

El «averroísmo» en la filosofía moral de Kant

MONTERO MOLINER, FERNANDO

Universidad de Valencia

RESUMEN

Siguiendo el precedente de Herder, con el término «averroísmo» se alude a una preponderancia de lo universal (y a la correspondiente subordinación de la individualidad) en la filosofía moral de Kant. Ciertamente, éste hizo de la universalidad la condición necesaria de la eticidad. Ello colocó a las inclinaciones individuales, incluso a la misma felicidad, dentro de un egoísmo incompatible con la moralidad. La individualidad del hombre parecía eliminada del campo de la Etica. Sin embargo, ese «averroísmo» debe ser mitigado desde dos puntos de vista: 1) De acuerdo con el «uso regulador» que Kant atribuye a la idea de *libertad*, las inclinaciones pasionales forman una experiencia exigida por la actividad racional libre. No son el fundamento de la moralidad, pero pueden secundarla positivamente como «sentimientos morales», originando una felicidad que, junto con la virtud, constituye el «sumo bien». O, de modo negativo, las inclinaciones pasionales son exigidas por el mismo deber, en la medida en que las domine y someta a la moralidad. De ambas formas, constituyen una experiencia emotiva individual que integra el mismo *factum* moral. 2) La libertad y la razón práctica brotan de la *mente* (*Gemüt*), que significa la «identidad oculta» y la «facultad radical» absolutamente individual que origina toda actividad racional.

El título de este trabajo no responde a una extravagante búsqueda en la Filosofía moral de Kant de unas influencias temáticas procedentes del «averroísmo latino», es decir, de aquella teoría medieval que sostenía que en todos los humanos actúa un mismo *intellectus agens*. Tan sólo se propone rastrear cierta

afinidad entre los seguidores de Averroes y el pensador de Königsberg. Y, en verdad, el responsable de que me sienta animado a iniciar esa tarea es Johann Gottfried Herder, quien, allá por el año 1784, en sus *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, acusó a Kant de incurrir en cierto «averroísmo» en su interpretación de la Historia, al dar un protagonismo excesivo a la «especie humana», en detrimento de la individualidad del hombre. Esto, según el parecer de Herder, constituía una inquietante restauración de la teoría averroísta de que en todos los seres humanos actúa un único entendimiento agente. Es decir, sacrificaba la relevancia que se debía conceder a la individualidad en los procesos históricos.

Debo advertir ante todo que no me voy a ocupar ahora de una dilucidación de lo que fue el «averroísmo latino», asunto intrincado como pocos, entre los que llenan la Filosofía medieval. Me voy a limitar a esbozar la sospecha de que, dejando aparte las embrolladas discusiones que han surgido sobre la legitimidad de la interpretación de los textos de Aristóteles sobre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός realizada por Averroes, en definitiva, con la teoría de que éste es *uno* y de que como tal, como un *único* entendimiento, actúa en todos los individuos inteligentes, se planteaba el muy actual problema de la intersubjetividad humana: O, con otras palabras, se dirimía la vigencia de una subjetividad universal que actuase en todo sujeto racional. Dicho de otra manera, haciendo uso de una terminología aristotélica medieval, se proponía la tesis de que la razón opera de acuerdo con unos principios teóricos y prácticos válidos para todos y cada uno de los individuos humanos. Se trataría, por tanto, de una formulación que, «*secundum viam Aristotelis*», proponía una filosofía trascendental que se interesa por las actividades de la razón en tanto que son posibles *a priori*, es decir, necesarias y *universales*. Y que postergaba la individualidad en beneficio de esa universalidad vigente en nuestra conducta teórica o práctica.

Ciertamente, ese predominio de lo universal no significó que los averroístas medievales o renacentistas suprimiesen la individualidad en beneficio del *intelléctus unus agens*. Admitieron que cada individuo tiene unas particulares facultades vegetativas y sensitivas. Como también son particulares los *phantasmata* que nos permiten conocer las cosas materiales concretas. Por ello, estas facultades individuales se multiplican por su unión con los cuerpos humanos singulares, a pesar de la universalidad del *entendimiento* que las secunda. Pero cuando *yo* formulo el teorema de Pitágoras, la razón que me obliga a pensar la igualdad entre la suma de los cuadrados de los catetos y el cuadrado de la hipotenusa no es una razón privada y particular: Es la razón universal, que lo mismo actuaría en cualquier otro sujeto. Es una razón que al operar *a priori*, universal y necesariamente, como si estuviese *separada* de la corporeidad sin-

gular que constituye la individualidad de cada sujeto, no se multiplica con los individuos. «*Natura quae in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materiae*», dice el averroísta Siger de Brabante en su *De anima intellectiva*. Sólo me pertenecen particularmente las impresiones sensibles, los *phantasmata* que en mí se constituyen por la conjunción de mis potencias sensitivas corpóreas y de las *qualitates* que poseen los cuerpos percibidos. Pero mi naturaleza intelectual, en tanto que opera separada de la materia y tiene por objetos propios esencias que son aprehendidas abstractamente, prescindiendo de la materialidad concreta de las cosas, constituye de suyo un intelecto que nos unifica a todos los humanos, que decide la unicidad de nuestra especie y que se manifiesta en todas aquellas formas de conducta que son intersubjetivas, universales y necesarias, *a priori*.

Se me perdonará esta breve alusión al averroísmo latino. En realidad ha sido también una tímida protesta contra el olvido en el que hemos dejado caer a pensadores de tiempos lejanos, cuya lejanía obedece no sólo a la que marcan los calendarios o a la enrevesada red de consideraciones teológicas que, en el caso del averroísmo, envuelve su filosofía, sino también a nuestra miope predilección por las filosofías que se ponen de moda y que pronto desfilan dejando atrás la hojarasca de sus formulaciones que, en el mejor de los casos, encubre los problemas de siempre.

