la razón tiene que ser el producir una voluntad buena...Esta voluntad es el bien supremo (*höchste Gut*) y la condición (*Bedingung*) de cualquier otro, incluso de la felicidad” (*GMS*, BA 7). Esta “buena voluntad” (que de algún modo es la *eudoxía* del Nuevo Testamento) la encuentra Kant en la “razón vulgar del hombre (*der gemeinen Menschenvernunft*)” como el primer elemento y constitutivo de la moralidad *a priori*. Kant no advierte que ha tomado como del hombre en general un elemento fundante del *êthos* europeo, dependiente del mito adámico. Nuestro filósofo quiere encontrar las condiciones *a priori* de posibilidad de la moralidad, y concluirá que “no hay otro fundamento (*andere Grundlage*) que la crítica de una razón pura práctica” (*GMS*, BA XIII). El fundamento de la moralidad del objeto de la acción deberá ser buscada en el horizonte del mismo sujeto (*subiectum*).

En efecto, el hombre no coincide absolutamente consigo mismo, y, por ello, la ley objetiva puede no ser cumplida; no así en el caso de Dios que tiene una voluntad santa (Cfr. *GMS*, BA 39, 86). La causa de la no-coincidencia es motivada por las inclinaciones (*Neigung*) subjetivas: el hombre es un ente compartido, en el dualismo kantiano, por dos mundos. En esta condición humana la ley objetiva determina la voluntad por coacción (constricción: *Nötigung*), por obligación (*Verbindlichkeit*), y se llama mandato (*Gebot*); la fórmula es el imperativo (*GMS*, BA 37-40, 86).

En el dualismo kantiano (mundo inteligible del alma / mundo sensible del cuerpo) lo empírico es reducido al egoísmo del placer, y, por ello, la felicidad -siempre empírica-

no puede fundar la moralidad. En cambio, “una ley (*Gesetz*) puede valer moralmente, es decir, como fundamento de obligación, cuando lleva consigo necesidad absoluta” (*GMS*, BA VIII). Es el *subjectum*, no en tanto realidad empírica sino como perteneciente al mundo inteligible, el fundamento de la moral por medio de la ley que él mismo se representa:

“La representación de la ley (*die Vorstellung des Gesetzes*) en sí misma,...en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad, puede constituir ese tan excelente bien que llamamos bien moral (*sittlich*)” (*GMS*, BA 15-16).

El enunciado de la ley moral suprema o imperativo categórico es expuesto por Kant de manera progresiva. El primer enunciado será retenido como el estricto y definitivo (*GMS*, BA 17,52, 81). El segundo, imperativo universal del deber (“obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza”; *Ibid.*, 32,81), incluye cuestiones que serán tratadas posteriormente en la *KU*. El tercer enunciado, imperativo práctico (“obra de tal modo que uses de la humanidad...” BA 66-67, 82-84) entra decididamente a fundarse en el “Reino de fines”, cuestión que será expuesta globalmente en el libro II de la *KpV*, objeto de sabiduría pero no ya de la filosofía moral. Debe entonces retenerse principalmente el primer enunciado.

Con paso seguro, sólo ahora Kant puede mostrar la aprioridad del *factum* originario de la ley moral:

“La ley moral nos es dada, por así decir, como un hecho (*ein Faktum*) de la razón pura (práctica) del cual tenemos conciencia *a priori*, y que tiene certidumbre apodíctica (*apodiktisch gewiss*)...La realidad objetiva de la ley moral no puede demostrarse por medio de ninguna deducción, por medio de ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o empíricamen-

te apoyada, y, en consecuencia, aunque se quisiera renunciar a la certidumbre apodíctica (*apodiktische Gewissheit*), no podría confirmarse por la experiencia, o sea *a posteriori*, ya que consta por sí misma” (*KpV*, A 82-83).

La ley moral, principio apodíctico cuya fórmula es el imperativo categórico¹⁴³, es entonces el *fundamento* de la moralidad del objeto representado por la razón práctica, que no siendo lo mismo que la razón pura práctica, se identifica con la voluntad¹⁴⁴. En la ontología del *subjectum* la ética no puede fundarse sino en una representación del mismo sujeto. Esta ética está “totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología ni de física o hiperfísica” (*GMS*, BA 32-33); se funda en sí misma. Como hemos visto, en cambio, la ética-ontológica se funda en el ser-en-el-mundo, y por el descubrimiento de la manifestación del ser ad-viniente, se compromete en alguna de las posibilidades que se abren desde dicho horizonte. La ley, en este caso, no es sino una ex-igencia del ser, es el ser mismo que obliga a la comprensión hermenéutica. La ley, en la ética-ontológica, no es fundamento sino fundada; no es *Urfaktum* sino que obra-desde-el-origen (*ex agere* = ex-igencia). Habiéndose ocultado el ser, único fundamento, ha sido necesario retrotraer el fundamento a lo que, en verdad, está ya ontológicamente fundado: la ley moral. El ser como objetividad ha velado al ser como manifestación; la representación de la ley ha ocultado a la comprensión descubridora del ser ad-viniente. Ya veremos cómo, sin embargo, Kant reconstituirá lo destruido (pero como su destrucción no

¹⁴³ Véase la cuestión de los diversos imperativos y principios en *GMS*, BA 36-70; *KpV*, A 35-59.

¹⁴⁴ La razón pura práctica es la que pertenece al *mundus intelligibilis*; la razón práctica, en cambio, está empíricamente determinada (*empirisch bedingte Vernunft*; *KpV*, A 31). “La voluntad no es otra cosa que la razón práctica” (“der Wille nichts anders als praktische Vernunft ist”) (*GMS*, BA 36).

ha sido existencial ontológica, su reconstrucción será igualmente insatisfactoria)¹⁴⁵

La ley que es el fundamento de la moralidad se enuncia así:

“(a) Obra (b) (tú) de tal manera que (c) la máxima de tu voluntad (d) pueda valer siempre y al mismo tiempo (e) como principios de una legislación universal” (*KpV* A 54; *Cfr GMS*, BA 52) (Las letras entre paréntesis las hemos agregado nosotros para guiar la exposición que sigue).

Esta ley fundamenal “se nos impone como un juicio sintético “*a priori*”” (*KpV* A 56)¹⁴⁶. ¿Cómo debe entenderse esta aprioridad sintética?

La síntesis *a priori* es una exigencia de la ontología del sujeto, y están en juego cinco momentos:

a) “Lo que” se sintetiza, se unifica en y a través de la representación del objeto, y por esto es trascendental. “El pensar visto trascendentalmente es considerado en su trascender hacia el objeto (*Gegenstand*)”¹⁴⁷.

b) “El que” sintetiza representando es el “yo pienso”, “yo enlace” (*ich verknüpfe*; *GMS* BA 51 nota). La referencia al yo es la apercepción: el objeto representado incluye al yo co-representado.

c) La máxima de la voluntad es empírica, perteneciente al mundo sensible e individual: es la *materia* del acto.

d) La máxima es unida por una cópula, que dialécticamente asume lo individual en lo universal (ésta será función de la facultad de juzgar práctica) (*KpV*, A 119 ss): la *sín-tesis* misma.

e) El principio universal, perteneciente al mundo inteligible y que sobreviene (*über*) (*GMS*, BA 111) sobre la máxima individual asumiéndola en su universalidad: la *forma* del acto.

¹⁴⁵ *Cfr.* el párrafo subsiguiente (§15).

¹⁴⁶ *Cfr.* *GMS*, BA 50-51, 87, 95-96, 111-112.

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 5; ed. cast., p. 169.

En Dios, cuya voluntad es santa y su coincidencia perfecta, su querer es ley universal (es un principio analítico). De igual manera, en el caso del principio asertórico, el medio se encuentra incluido en el fin empírico (es también un principio analítico). Sólo en el caso del hombre (y por el dualismo antropológico y ontológico de Kant), perteneciente al mismo tiempo al mundo inteligible y al empírico, debe producirse la síntesis de ambos ámbitos a través del objeto y por el sujeto; se sintetiza la voluntad afectada por el deseo (máxima) con la idea de una voluntad de un ser razonable (principio universal). Esta ley sintética es *a priori*: porque es *condición de posibilidad* de la moralidad del acto; porque se efectúa *antes* de la realización del acto y no depende ni de su resultado ni de ningún dato empírico anterior.

Esta ley fundamental no puede ser deducida porque es originaria. Y, además, funda todo el ámbito moral que amplía el horizonte del conocer meramente especulativo (*KpV*, A 72-100).

El *lógos* com-prensivo del ser ad-viniente, *lógos* que capta algo como dentro del horizonte del ser, ser que se manifiesta al descubrimiento hermenéutico del hombre, ahora se ha transformado en un *lógos* sintetizador re-presentativo del objeto; el ser del objeto no puede ser *kata fysin* sino a partir del origen, el *subjectum*. Este sujeto es el que produce el entrelazamiento sintético, la posición unificada del objeto. El sujeto, como síntesis originaria de aperccepción (ya que todo se resuelve allí), “es la unidad unificante (*én*) a partir de la cual emerge ya todo ligado (*syn*) en su posición (*thésis*)”¹⁴⁸.

§ 14. RE-PRESENTACIÓN DEL OBJETO MORAL Y LA FUNCIÓN DE LA SENSIBILIDAD

El ámbito que debemos tener ahora ante los ojos es aquel que existencialmente se abre desde el ser ya-dado al ser ad-viniente; es decir, el ámbito de las posibilidades (véase más

¹⁴⁸ Idem, *Kants These über das Sein*, pp. 287-288.

arriba los §§ 5 y 8-9). Las posibilidades se descubren gracias a una comprensión interpretativa existencial, no se construyen o inventan; la moralidad del acto significa, al fin, la coincidencia con el ser ad-veniente y dado: el acto bueno es más-ser, el acto malo es aniquilación ontológica. Ahora, dentro de la ontología del *subjectum* todo ha cambiado.

Kant nos dice:

“La moralidad (*Moralität*) consiste pues en la relación (*Beziehung*) de toda acción (*Handlung*) con la legislación, por la que es posible un Reino de fines” (*GMS*, BA 75).

Para Kant la moralidad es una “relación” entre el acto empíricamente ejecutado con la ley universal (que es parte de un Reino de fines, cuestión que trataremos en el §15) en la constitución del objeto moral. Pero esa relación podría ser mera “legalidad”, y por ello es necesario ejercer la crítica de la sensibilidad para entender en su plenitud del problema de la “moralidad” -tan importante, por otra parte, en la filosofía hegeliana-.

a- *La constitución del objeto moral*

La acción empírica no es sino el “objeto del conocimiento práctico...(que) se convierte en real (*wirklichgemacht*)” (*KpV*, A 101). El acto humano, entonces, será bueno o malo según lo sea el objeto previamente constituido por la representación. Todo está en poder determinar las condiciones morales de la posibilidad del objeto. La representación se efectúa por conceptos, funciones trascendentales. “Entiendo por concepto (*Begriffe*) de la razón práctica la representación (*Vorstellung*) de un objeto (*Objekts*) como posible efecto de la libertad” (*Kp V A* 100). En esta descripción hay diversos momentos:

En primer lugar, el *subjectum* que se manifiesta de dos maneras: por una parte, en tanto razón práctica, ejerciendo la

función de representación por medio del concepto; por otra parte, en cuanto causalidad libre, como posible efector del acto. En segundo lugar, el *obiectum* que es lo que se representa por el concepto.