Pues bien, admitiendo que el averroísmo no fue asunto banal, sino que planteó problemas que tienen plena vigencia en la actualidad, concernientes al *apriorismo* de la conducta racional del hombre, se me permitirá que recoja el reto de Herder y me pregunte por el averroísmo que pudo darse en la filosofía moral de Kant. Y propongo esta variación con respecto a la acusación de Herder dirigida hacia la filosofía de la historia kantiana, no sólo porque su sistema ético es el que nos ocupa, suscitado por el segundo centenario de la *Crítica de la razón práctica*, sino porque la dilucidación de su filosofía moral es algo así como una propedéutica para acercarse al tema de la historia. Esta fue concebida por Kant, en efecto, con un fuerte sesgo moralizante, como un proceso por el que se consigue «lo que es bueno para la especie», a instancias de una libertad que, ante todo, fue para Kant la «*ratio essendi* de la ley moral» (V, p. 5/nota)¹.

¹ Los textos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* que se mencionen en adelante se localizarán indicando su página en los volúmenes IV y V, respectivamente, de la edición de las obras de Kant de la Real Academia Prusiana de las Ciencias de 1911. Y los de la *Crítica de la razón pura* serán localizados indicando su página en las ediciones primera o segunda de dicha obra, diferenciadas con las letras «A» o «B».

Lo que pregunto es, por tanto, en qué medida o de qué forma se puede calificar como «averroísta» la filosofía moral de Kant. Y con ello, coincidiendo con la acepción con que Herder planteó su reproche, no pretendo buscar en la teoría kantiana algo así como un «sujeto moral» que fuese *sustancialmente* único y universal en toda la especie humana, que generase los actos morales a partir de una voluntad que, como una única facultad operativa, estuviese presente en cada individuo. Mucho menos, cediendo al modelo del averroísmo latino medieval, voy a preguntar si ese «sujeto moral» existe «separado» en alguna esfera celeste, desde la que ejerciera su actividad, propagándola a los actos intelectuales que ejercen los humanos. Lo que pretendo indagar es en qué medida la filosofía ética de Kant otorga a la razón que impone la universalidad de la moralidad tal preeminencia que excluya toda aportación de la individualidad humana o la relegue a un plano de tal suerte irrelevante que se pudiera decir que los sujetos que actúan moralmente se conducen como si sus actos los ejerciera un único sujeto moral. O, por el contrario, qué hay en sus doctrinas que restrinja de algún modo esa universalidad, de manera tal que sea legítimo decir que ésta es ejercida por sujetos individuales, cuya singularidad es un momento necesario en el *factum* mismo de la moralidad. Se trataría, pues, de aquilatar el averroísmo kantiano, situándolo en una modalidad radical o relajada.

Pero no está de más advertir que el problema del «averroísmo», entendido sólo como una preponderancia de lo universal sobre lo individual, adquiere cierto dramatismo en relación con la Ética. Es decir, si Herder se creyó autorizado para censurar la teoría kantiana de la Historia calificándola de «averroísta», esa misma caracterización peyorativa se podría dirigir contra su Filosofía moral; si es que fuera cierto que ésta sacrifica la individualidad del sujeto. Pues parece que en ella, en la Moral, tanto o más que en la Filosofía de la Historia, no se puede renunciar a una clara participación del individuo humano. Aunque las normas morales sean universales, no se puede pasar por alto su realización en actividades humanas singulares. Y, si la libertad juega un papel central en la dilucidación de lo moral, es evidente que se trata de una libertad realizada por sujetos individuales, que asumen o rechazan aquellas normas en actos de que son responsables en mayor o menor medida.

Sin embargo, es también manifiesto que el Idealismo trascendental kantiano se comprometió con la defensa de la tesis de que la actividad racional está supeditada, en cualquiera de sus manifestaciones, a la vigencia de unos principios necesarios y universales, de acuerdo con las formas espaciales o temporales de los fenómenos, los conceptos puros del entendimiento o las Ideas trascendentales que regulan el uso teórico o práctico de la razón. Recuérdese que en el «Prólogo» de la *Crítica de la razón práctica* se expresa esa vinculación entre la razón y lo

a priori, diciendo que «lo peor que pudiera ocurrir a estos esfuerzos (enderezados a conseguir una sistematización arquitectónica de todo cuanto concierne a las facultades de la mente) es que alguien hiciese el inesperado descubrimiento de que no hay en ninguna parte, ni pudiese haber conocimiento alguno *a priori*. Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón» (V, p. 12). Y añade a continuación que la pretensión de lograr necesidad y universalidad a partir de la experiencia sería tan desatinada como la de querer obtener agua a partir de la piedra pómez («*ex pumice aquam*»). Pues, como ya se advirtió en el «Prólogo» de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, sólo hay conocimiento cuando la razón impone a la experiencia las «reglas *a priori*» (B XVIII).

Es cierto que, en lo que concierne al conocimiento de la naturaleza, sean los que se quiera los recelos que despierte esa confianza en el *apriorismo* de los principios que lo condicionan, no se puede negar que Kant lo atemperó con la explícita advertencia de que las funciones *a priori* que son propias de la razón teórica se pierden en una estéril vaciedad si no cuentan con un cumplimiento empírico que les proporcione una *referencia* a los objetos concretos de la experiencia. Y que los fenómenos que llenan esa experiencia facilitan las «leyes particulares» y los «conceptos empíricos» que cubren la naturaleza conocida. Es decir, el «averroísmo» que pudiera estar implícito en la exaltación de las funciones trascendentales de la razón cognoscente, en la intersubjetividad o universalidad que es propia de lo *a priori*, ese averroísmo quedaba compensado con el reconocimiento de que hay una «*natura materialiter spectata*» (B 163), cuyos fenómenos poseen la regularidad que da pie a la actividad de las correspondientes funciones *a priori* de la razón o que deparan los «criterios empíricos» para su uso. Estaríamos, por tanto, ante un «averroísmo relajado» en lo que se refiere a la razón cognoscente.