En tercer lugar, la acción empírica como posible efecto de la libertad.

Ahora podemos preguntarnos: ¿Cuándo una acción empírica es buena o mala? Ante esta cuestión puede haber diversas respuestas :

Si se acepta como Hobbes que el fundamento de la moralidad es el egoísmo (*Selbstliebe*), la razón no sería legisladora sino sólo calculadora de los intereses de las inclinaciones (*um das Interesse der Neigungen...zu besorgen*; *GMS*, BA 26). Un acto cuyo fundamento determinante proceda del placer o el dolor, sólo puede decirse que es agradable pero no bueno; es sólo a posteriori (*Cfr. KpV*, A 105-110). En estos casos “se acepta el objeto como fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de nuestra facultad apetitiva” (*Ibid.* A 100), el que por otra parte ha sido determinado desde lo empírico que en último término es la felicidad (que para Kant es la finalidad empírica de toda tendencia egoísta).

“Si en cambio, la ley puede considerarse efectivamente a priori como fundamento determinante de la acción...entonces la posibilidad moral debe preceder (*vorangehen*) a la acción” (*Ibid.*, 101). Es decir, en la representación del objeto, en la constitución trascendental *a priori* por conceptos de un objeto moralmente bueno (o malo), todo debe darse *antes* del acto y no empíricamente (*después*). Para Kant (no así para la ética-ontológica de la comprensión del ser ad-viniente) los principios íntimos (*innere Prinzipien*) de la moralidad no proceden de la experiencia (*Erfahrung*), ni de la acción efectuada, sino de “la idea de la razón que determina la voluntad como fundamento a priori (*Gründe a priori*)” (*GMS*, BA 28). Que un acto sea bueno o malo depende de la representación del objeto que “no tiene que determinarse antes (*vor*) de la ley moral,

a la cual aparentemente debería servir de fundamento, sino solamente después (*nach*) de ella y por medio (*durch*) de ella” (*KpV*, A 110). Es decir, “todos los conceptos morales (*sittliche Begriffe*) tienen su asiento y origen (*Sitz und Ursprung*) completamente a priori en la razón” (*GMS*, BA 34), en la sola ley moral. El bien o el mal es un “modo de la acción” (*Handlungsart*) (*KpV* A 106) que dice relación al objeto previamente representado y juzgado, no como objeto del apetito o inclinación, sino como previamente determinado sintéticamente por la ley. La voluntad libre (categoría de causalidad), para actuar moralmente bien, se determina inmediatamente por la ley moral, y, por ella y mediante ella, constituye al objeto posible de ser efectuado como moralmente bueno.

¿Cómo se sintetiza (o cómo se asume dialécticamente) la máxima empírica en la ley universal? ¿Quién permite efectuar de hecho la síntesis *a priori* práctico-moral? “La facultad práctica de juzgar (*praktische Urteilskraft*)” por la que “lo que en términos generales (*in abstracto*) se dijo en la regla se aplica *in concreto* a una acción” (*KpV*, A 119). Kant usa el verbo *anwenden* que nos recuerda la descripción clásica de la conciencia moral (“aplicación /*applicatio*/ de la comprensión universal a algún acto particular”; *De Veritate*, q.17, a.2, resp.). La máxima particular debe ser subsumida en la ley universal. Se trata entonces de una función *reflexionante* (*KU*, B XXVI, A XXIV) de la facultad de juzgar. ¿Cómo procede efectivamente esta facultad para realizar dicha acción dialéctica? “La regla de la facultad de juzgar bajo (*unter*) leyes de la razón práctica pura es ésta: Pregúntate si (*ob*) la acción que te propones (*vorhast*), si (*wenn*) acaeciera según una ley de naturaleza, de la cual naturaleza fueras parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad” (*KpV*, A 122). Kant nos manifiesta aquí los límites de su propia crítica y la imposibilidad de una fundamentación ética puramente trascendental, sin real fundamento ontológico del ser como manifestación ante un *lógos* des-cubridor. El *subjectum* debe situarse

en la naturaleza y ver si lo intentado fácticamente (lo que determina materialmente la máxima) podría efectuarse en dicho ámbito por concordar con las leyes naturales que juegan analógicamente la función de la ley moral, perteneciente al Reino de fines. Kant no ha podido dejar de echar mano de una cierta fundamentalidad extra-trascendental, el Reino de fines incluido en la argumentación. Esto es ya sobrepasar el estricto *saber* y entrar en el ámbito de la *fe racional*. Kant de hecho, sobrepasa siempre los límites del saber trascendental, y, por ello, la acusación de formalismo vacío es injusta, porque Kant no se mantuvo sólo dentro de un saber formal ético filosófico, sino que, como veremos, siendo un hombre de dos épocas, echará continuamente mano del Reino moral de fines, contenido entonces material de la fe, y con ello se abrirá a otro sentido del ser, no meramente objetual.