Pero la situación parece ser otra en lo que concierne a la razón práctica. En ella lo empírico parece quedar relegado a un nivel ínfimo en comparación con el reservado para los principios determinantes de la moralidad. Los conceptos que en ella están en juego no hacen *referencia* (*Beziehung*) a ninguna situación empírica, a ninguna tendencia o impulso que pudiéramos conocer por experiencia interna o a ningún sentimiento «patológico» (es decir, producido por una afección sensible): «En relación con el principio supremo de la libertad, los conceptos prácticos *a priori*... no necesitan esperar intuiciones para adquirir *significación* (*Bedeutung*) y ello se debe a este notable motivo, que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refieren (*sie sich beziehen*) (la intención de la voluntad)» (V, p. 66). Esta postergación de lo empírico dentro del campo de la moralidad se debe a que Kant otorga a la *universalidad* una absoluta relevancia

para la fundamentación de lo ético. Pues es contradictorio que una ley moral tenga una validez restringida a unos intereses particulares, a unos beneficios que sólo interesen a determinados sujetos en circunstancias concretas. Lo que satisfaga unas inclinaciones individuales o produzca una satisfacción, incluso una felicidad que acompañe a impulsos generados por sujetos singulares, podrá ser plausible si acaece «conforme al deber». Pero sólo será ético si se realiza «por deber», es decir, con la conciencia de que se está actuando para dar cumplimiento a unas leyes que son válidas para *todo* sujeto racional. Por tanto, «la voluntad es una facultad que no elige más que lo que la razón, independientemente de la inclinación (*Neigung*) conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno (*als Gut*)» (IV, p. 412). Pero «es prácticamente bueno lo que determina a la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal» (IV, p. 413). Como es bien sabido, esa universalidad es recogida explícitamente en la formulación del *imperativo categórico*, presentado por Kant como «ley fundamental de la razón pura práctica»: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (V, p. 30). Y, si es cierto que el formalismo de esta ley se suaviza con una apelación a la dignidad de la *persona* o de la *humanidad* del sujeto, que sólo debe ser considerado como «fin en sí mismo» (V, pp. 86-87), nunca como un simple «medio» para el logro de otros fines, esa «humanidad» sigue valiendo como un universal presente en todo individuo. Por ello, el «imperativo categórico» se formula en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* con una clara referencia a la universalidad de la humanidad personal: «Si... ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por medio de la representación de lo que es fin para todos, porque es *fin en sí mismo*, constituya el principio *objetivo* de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*» (IV, pp. 428-429). Y añade unas líneas más abajo: «El imperativo categórico será, pues, como sigue: *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio*».

Lo que desautoriza, por tanto, a los *imperativos hipotéticos* para ser normas morales es que se enderezan hacia el logro de la felicidad de sujetos individuales, en situaciones particulares, eligiendo «con sagacidad» los medios conducentes a su «mayor bienestar posible» (IV, pp. 415-416). Su mandato está supeditado a la *hipótesis* de que determinados fines, válidos para sujetos concretos y en ocasiones singulares puedan reparar *su* felicidad o bienestar. En cambio, el

imperativo categórico exige que la moralidad no derive de beneficios ocasionales o de prebendas que favorezcan a determinados individuos. Eleva el valor universal de la humanidad por encima de todo interés egoísta. Como dice Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, «la razón refiere toda máxima de la voluntad, en tanto que universalmente legisladora, a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún otro provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo» (IV, p. 434). Y, en contrapartida, lo que invalida a cualquier imperativo hipotético como norma moral es la contradicción en que se incurre cuando se pretende hacerlo válido para *todo ser humano* y en cualquier circunstancia (IV, p. 424). Su «heteronomía» significa que la voluntad se somete entonces a la seducción que irradia de tendencias que favorecen intereses particulares. La «autonomía» moral radica, por el contrario, en la libertad que sitúa a la razón práctica por encima del encadenamiento de los motivos empíricos, permitiéndole actuar con absoluta equidad para cualquier sujeto humano, de acuerdo con leyes que valgan universalmente.

Lo que hasta aquí se ha esbozado parece sugerir que la Filosofía moral kantiana incurre en un averroísmo radical, es decir, en una total escisión entre la moralidad definida en términos universales y la conducta humana realizada por los individuos, determinada por tendencias que concurren al logro de la felicidad y que, según Kant, «constituyen el *egoísmo (solipsismus)*» (V, p. 73). Por una parte, quedaría la voluntad práctica dirigida por una legislación *a priori*, válida para todo ser humano y en cualquier circunstancia, acomodándose a las exigencias de un *deber* que coloca en la cima de todas las obligaciones el reconocimiento del valor de la humanidad que posee por igual todo sujeto. Enfrente estaría la «vida» (*das Leben*), la «facultad de desear» (V, p. 15/nota) que, por medio de la «felicidad» satisface al «amor a sí mismo» (*die Selbstliebe*): «La conciencia que tiene el ser racional del agrado de la vida y que acompaña sin interrupción toda su existencia es la felicidad, y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío es el principio del amor a sí mismo (*der Selbstliebe*)» (V, p. 22). Ello se ajusta, en definitiva, al planteamiento de la «Tercer antinomia» de la *Crítica de la razón pura*: La libertad que es postulada como supuesto necesario del *factum* de la moralidad coincide con la que en la «Tesis» de dicha antinomia fue propuesta como «una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos..., esto es, una libertad trascendental» (A 446/B 474), aunque dentro de la perspectiva ética posea unas connotaciones axiológicas que se añaden a la estricta «libertad trascendental». Y las inclinaciones, tendencias, deseos, estados de satisfacción y felicidad o dolor,

las pasiones y emociones de toda clase, pertenecen al dominio de la experiencia, tienen una índole fenoménica que los acomoda a las explicaciones causales previstas en la «Antítesis» de aquella antinomia. Frente a la libertad, que sólo puede ser *pensada* en relación con la índole absoluta de la mente o del alma, todo lo que corresponde a la «vida» pasional debe ser explicado por una Psicología empírica, es decir, por una ciencia formalmente distinta de la Ética y que se mueve en un plano fenoménico que no parece necesitar el recurso de la libertad para sus explicaciones psicológicas.

Toda escisión es alarmante en la medida en que choca con el ideal «identificador» que, como diría Emile Meyerson, rige la actividad racional. Ciertamente, no es necesario creer que la contraposición que se ha establecido entre la universalidad de la razón práctica moralmente considerada y la singularidad del sujeto pasionalmente constituido descomponga nuestro ser en dos planos inconciliables, que producirían tensiones insoportables en nuestra conducta cotidiana. Cabe pensar que en la mayor parte de las ocasiones es legítimo que actuemos por motivos egoístas, pero «conforme al deber», sin necesidad de dramatizar la situación como si *sólo* debiéramos obrar «por deber». Ello eludiría esas supuestas crisis que se producirían cuando tuviéramos conciencia de que el egoísmo intrínseco de las tendencias pugna con la universalidad de las normas éticas. También habría que preguntar en qué medida la vida pasional encierra componentes altruistas que, superando su primario egoísmo, la hicieran compatible con el altruismo implícito en la moralidad regida por el deber. Sin embargo, aunque ello aliviara a la doctrina kantiana de los riesgos de una interpretación esquizoide del hombre, roto por una inevitable pugna entre los elementos componentes de su propia entidad, dejaría en pie el problema del «averroísmo» extremado que parece que domina en su concepción ética. Es decir; subsistiría la escisión teórica entre la universalidad de las normas y la singularidad del individuo humano. O, mejor dicho, supondría una alarmante exclusión de esa individualidad en el dominio de lo moral. Es cierto que las dos obras de Kant que se dedican al asunto se proponen ante todo elaborar una *fundamentación* de la conducta ética. Pero, ¿es admisible que ello condujera a una supresión de toda referencia positiva de la singularidad del sujeto que la *realiza*? ¿Es plausible que su individualidad quedara fuera de la determinación de lo que es ético? Y, en definitiva, ¿en qué medida los escritos de Kant atenúan ese alarmante «averroísmo» que parece residir en una exclusiva consideración de la moralidad vinculada al imperativo categórico y, por tanto, a la universalidad de las máximas morales?

La respuesta a esta última pregunta puede ser buscada en dos direcciones, correspondientes a los dos niveles que están en juego en la concepción kantiana de la libertad. En primer lugar, habrá que examinar hasta qué punto dicha idea

supone su proyección reguladora sobre las experiencias pasionales, que quedarían así incorporadas a la misma moralidad y que arrastrarían consigo la individualidad del sujeto que ellas mismas delatan. En segundo lugar, habrá que indagar si la misma idea de libertad, dentro de su misma idealidad, está vinculada con la idea de *mente* (*Gemüt*) como sujeto estrictamente individual.

EL «USO REGULADOR» DE LA IDEA DE LIBERTAD SOBRE LA EXPERIENCIA PASIONAL

Atendiendo, pues, en primer lugar, la vinculación «reguladora» que posee la idea de libertad con la experiencia pasional, convendría advertir desde un comienzo que aquella aparente ruptura entre los principios morales y las tendencias o inclinaciones experimentadas pasionalmente pugna abiertamente con uno de los rasgos más característicos del sistema kantiano, en el que la distinción entre lo inteligible y lo empírico estuvo siempre supeditada a una comprensión de su definitiva avenencia. Y, lo mismo que los conceptos puros del entendimiento eran inoperantes si no contaban con un cumplimiento empírico que les diese referencia objetiva, las Ideas trascendentales, entre las que se encuentra la *libertad*, poseen una función reguladora con respecto a ciertas modalidades de la experiencia que quedan así vinculadas con su misma significación trascendental. Es decir, las Ideas no se limitan a constituir el mero pensamiento de seres absolutos o incondicionados que quedasen relegados a un mundo inteligible desconectado de lo empírico. Como dice Kant en el Apéndice de la «Dialéctica trascendental» titulado «El uso regulador de las Ideas de la razón pura», éstas son principios que sirven como reglas de la experiencia posible. Empleados como principios heurísticos dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia...» (A 664/B 691). Ciertamente, no se trata de una «elaboración de la experiencia» que la *constituya* objetivamente: Esta tarea corresponde a los conceptos del entendimiento. La actividad de las Ideas se ejerce, por tanto, sobre una experiencia ya constituida categorialmente, a la que añaden una *sistematización* adicional que refuerza la que el entendimiento realizó configurando las líneas básicas de la naturaleza «*formaliter spectata*». Es decir, como *conceptos heurísticos* las Ideas son «principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y justifica así sus propios límites más de lo que podría hacerlo sin esas Ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento» (A 671/B 699). Ahora bien, es importante subrayar que esa función *reguladora* y *heurística* la realizan las Ideas en tanto que, por una parte, representan dimensiones de las cosas que

trascienden la constitución categorial de los objetos que integran la naturaleza empíricamente conocida y, por otra parte, se apoyan en aspectos de los fenómenos que llenan esa misma experiencia, pero que *exceden* o desbordan lo que había quedado objetivado por las categorías. En el caso concreto de la Idea de libertad, esa doble faceta de su función reguladora se cifra en que, en primer lugar, con ella se piensa una «causalidad incondicionada..., capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos» (A 448/B 476). Pero, en segundo lugar, cuenta con que en la experiencia aparecen fenómenos que escapan de una explicación ajustada al ideal de un mecanicismo universal en el que todo acontecimiento es miembro de una serie infinita de causas que se condicionan sucesivamente; es decir, sólo en la medida en que haya experiencias que escapen de esa red infinita de causas y efectos se podrá admitir que la Idea de libertad tiene algo que hacer en una posible regulación de esas mismas experiencias como causa de las que no tienen unas causas naturales.