b- *Moralidad, respeto y deber*

Hemos visto cómo Kant ha atravesado diversos momentos antes de alcanzar su doctrina definitiva de la sensibilidad (Cfr. §12 a, b, c). En su obra *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) nos dice que “estos principios (los morales) no son reglas especulativas (*spekulativische Regeln*), sino la conciencia (*Bewusstsein*) de un sentimiento (*eines Gefühls*) que vive en todo corazón humano... Todo lo explico diciendo que es el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana. El sentimiento de la belleza de la naturaleza humana es un principio de benevolencia universal; el de la dignidad es un principio de respeto universal...(ambos descubren) la belleza de la virtud” (A 24). Descubriendo poco tiempo después la aprioridad del espacio y con ello las intuiciones puras de la sensibilidad, encontrará poco a poco la función también *a priori* de un solo sentimiento: el respeto, que se diferenciará de las de más inclinaciones (que son *a posteriori*). Adelantándonos en la exposición consideremos la cuestión central:

“El concepto de deber exige :
 a) que la acción concuerde objetivamente con la ley;
 b) que la máxima respete subjetivamente la ley...
 Lo primero (la legalidad /*Legalität*/) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los fundamentos determinantes de la voluntad.
 En lo segundo (la moralidad /*Moralität*/), en cambio, el valor moral sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, sólo por querer (*willen*) la ley” (*KpV*, A 144).

Alguien podría efectuar una acción movido por una inclinación (*Neigung* que para Kant siempre es empírica y por ello egoísta, amor patológico; *GMS*, BA 13), y, sin embargo, podría concordar objetivamente con la ley, sea por casualidad, sea por hipocresía. Debido al dualismo antropológico u ontológico (yo pienso / cuerpo) ha habido en Kant una desvalorización del cuerpo, de la sensibilidad, del apetito; no podemos pedirle un recto apetito intelectual (el *orthós órexis* de Aristóteles; *Cfr.* §5). Pero por ello tampoco admite nuestro filósofo un frío formalismo, un legalismo sin “amor al espíritu de la ley”¹⁴⁹. Es necesario que la acción moralmente buena tenga un móvil (*Triebfeder*), una inclinación subjetiva, un querer y esta función la cumple el respeto. Pero este sentimiento no es *a posteriori* como los otros, sino que es *a priori*. Su origen y causa es la misma ley. La ley moral “tiene influencia sobre la sensibilidad del sujeto y provoca un sentimiento (*Gefühl*) que favorece la influencia de la ley sobre la voluntad... Aunque el sentimiento sensible que se halla en el fondo de todas nuestras inclinaciones sea la condición de aquella sensación que llamamos respeto, la causa empero de su determinación misma se halla en la razón práctica pura” (*KpV*, A 133-134). Como vemos, el

¹⁴⁹ “De toda acción legítima que sin embargo no se haga por querer (*willen*) a la ley, puede decirse: sólo es moralmente buena por la letra pero no por su espíritu (intención [*Gesinnung*])” (*KpV*, A 128 nota). “El respeto por la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que conocemos del todo *a priori*” (*Ibid.*, A 130).

respeto es en la práctica lo que el espacio y el tiempo en el orden especulativo: momentos en la facultad de la sensibilidad cuya función se ejerce *a priori*; éstos para constituir los fenómenos, aquél para *mover* la voluntad¹⁵⁰.

Por todo lo dicho se puede ahora entender que “no depende de la moralidad de la realidad del objeto (*Wirklichkeit des Gegenstandes*) de la acción, sino sólo del principio del querer según el cual se ha obrado, independientemente de los objetos de la facultad de desear” (= inclinaciones) (*GMS*, BA 14). Estamos en las antípodas de una ética-ontológica, en la que la bondad del acto o posibilidad depende directamente de que haya o no cumplido la función ontológica de obrar el ad-venimiento fáctico del ser; en este caso no es indiferente la realidad de la posibilidad, porque la función des-realizante o aniquilante es un mal.

El principio del querer es la ley moral. La ley determina directamente la voluntad, subsume la máxima, causa el respeto. Al mismo tiempo la ley determina a una acción como obligatoria, como moralmente necesaria a ser obrada y bien, “el deber es la necesidad (*Notwendigkeit*) de una acción por respeto a la ley” (*GMS*, BA 14). La acción “conforme al deber” (*pflichtmässig*; *Ibid.* BA 8) es lícita, legal, pero también debe ser moral, y por ello el deber queda dialécticamente unido al respeto, ya que la acción se impone como *necesaria*, no sólo porque concuerda con la ley, sino porque está ligada al valor incondicionado de la persona humana o “los seres racionales”, a su “dignidad” (*GMS*, BA 76-78), y sólo al hombre se le tiene respeto (*KpV*, A 135-159)¹⁵¹.

¹⁵⁰ “La conciencia (*Bewusstsein*) de una libre sumisión a la voluntad de la ley, unida empero a la coacción (*Zwange*) inevitable que se ejerce sobre todas las inclinaciones, sólo por la propia razón, es el respeto por la ley” (*KpV*, A 142-143).

¹⁵¹ “La voluntad de todo ente racional finito es una ley del saber, de imposición moral, y de determinación de sus acciones por el respeto a la ley ya base de veneración por el deber” (*Ibid.*, A 146).