La primera parte de esa función reguladora de la Idea de libertad es admitida por Kant desde el momento en que sostiene ampliamente en sus «Observaciones» sobre la «Tesis» de la tercer antinomia y, sobre todo, en la sección novena de «La antinomia de la razón pura»; que no hay ninguna contradicción en el mero *pensamiento* de que algo sea una «causa incausada». Podemos *pensar* legítimamente que una «decisión» inicie libremente una serie de fenómenos, siempre que esa iniciativa sea sólo *pensada*, es decir, no sea concebida como uno más de los fenómenos que el entendimiento enlaza causalmente con sus antecedentes fenoménicos. La contradicción sólo surgiría si se pretendiese considerar esa iniciativa como un fenómeno que apareciese en un tiempo determinado y que, sin embargo, no fuese efecto de otros fenómenos previos. Pues entonces el principio de causalidad, que exige que todos los fenómenos sean entendidos como elementos de una serie de causas y efectos, reclamaría con razón para esa supuesta causa libre una correspondiente causa determinante de su actividad. Pero, si la libertad es atribuida a una dimensión del sujeto humano que sólo ha sido *pensada* y no se la confunde con ninguno de los fenómenos que el hombre conoce por experiencia interna, la contradicción desaparece. Lo mismo que cualquier otra Idea trascendental, la libertad es problemática en tanto que representa una entidad que trasciende la experiencia. Pero, por ello mismo, no entra en contradicción con el principio de causalidad, que sólo vale para lo empírico y que puede reclamar con justicia una causa para todo fenómeno.

Ahora bien; si la Idea de libertad es sólo *pensada* como una dimensión del ser humano (o de cualquier otro sujeto racional) que sólo concierne a lo que es *en sí*, también la Idea antitética, la de una causalidad universal que afecte a todas las cosas en su ser más radical, es otra Idea problemática que no tiene una presencia

fenoménica. Las cosas que llenan la experiencia distan mucho de manifestarse como piezas necesarias de ese entramado causal que sólo se *piensa* de un modo hipotético como una posible realidad absoluta del mundo. Por el contrario, la mayor parte de los fenómenos aparecen sin que les haya precedido otro fenómeno que sea su causa. Y en muchos casos no es fácil siquiera imaginar cuál ha podido ser ésta. Por tanto, es imposible tener una experiencia cabal de esa imaginaria universalidad de la causalidad natural, instalada en el *ser en sí* de las cosas. Lo mismo que la Idea de la libertad, la de la causalidad universal y absoluta es sólo un concepto heurístico, que invita a buscar todas las causas posibles, lo mismo que la Idea de libertad invita a pensar causas espontáneas o incausadas en aquellos casos en que la experiencia muestra un vacío causal, es decir, procesos cuya causa no ha sido observada fenoménicamente. Pues esto es, en definitiva, lo que autoriza el uso de la Idea de libertad: La carencia de una comprobación empírica de aquella ideal causalidad absoluta y universal. Kant lo señala en su discusión de «La antinomia de la razón pura»: «... Como no es posible obtener de este modo (en toda la esfera de la experiencia) una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal» (A 533/B 561).

Pero esto significa que aquellos fenómenos que no aparecen como efectos de causas naturales inscritas en el entramado de la naturaleza, pueden ser considerados también como efectos, pero de una causa libre que trascienda la experiencia. Se trataría de una índole especial de «efectos», puesto que no reclamarían una causa que se exhibiese fenoménicamente como ellos. Pero, indirectamente, y con toda la precariedad que se quisiera, ello supondría que también esas causas libres, meramente inteligibles en su entidad propia, pudieran tener una delación fenoménica en aquello que fuera *pensado* como su efecto. Y ello nos lleva a la posibilidad de que la Idea de libertad, lo mismo que las otras Ideas, pueda tener un uso «regulador» con respecto a la experiencia: Como ya se anticipó, la *regula* en la medida en que en esta experiencia aparecen fenómenos que no cumplen ostensiblemente la regularidad impuesta por las categorías, es decir, que poseen estructuras que *exceden* lo que las categorías configuran objetivamente en la experiencia. Ese *excedente*, que en el caso de la libertad está constituido, por de pronto, por los fenómenos o las estructuras fenoménicas que no son claros efectos de otras causas naturales, es el que permite que la Idea consiga aquella «unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general» (A 671/B 699) de que antes se habló. En definitiva, todo ello significa que sea legítimo decir que la Idea de libertad se manifiesta en la experiencia. O, dicho más

rigurosamente, que aquellos fenómenos que son *pensados* como sus efectos valen como su testimonio empírico. Bien entendido que su índole de «efectos» sólo significa que lo son de una causa libre meramente pensada. Y que esa atribución se basa en que no están vinculados fenoménicamente con otros fenómenos que pudieran ser sus causas naturales y que bastaran para explicar su producción.

En el caso de la conducta humana, la existencia de esos vacíos en el supuesto entramado causal de sus actos es manifiesta. La iniciativa que se produce espontáneamente en nuestras decisiones hace, cuanto menos, muy problemática la existencia de causas naturales, vinculadas con otras causas como piezas de un mecanismo que hubieran puesto en marcha su curso activo. Pero el *factum* de la moralidad revela una abrumadora cantidad de actividades que se resisten tenazmente a cualquier interpretación causal mecánica. Y reclaman, por ello, unas motivaciones que no pueden ser adscritas a la experiencia causalmente determinada según el patrón de las leyes naturales. Es decir, sólo son comprensibles «en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza» (A 547/B 575). Sin embargo, el hecho de que esa causalidad libre realizada por la voluntad moral desemboque en formas de conducta fenoménicamente observables, explica la insistencia con que Kant afirma que esa misma voluntad ofrece alguna forma de experiencia: «La voluntad de todo hombre tiene así un carácter empírico, que no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, en la medida en que los efectos fenoménicos de ésta revelan una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y grado, los motivos y actos de la razón, así como apreciar los principios subjetivos de su voluntad» (A 549/B 577). Y, de un modo que pueda parecer sorprendente si se considera sólo la insistencia que puso en destacar la índole inteligible de la voluntad práctica, añade unas páginas después: «El mismo hombre es fenómeno. Su voluntad posee un carácter empírico puesto que es la causa (empírica) de todos sus actos» (A 552/B 580). Pues, en rigor, «esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde el punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos...» (A 553-554/B 581-582). Es evidente que esos «acontecimientos» (*Begebenheiten*) poseen una índole empírica que es transferida, por decirlo así, a la voluntad libre que los ha producido.