§ 15. EL “REINO DE DIOS”

Por una parte se nos ha dicho siempre que “la ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura. Como es meramente formal...—nos explica todavía Kant— hace abstracción de toda materia (*aller Materie*) y, en consecuencia, de todo objeto del querer (*allem Objekte des Wollens*)” (*KpV*, A 197). Se trata entonces del sabido “formalismo” kantiano. Pero al mismo tiempo, como fondo siempre presente de todo su sistema se encuentra el *mundus intelligibilis, intelligibilen Welt* al que el hombre pertenece como persona (*Person*), ya que “no es de extrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos (*beiden Welten*), no tenga que considerar su propio ente respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración (*Verehrung*) y sus leyes con el máximo respeto” (*KpV*, A 155). En esta obra definitiva nos dice que como perteneciente a ese mundo, “la ley moral es sagrada (*heilig*)” y por ello, para cada hombre, “la humanidad en su persona debe ser sagrada para él...como fin en sí mismo (*zweck an sich selbst*)...Esta idea de la personalidad, que inspira respeto, nos pone a la vista lo sublime de nuestra naturaleza (*unserer Natur*)...” (*Ibid.*, A 156-157). ¿Este ámbito de naturalezas o fines es objeto de saber o de fe? ¿Podemos sobre dicho orden fundar de alguna manera la ética trascendental kantiana? ¿No se tratará de un residuo racionalista, realista, imposible de superar por el criticismo? ¿No es acaso otro sentido del ser, no ya objetual sino manifestación de la *fysis*? ¿No nos muestra esto una vez más el dualismo platónico racionalista e idealista de Kant?

a) *El saber filosófico y la fe sapiencial*

La extensión voluntariamente corta de esta exposición exige ahora, para dar cuenta de la mínima problemática, hacer aún más apretada la trama de nuestro pensar. El lector debe tomar personalmente en cuenta los textos fundamentales¹⁵².

¹⁵² Cfr. *KrV* B 848-831; *GMS*, BA 59-77, 113-128; *KpV*, A 3-0 y todo el libro II; *KU* par. 91, B 454-482, A 448-476.

El joven Kant racionalista aceptaba el conocimiento conceptual representativo de la cosa en sí¹⁵³. El escepticismo empirista lo saca de dicho dogmatismo. Al mismo tiempo se deja sentir una profunda influencia de Rosseau. De todo ello adviene el Kant de 1766, que en su obra *Träume eines Geistersehers*, nos dice:

“Las substancias inmateriales (las almas)...(pueden) estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de constituir un gran todo (*ein grosses Ganze*) que puede nombrarse el mundo inmaterial (*mundus intelligibilis*)” (A 30).

Dicho “mundo inmaterial” está bajo la dependencia de “la regla de la voluntad general” que constituye una “comunidad” (*Gemeinschaft*) perfecta de las naturalezas pensantes. La influencia de Rousseau es notoria. Esa pertenencia a ese “Reino de los espíritus” es “lo que realmente en nosotros estaba ya dado (*vorgeht*) sin establecerse causas (*Ursachen*)” (*Ibid.*, A 42-43). Ahora es Platón el que indica su presencia inspiradora.

Esta doctrina dualista en el plano metafísico se transforma en el horizonte de comprensión definitivo del pensar de Kant. En su *Dissertation* aparece con nitidez clásica la dicotomía: en la sección I analiza la noción objetual de mundo; en la sección III los principios del “mundus sensibilis”; en la IV los del “mundus intelligibilis”. Con la crítica de la razón pura el “mundo inteligible” queda como dividido en dos ámbitos: el mundo ideal de la razón pura, el orden trascendental u objetual. Lo demás es “lo empírico”. ¿Qué tipo de uso de la razón se tiene con respecto a los objetos del mundo

¹⁵³ A. BAUMGARTEN dice: “Repraesentatio rei per intellectum est eius conceptio...”, (*Metaphysica*, par. 632). Véase lo dicho ya en el part. 12, c de este nuestro trabajo.

inteligible más allá del ámbito trascendental del conocimiento por saber científico? Es aquí donde Kant debe confesar:

“Sentemos ahora que la moral supone necesariamente la libertad...(con esto) la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo. Esto no hubiera sido descubierto si la crítica no nos hubiera mostrado antes la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí (*Dinge an sich*), y si no hubiera limitado (*eingeschränkt*) a simples fenómenos cuanto teóricamente podemos conocer (*erkennen*)...(Por ello) me ha sido necesario (*ich musste*) subsumir (*aufheben*, no como supresión sino como incluido en un mayor horizonte dialéctico) el saber (*Wissen*) para dar lugar a la fe (*Glaube*)” (*KrV* B XXIX- XXX). La falta de esta crítica ha llevado a “la incredulidad (*Unglaubens*), contraria a la moral, y por sí misma siempre dogmática (*dogmatisch*)” (*Ibid.*).

Es decir, la moral parte dogmáticamente de un *factum*: la ley moral. Sin embargo, como veremos, cuenta con un repertorio de supuestos (no fundamentos, ya que la leyes el único fundamento *sabido* de la filosofía moral) los cuales deben ser *creídos*. Esta *fe* no es una fe cualquiera. Se trata de una fe racional por convicción. Entramos así al esclarecimiento de la segunda fórmula del imperativo categórico¹⁵⁴. Kant incluye en el enunciado de esa segunda fórmula una relación entre el orden moral y el orden natural. ¿Por qué? Porque el Reino moral y natural de fines es objeto de *fe racional*, aunque con importantes diferencias.