Para terminar este repertorio de testimonios sacados de la *Crítica de la razón pura* y que dan cuenta de que la libertad cuenta con un campo de experiencias que manifiestan su iniciativa, es decir, un dominio de fenómenos que puede *regular*

en tanto que sean pensados como sus efectos y cumplen la legalidad inteligible que preside su ejercicio, conviene consignar que más adelante, ya en la «Doctrina trascendental del método», en su capítulo sobre «El canon de la razón pura» (sección primera), Kant vuelve a insistir en la existencia de un material fenoménico que es regulado por la libertad y que, por tanto, es su manifestación empírica: «... Si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador, ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, en la doctrina de la prudencia sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la felicidad» (A 800/B 828). Y, de un modo más enfático, añade unas páginas después: «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 gracias a las representaciones de lo que nos es provechoso o perjudicial, incluso de forma remota» (A 802/B 830).

Es cierto que en estos textos se alude sólo a la «libertad práctica», no a la «libertad moral». Y que la primera puede realizarse incluso de forma inmoral, si la consecución de la felicidad a que apunta infringe normas morales. Pero es evidente que su «demostración por experiencia», superando determinados impulsos al obrar por prudencia, también es válida para la «libertad moral», que ha de originar efectos fenoménicos al reprimir inclinaciones o al producirlas a instancias de preceptos éticos. Y, ciertamente, en los textos antes citados de la sección novena de «La antinomia de la razón pura», se apelaba a la conducta libremente ejercida «por deber» para sostener que «la voluntad de todo hombre tiene un carácter empírico» (A 549/B 577), desde el momento en que lo poseyeran los efectos que realizara. Por otra parte, confío en que el resto de esta exposición podrá probar ampliamente la proyección de la libertad moral sobre la experiencia que constituye el ámbito de su influencia o de sus efectos. Y que con ello (este era el objetivo de toda esta reflexión) asume la individualidad del sujeto que se manifiesta en la singularidad de sus inclinaciones empíricas.

Sin embargo, conviene subrayar que la actividad de la voluntad sobre los fenómenos posee unas características especiales cuando ejerce una libertad moral. No se trata sólo de que opere de acuerdo con la legalidad determinada por el imperativo categórico, es decir, por la universalidad de las normas que se ajustan al deber y que ponen por encima de cualquier finalidad hipotética la dignidad del hombre, sino que actúa sobre una experiencia emotiva o pasional, animada por tendencias o impulsos empíricos. Y ello refuerza lo que ya se dijo sobre la «regulación» que ejercen las Ideas en tanto que se proyectan sobre

experiencias que *exceden* lo que en ellas mismas habían constituido objetivamente los conceptos puros del entendimiento. En efecto, la Idea de *mente* (*Gemüt*) regula una experiencia facilitada por el sentido interno, que manifiesta la pura sucesividad de los fenómenos, una sucesividad que desborda la que ha sido objetivada por el espacio o por los conceptos puros del entendimiento. Y la Idea de *Intellectus archetypus* sistematiza o regula la experiencia en tanto que ésta posee una regularidad empírica expresada por las «leyes particulares» o los «conceptos empíricos» que desborda la asumida por las categorías. Pues bien, la Idea de *libertad* regula también la experiencia no sólo porque en ella aparezcan fenómenos que no son simplemente efectos de causas naturales insertas en la red de la causalidad universal, sino porque poseen una vertiente pasional o impulsiva que también *excede* las estructuras fenoménicas previstas por los conceptos puros del entendimiento. El mismo Kant advierte en las «Observaciones generales sobre la Estética trascendental» que «los sentimientos de placer y desplacer y la voluntad no constituyen conocimiento» y, por tanto, se exceptúan de entre los «elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición» (B 66). Pero estos elementos pasionales son precisamente los ingredientes de la experiencia que han de ser controlados por la libertad que opera por *deber*; es decir, moralmente. O sobre ellos ha de ejercerse la causalidad libre que, según los testimonios antes recogidos, se manifiesta fenoménicamente en ellos.

Esta vinculación entre los fenómenos pasionales que colorean las tendencias y la libertad no es considerada por Kant como una simple coexistencia entre dos elementos heterogéneos, de forma tal que la moralidad quedase reservada para la voluntad que opera con libertad frente a las incitaciones que pudiera recibir de aquellas tendencias. Es cierto que la eticidad radica en la universalidad de las normas dictadas por la razón práctica que actúa en la voluntad. Pero, como ya se advirtió antes, lo mismo que los conceptos puros del entendimiento están vacíos si no se proyectan sobre unos fenómenos que les proporcionan la referencia objetiva, la moralidad fundamentada por la libertad de la razón práctica requiere la cooperación de la experiencia pasional. Por ello había advertido ya en la *Crítica de la razón pura* que «los conceptos morales no son conceptos de razón enteramente puros, ya que les sirve de fundamento (*zum Grund liegt*) algo empírico (placer o dolor)» (A 569/B 597). Y en la *Crítica de la razón práctica*, al terminar el capítulo «Sobre los motivos de la razón pura práctica», afirma que, una vez se ha fijado en la «pura ley moral» el motivo verdadero que rige la voluntad y se han esclarecido los conceptos de lo absolutamente *bueno y malo* (*Gut und Böse*) a la luz de los principios prácticos regidos por el imperativo categórico, se puede plantear el problema de «la relación de la razón pura práctica con la sensibilidad y de su necesario influjo sobre la misma en tanto que

cognoscible *a priori*, es decir, del *sentimiento moral* (*von moralischen Gefühle*)» (V, 90). Ahora bien, es importante consignar que, cuanto más se estrechen los lazos entre la razón práctica y los elementos emotivos, tanto más incidirá sobre aquélla la individualidad del sujeto que se manifiesta con éstos.