En la *KrV* Kant trata la cuestión como conclusión de toda su crítica. Por una parte hay una mera opinión (de *meinen*), que no tiene fundamento subjetivo ni objetivo. Por otra parte, hay “asentimiento” (*Fürwahrhalten*), que cuando tiene fundamento subjetivo en relación con la razón especulativa, es *fe*

¹⁵⁴ Cfr. *GMS*, BA 52; *KpV*, A 122.

racional (*vernünftige Glaube*). Este tipo de fe puede ser doctrinal (*doktrinale Glaube*), mera hipótesis en el orden de la finalidad natural y se refiere al “Reino de fines naturales”. Puede en cambio ser fe moral (*moralischge Glaube*), con fundamento moralmente objetivo (*Ueberzeugung*), y es el tipo de fe con la que nos abrimos a los supuestos del orden moral (fundamentos creíbles de la misma ley moral; sólo en este sentido puede, por ejemplo, aceptarse que el fin sea “fundamento objetivo” de la moralidad y la ley: *GMS*, BA 64). Por último, hay un saber (*Wissen*) con certidumbre (*Gewisseheit*) objetiva racional especulativa (*KrV* B 848-859, A 820-831).

En la *Kritik der teleologischen Urteilkraft* (*KU* par. 91, B 454, A 448 ss), Kant vuelve sobre la misma doctrina, aunque ya depurada por los años. La cuestión es esclarecer “el modo del asentimiento que pueda alcanzarse por medio de una fe práctica (*praktischen Glauben*)”. La fe como modo del pensamiento moral se distingue de la fe de una teleología natural, porque esta última no es sino “opinión e hipótesis adecuada a nuestra razón (*Meinung und Hypothese*)” que puede usarse “sólo para explicación de la naturaleza”. Pareciera que la fe doctrinal de la *KrV* ha sido ahora devaluada a mera opinión. De todas maneras allí había igualmente dicho que “la fe meramente doctrinal tiene en sí algo vacilante (*Wankendes*). Es muy distinto lo que ocurre con la fe moral” (*KrV*, B 855-856, A 827-828)¹⁵⁵.

Ahora bien, el mundo inteligible, el Reino de Dios o de la gracia, el *corpus mysticum*, el orden al que pertenece la razón pura práctica por ser un espíritu, un alma inmortal, ente racional, el orden noumenal o de la cosa en sí supuesto o postulado por el orden práctico o moral empírico, todo ello es uno y lo mismo. Y todo ello es objeto de *fe*, no de *saber*. Consideremos con detención los siguientes textos:

¹⁵⁵ Es interesante anotar que en la *KU* la libertad es especialmente estudiada en este nivel: “La idea de libertad...es la única entre todas las ideas de la razón pura, cuyo objeto sea un hecho, y tiene que ser incluida entre los *scibilia*” (B 457, A 451-452).

“Todas las representaciones que nos vienen...nos dan a conocer los objetos no de otro modo de como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido (*unbekannt*) lo que ellos sean en sí mismos...Sólo podemos llegar a conocer fenómenos (*Erscheinungen*), pero nunca las cosas en sí mismas (*der Dinge an sich selbst*)... Tras (*hinter*) los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es fenómeno a saber, las cosas en sí (*die Dinge an sich*) puesto que nunca pueden ser conocidas en sí” (*GMS*, BA 105-106). Y como repitiendo el decir de Heráclito, con sentido ahora idealista, explica que todo esto nos permite efectuar una "distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, pudiendo el primero ser muy distinto, según la diferencia de la sensibilidad de los varios espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento (*Grunde*) permanece siempre el mismo” (*Ibid.*, 106). La facultad que nos permite alcanzar el mundo inteligible “es la razón...por lo cual un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia (*Intelligenz*) y como perteneciente no al mundo sensible sino al inteligible...En cuanto que pertenece al mundo sensible, lo hace bajo leyes naturales...Como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón” (*Ibid.*, 108) (*Cfr. GMS*, BA 63-64, 66, 83, 111).

Ahora podemos comprender el sentido del segundo enunciado del imperativo universal del deber. ¿Por qué, entonces, en la formulación del imperativo refiere la máxima de la acción concreta o empírica a la naturaleza? Porque Kant toma analógicamente el Reino moral de fines como si fuera la naturaleza. Esta última es el horizonte de las leyes naturales universales, que “podemos conocer (*erkennen*) a priori” (*KrV*, B 255-A 210). Relaciona el mundo moral con el mundo físico, de tal manera que la máxima de una acción pueda ser tomada como parte necesaria de un mundo natural, universal, que hace las veces de un mundo inteligible. En el mundo sensible, fenoménico, natural, la ley física es universal. Por ello “es lí-

cito usar la naturaleza sensible como tipo de naturaleza inteligible” (KpV, A 124). “Un Reino de fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza” (GMS, BA 84). Las “ideas de Dios, un mundo inteligible (el Reino de Dios) [*einer intelligiblen Welt, dem Reiche Gottes*] y la inmortalidad” (KpV, A 246) no son objeto de saber, como la ley moral, y como la libertad (sólo en su posibilidad, es decir, su credibilidad), sino de *fe racional*. ¿Pero no es acaso la idea de un mundo inteligible el supuesto de toda su ética trascendental? ¿No pareciera al fin que todo sobrenada sobre esta fe, quedando para el saber sólo una forma vacía? ¿No ha reunido Kant como objeto de fe todo lo que para una ética-ontológica era lo que se comprendía hermenéuticamente del ser ad-viniente? ¿Pero, y al mismo tiempo, ese “estar obligado de subsumir el saber para dar lugar a la fe”, no es acaso la propia declaración de la infundamentalidad de la ética trascendental y la necesidad de recurrir a otro horizonte más radical?

b) *El último horizonte kantiano de com.-prensión*

Como último horizonte de com-prensión de la ética trascendental kantiana se encuentra la noción de *Reino de Dios*, que, de alguna manera, ocupa el lugar de la *fysis* en Aristóteles pero dentro de una visión judeo-cristiana secularizada del mundo. Es el Reino de Dios como mundo inteligible de los espíritus racionales. De esta manera podremos ahora aclarar también la tercera fórmula, la del imperativo práctico¹⁵⁶.