La presencia de las tendencias y de los fenómenos pasionales en la actividad de la razón práctica moralmente considerada ofrece dos modalidades: Una, de signo positivo, los incorpora a los motivos propiamente éticos, aunque subordinados siempre a la instancia suprema de la legislación regida por el imperativo categórico. Es cierto que «todas las inclinaciones juntas..., cuya satisfacción se llama entonces felicidad, constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)», dice Kant en el capítulo «Sobre los motivos de la razón pura práctica» V, p. 73). Pero ello sólo decide que esas inclinaciones o la felicidad que deparan no sean el fundamento de la eticidad. Lo cual no impide que ese mismo egoísmo quede superado por los impulsos altruistas que existan en esa misma inclinación y que sean reforzados por la conciencia ética que presida su vivencia, facilitando su inserción en el mismo acto moral. Una pasión amorosa puede realzar su componente egoísta si domina en ella sólo la satisfacción que produce en el amante; pero esa misma pasión puede formar parte de un caso ejemplar de moralidad si prevalece en ella la conciencia del deber que obliga a los seres humanos a valorarse mutuamente. Por ello, Kant habla en el capítulo 2.º de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (IV, p. 435) de unos «sentimientos morales» (*Gesinnungen*) que, como la «fidelidad de las promesas», la «benevolencia por principio (no por instinto)», manifiestan las máximas de la voluntad ética. Y, unas páginas después (IV, p. 442) añade que el «sentimiento moral» (*das moralische Gefühl*), aunque no proporcione normas universales sobre el bien y el mal, «está más cerca de la moralidad y su dignidad», pues atribuye inmediatamente a la virtud una satisfacción. Es decir, los sentimientos pueden ser motivos adicionales para la conducta moral, aunque ésta radique en la estricta universalidad del imperativo categórico impuesto por la pura voluntad y en el valor del sujeto humano. Por ello, admite en la *Crítica de la razón práctica* que hay un «amor propio racional» (V, p. 73) concordante con las normas morales. Y el mismo «respeto» (*Achtung*) que despierta en nosotros «el fundamento de determinación de nuestra voluntad» es considerado insistentemente como un «sentimiento moral» (*moralisches Gefühl*) que la ley despierta. Es «la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor (*Triebfeder*) de la razón pura práctica» (V, p. 76).

Incluso la misma «felicidad» que, como se recordará, fue considerada como la «satisfacción egoísta» producida por «todas las inclinaciones juntas», puede incorporarse a la conducta moral. Pues aquel trato peyorativo lo merecía cuando se la consideraba como el bien supremo, como el principio determinante de la

moralidad. Pero su valoración cambia cuando se le considera sólo como un sentimiento resultante de la práctica de la normativa ética. Por ello, dice Kant en el apartado dedicado a la «Aclaración crítica de la analítica de la razón pura práctica», que la «distinción entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no es... inmediatamente una oposición entre ambos; y la razón pura práctica no quiere que se deba *renunciar* a las pretensiones de la felicidad, sino sólo que no se las tenga en cuenta tratándose del deber» (V, p. 93). Es decir, no es lícito definir el «deber» en términos de «felicidad». Pero ello no excluye que se reconozca que la práctica de la virtud y el cumplimiento del deber produzcan felicidad. Por ello en ocasiones Kant ensalza abiertamente la felicidad como un componente positivo del *factum* de la moralidad. Así, en el capítulo 2.º de la «Dialéctica de la razón pura práctica» dice que la virtud no es simplemente «el Bien completo y acabado (*das ganze und vollendeté Gut*) como objeto del deseo de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también felicidad... Ahora bien, en cuanto la virtud y la felicidad constituyen conjuntamente la posesión del supremo Bien (*das oberste Gut*) en una persona y, además, en cuanto la felicidad está repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz); constituyen ambos (virtus y felicidad) el sumo Bien (*das höchste Gut*) de un mundo posible, es decir, el completo, el acabado Bien» (V, p. 110).

Pero la vida pasional originada por las inclinaciones no sólo tiene esa presencia positiva en la moralidad. Juega también un papel fundamental como motivo *negativo* que completa dialécticamente la moralidad dictada por el imperativo categórico. Se trata de que toda la legislación que el deber regula carecería de sentido si no hubiera un dominio de tendencias que se sometiese a su mandato. Ahora es cuando las inclinaciones conservan su egoísmo y, por tanto, manteniendo la subjetividad que les hace ser inmorales, funcionan como contrapunto de la moralidad determinada por el deber. Por ello, la misma *significación* de los términos morales encierra una connotación de esos impulsos como dominio que ha de ser reprimido en aras de la moralidad. Es decir, Kant no se limita a hacer constar que la razón práctica produce sentimientos de placer o dolor al incidir en la vida afectiva que envuelve nuestras tendencias, sino que, al definir el mismo «deber», subraya su carácter coactivo con respecto a la vida pasional. Por ello dice en el capítulo «Sobre los motivos de la razón pura práctica» que «el respeto hacia la ley es la conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, sin embargo, unida a una inevitable coacción (*Zwange*) de todas las inclinaciones (*Neigungen*) sólo por la propia razón... La acción, que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de todos los fundamentos de determinación por inclinación, se llama *deber* (*Pflicht*), el cual, por esa ex-

clusión, encierra en su concepto una *compulsión (Nötigung)* práctica, es decir, una determinación hacia ciertas acciones, por muy a disgusto que ocurra» (V, p. 80). Por tanto, aunque la libertad de la razón práctica y la autonomía que la define corresponden a un mundo inteligible en el que el *deber* ha de ser definido por medio de la pura racionalidad de una legislación válida para todo sujeto humano, sin embargo, todo ello acaece en una conducta que también está condicionada por impulsos sensibles. En la medida en que éstos encierren motivos prácticos que primariamente valen como subjetivos, tienen que ser dominados por la universalidad de las normas éticas. Por tanto, en la misma *realización* de éstas ha de quedar inscrita esa referencia a los impulsos que la libre racionalidad práctica ha de *dominar*, dentro de una atmósfera emocional en la que coinciden la *satisfacción* por el deber cumplido y el *dolor* por los impulsos frustrados.