Kant descubre la noción filosófica del Reino de Dios¹⁵⁷, Reino de fines o Voluntad general, primeramente en Leibniz, cuando éste dice: “todos los espíritus (*esprits*)...entran, en virtud de la Razón y de las Verdades eternas, en una especie de Sociedad con Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros

¹⁵⁶ Cfr. GMS, BA 66 .

¹⁵⁷ Véase el par. 10, nota 91 de este trabajo.

de la Ciudad de Dios”¹⁵⁸. Secundariamente se inspira en Rousseau, descubriendo en la doctrina del *Contrat Social* la noción de “autonomía de la Voluntad”. En efecto, “la autonomía de la voluntad es la constitución (*Beschaffenheit*) de la voluntad por la cual es ella misma para sí misma una ley...La autonomía es el único principio moral” (*GMS*, BA 87). ¿Cómo es esto posible? Siendo el hombre miembro de la Ciudad de Dios, es legislador de las normas universales; en cuanto miembro de una comunidad empírica debe respetarlas. La razón pura práctica es legisladora y autónoma en cuanto miembro de la ciudad de Dios, Reino de fines o mundo inteligible; la razón práctica en cambio constata como un *factum* la ley que le obliga, Por ello “la determinación integral (de la moralidad es que) toda máxima debe concordar en un reino posible de fines (*möglichen Reiche der Zwecke*)” (*GMS*, BA 80), un “mundus intelligibilis” (*Ibid.*, BA 83), *creído por convicción*, pero no sabido con ciencia.

No exageramos si decimos que este horizonte es el supuesto en toda su ética. “La *idea* de un mundo moral tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible (*intelligibilen Anschauung*) sino...como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él” (*KrV*, B 836. A 808).

Este *Corpus mysticum*, Reino de Dios o mundo inteligible es objeto de fe racional. “La razón práctica no traspasa sus límites por pensarse en un mundo inteligible, los traspasa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo” (*GMS*, BA 119). De ese mundo tenemos un pensamiento negativo, pero no mera-

¹⁵⁸ *Principes de la nature et la grace*, Haupttext, par. 15. En la *Monadologie* (par. 87) distingue entre “le Regne physique de la nature et le Regne moral de la grace...cité divine des esprits”. Véase en Kant: *GMS*, BA 74-75, 89-90 (definición) (el hombre es miembro [*Glied*] y jefe [*Oberhaupt*] de dicho Reino, 98) ; *KpV*, A 262 (Reino de las costumbres), A 266 (Reino supra-sensible), A 231 (Reino de Dios); *KrV*, B 843, A 815 (*Regnum Gratiae*) ; etc. En la *KrV*, llega a decir que “Leibniz denominaba reino de la gracia el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo” (B 840, A 812).

mente hipotético, como en el caso del reino natural de fines, sino con convicción (porque es el postulado de la vida moral y del “bien supremo”, que se capta en la, ley moral y la libertad). “Si fuera en busca de un objeto de la voluntad, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer (*kennen*) algo de lo que nada se sabe (*weiss*)” (*Ibid.*). “El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista (*Standpunkt*) que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica” (*Ibid.*, BA 119). De ese mundo, en el cual se funda la formulación del imperativo práctico (“Obra de tal modo que uses la humanidad...como (*als*) un fin”; *GMS*, BA 66), no tengo, sin embargo, “el más mínimo conocimiento” (*Ibid.*, BA 125-126). Ese mundo es un supuesto de fe racional, pero no un fundamento, porque la razón práctica es un *Ab-grund*, y “todo esfuerzo y trabajo en buscar una explicación está perdido” (*Ibid.*, BA 125). “He aquí el límite supremo (*oberste Grenze*) de toda investigación (filosófico) moral” (*Ibid.*, BA 126).

Ahora puede comprenderse un texto clave en todo el sistema kantiano, que ya hemos citado en parte:

“El concepto de libertad, en la medida en que en realidad pueda demostrarse (*bewiesen*) mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura aún de la especulativa, y de todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad -y debería agregarse: del mundo inteligible o Reino de Dios-) que carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto y con él y gracias a él adquieren consistencia y realidad objetiva; es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es efectiva, pues esta idea se revela mediante la ley moral. Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la que sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad (*Möglichkeit*) aunque sin inteligirla (*einziehen*), porque es la condición (*Bedingung*)

de la ley moral que sabemos (*wissen*). Pero de las ideas de Dios e inmortalidad -del Reino de Dios- ...no podemos sostener que conocemos (*erkennen*) e inteligimos, no diré la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Y no obstante son las condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado a priori (el bien supremo [*das höchste Gut*])” (*KpV*, A4-5).

Este texto nos permitirá sacar las últimas conclusiones. En primer lugar, de la idea de libertad tenemos *saber* (es parte entonces de la filosofía moral), pero sólo de su *posibilidad*. Es sólo un saber su credibilidad. De las demás ideas, del mundo inteligible o el Reino de Dios, al que pertenece el hombre como ser espiritual desde ahora pero principalmente después de la muerte como alma inmortal, no tenemos ningún saber. No son entonces parte de la filosofía moral. Efectivamente, “como la razón práctica busca (también)...lo incondicionado y precisamente no como fundamento determinante de la voluntad... sino como la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de bien supremo” (*KpV*, A 194), en esta misma medida busca dicha “idea” (*Ibid.*) como objeto de fe moral, no siendo ya filosofía o saber moral, sino “doctrina de sabiduría” (*Weisheitslehre*), que sirve como último horizonte a la misma filosofía, objeto inalcanzable de la ciencia y sin embargo necesario (“si la razón aspira en ella a llegar a una ciencia”; *Ibid.*). Esta sabiduría nos propone un último horizonte donde el saber queda subsumido (*Aufhebung*) dentro de la fe. De este último horizonte “tenemos sólo un fundamento para el asentimiento, meramente subjetivo, en comparación con la razón especulativa, y, sin embargo, válido igualmente objetivamente para la razón práctica” (*KpV*, A 6). En efecto, “el fin es lo que sirve a la voluntad de *fundamento* objetivo de su autodeterminación...Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma (*Dasein an sich selbst*) posea valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pueda ser *fundamento* (*Grund*) de determinadas leyes, entonces en ello y

sólo en ello estaría el *fundamento* de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica” (GMS, BA 63-64). Poco después vuelve a decir: “El fundamento (*Grund*) de este principio (el imperativo categórico) es: la naturaleza racional existe como fin en sí misma” (*Ibid.*, 66). Pero agrega: “Esta proposición la presento ahora como un postulado (*Postulat*)” (*Ibid.*, nota). ¿Por qué es un postulado, algo supuesto por fe racional? porque es una “idea de la humanidad como fin *an sich*” (*Ibid.*, 67), una “mera idea” (*Ibid.*, 87). Es decir, cuando Kant coloca al mundo inteligible o Reino de fines como fundamento, no debemos olvidar que es un fundamento subjetivo con validez objetiva (en ello consiste la convicción de la fe racional; GMS, BA 70).

“La ley moral -en cambio- es el único fundamento (objetivo o trascendental, agregamos nosotros) determinante de la voluntad pura” (*KpV*, A 198). Y como hemos visto, puede sin embargo ser abarcada por otro horizonte ontológico que la asume dialécticamente: “Si en el concepto de bien supremo (que se sitúa al mismo nivel ontológico que el mundo inteligible o el Reino de Dios) se incluye (*eingeschlossen*) ya la ley moral como su condición primera, el bien supremo no es entonces mero objetivo, sino también su concepto, y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica es al mismo tiempo el fundamento (subjetivo, de fe racional) determinante de la voluntad pura, porque entonces la ley moral, incluida ya en este concepto y pensada al mismo tiempo, y no otro objeto, es lo que determina la voluntad según el principio de la autonomía” (*Ibid.*, A 197).

No debemos perdernos en la aparente complejidad de la argumentación kantiana. Nos dice, simplemente, que la ley (que obliga a la voluntad libre a cumplir también la exigido en un Reino de fines, en el que el bien supremo es la coincidencia de la virtud y la felicidad después de la muerte, gracias al Dios remunerador) es comprendida desde el mismo Reino de fines, donde la razón práctica pura es su propia legisladora, autóno-

ma (ley de sí misma). La ley, *Urfaktum* moral, queda incluida en otro horizonte que la comprende: el Reino de Dios como objeto sapiencial de la fe racional. En efecto, el saber ha dejado a la fe la última fundamentación ontológica (subjetiva, para Kant) aunque no trascendental (lo propiamente objetivo). El *subjectum*, dentro de la metafísica del ser como objetividad del objeto, sólo llega con su saber hasta el objeto sabido, cuyo punto de partida en la moral es la ley. Pero, más allá, Kant admite todavía otro horizonte, postulado y supuesto. Pero no olvidemos que los *sub*-puestos son las *hypó-thesis*. “*Hypóthesis* quiere decir: lo que está en el fundamento de algo y que por ello ha siempre ya aparecido, aunque los hombres no lo hayamos prontamente y quizá nunca expresamente descubierta”¹⁵⁹. Ese horizonte postulado es el Reino de Dios o mundo inteligible, del que nada conocemos, pero del cual por fe su-ponemos con convicción su realidad noumenal. Este último horizonte es el del ser en-cubierto por el objeto, por el horizonte objetual, trascendental. La fe racional ha reemplazado a la comprensión existencial ontológica del ser adviniente. Con ésto la ética kantiana nos propone un fundamento trascendental sumamente endeble: la ley moral objetiva. El ser, trans-objetivo, del cual la ley mera ex-igencia, ha caído en el olvido. Lo noumenal es sólo com-prendido por el Intelecto absoluto, arquetípico o divino. El hombre no posee ninguna com-prensión del ser como manifestación de lo *an sich*, la cosa misma. ¿Es que llegará a ella el que se propuso como consigna de su pensar ”a las cosas mismas”? Si en Kant, al fin, el *subjectum* es el último fundamento, ¿dejará dicho *subjectum* su primacía en el neokantismo o la fenomenología axiológica?¹⁶⁰.

¹⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 35.

¹⁶⁰ No hemos tratado *Die Metaphysik der Sitten* (1797), porque además de constituir una obra de vejez, significa la construcción de una ética cuyos mismos supuestos necesitan ser situados en otro horizonte ontológico. De todos modos, la doctrina del derecho y la ética son importantes para la comprensión de Hegel y del idealismo alemán posterior.