LIBERTAD Y MENTE (*GEMÜT*)

Ya va siendo hora que nos enderecemos hacia el final de estas reflexiones y consideremos lo que queda del «averroísmo» que prevalecía en la Filosofía moral de Kant en la medida en que hacía de la universalidad de las normas el fundamento formal de su moralidad. No se ha tratado de negar esa primera apreciación, sino de advertir que esa exaltación «averroísta» de la universalidad ética incluía un componente individual, el representado por la vida pasional de las inclinaciones. Es decir, se ha sugerido que la individualidad no queda desterrada de la conducta práctica prevista por Kant. Sólo ha sido relegada a un plano subordinado al que rige el imperativo categórico. Y, si es que la individualidad del sujeto humano radica en la actividad que se despliega como una iniciativa centrífuga, que irradia hacia los ámbitos objetivos en que opera cognoscitiva o prácticamente, en esa vida pasional se hace patente de modo intuitivo, con los impulsos que la animan, la actividad que cada sujeto es y que lo constituye como una individualidad única, irrepetible. Más aún, asumida o dominada por la conciencia moral, le transfiere una individualidad que queda integrada en el ejercicio de su moralidad. Una decisión libremente adoptada es individual, no por la legalidad que la inspira, que es de suyo universal, sino por los impulsos y pasiones que acompañan a su realización y que, positiva o negativamente, forman parte de su existencia. Es importante recordar que Kant no admitió ninguna «intuición intelectual» que pudiera captar la espontaneidad de las actividades del entendimiento o de la pura razón teórica y práctica. Es decir, sólo pueden ser intuidos los procesos fenoménicos, tanto los que conciernen al conocimiento de las cosas como a las experiencias pasionales aprehendidas por

el sentido interno. Por consiguiente, la *individualidad* de la actividad humana sólo puede ser intuita en los procesos pasionales que acompañan a las inclinaciones.

Pero queda otra restricción del «averroísmo» que se ha venido atribuyendo a la moral kantiana. Se trata ahora de una limitación que le llega del mismo plano inteligible que es propio de la Idea de *libertad*. Es decir, lo que ahora entra en juego en una individualidad meramente *pensada* y que corresponde a lo que Kant llamó el «uso correcto y apropiado» de las Ideas trascendentales de la razón pura (A 642-643/B 670-671) o a su «finalidad adecuada y apropiada» (A 669/B 697) en los Apéndices que cierran la «Dialéctica trascendental» en la *Crítica de la razón pura*. Pues allí se sostuvo que todas las facultades que el hombre pone en juego tienen que ser *pensadas* como *inherentes a la mente (Gemüt)*. Y que ésta significa la «identidad oculta» que las coordina y supera su diversidad, la «facultad básica» (*Grundkraft*) de que irradian o que las genera (A 649/B 677). Evidentemente, también la voluntad práctica y moral ha de ser *pensada* como una facultad adscrita a esa identidad mental. Y, por tanto, la individualidad en que ésta consiste queda incorporada a su significación moral: Toda actividad voluntaria arrastra consigo el supuesto necesario de que pertenece a una *mente*, de cuya identidad depende lo mismo que cualquier otra facultad o representación. La libertad deja de ser una actividad genérica, que bien podría ser atribuida a cualquier sujeto colectivo o universal, para ser adscrita a un ser racional rigurosamente individual, cuya singularidad lo mismo origina las actividades racionales *a priori* que las pertenecientes a la esfera empírica, diferenciadora fenoménicamente de cada sujeto humano.

No es de extrañar, por tanto, que la *mente* sea mencionada en diversos lugares de la *Crítica de la razón práctica* como el sujeto que pone en juego las actividades morales. Así, en su «Prólogo», cuando establece la conexión que ha de mantener la nueva *Crítica* con la de la razón pura teórica y hace mención de las Ideas trascendentales que han de ser postuladas como ejes de la conducta moral y que ya fueron discutidas en la primera *Crítica* dentro de la «Dialéctica trascendental», resume la coincidencia fundamental entre ambas obras diciendo que «de este modo serán descubiertos ahora los principios *a priori* de dos facultades de la mente (*des Gemüts*), la facultad de conocer y la de desear, determinados según las condiciones, la extensión y los límites de su uso y, de este modo, se habrá puesto un fundamento seguro para una filosofía sistemática, teórica y práctica, como ciencia» (V, p. 12). Más adelante, cuando trata de precisar cómo la universalidad de las máximas es el verdadero motivo, aunque sólo formal, de la moralidad, considera que hay que examinar qué es lo que la ley moral, como tal *motivo*, «efectúa en la mente (*im Gemüte*) (o, mejor dicho, debe efectuar)»

(V, p. 72). Es decir, lo que interesa ahora no es considerar el fundamento de la moralidad en su mera formalidad, tal como cristaliza en la formulación de las máximas, sino perseguir su incidencia en el individuo. Es entonces cuando Kant despliega el estudio de los sentimientos morales que acompañan al ejercicio de la moralidad. Pero es importante subrayar que la individualidad del sujeto que así se manifiesta no sólo queda registrada en la singularidad de sus sentimientos, sino que es planteada inicialmente en relación con la máxima concreción que puede ser atribuida a un sujeto moral, la de la identidad individual de su mente. Pues ésta significa la «identidad oculta» que aglutina la diversidad de las actividades humanas a partir del centro activo (la «facultad básica») que constituye su ser absoluto.

En otros momentos de la *Crítica de la razón práctica* se vuelve a recurrir a la mente como el centro de referencia de las actividades que constituyen el *factum* de la moralidad. Así, cuando se trata de los «intereses» que guían el ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica, se apela a la mente como fundamento de las facultades que mantienen esos intereses (cfr. V, p. 119). Pero, más relevancia tiene la observación con que se inicia, en las postrimerías de la obra, la «Metodología de la razón pura práctica»: Advierte Kant que con ella se va a indagar «el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica una entrada en la mente humana (*in das menschliche Gemüt*) y una influencia sobre las máximas de aquélla; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo» (V, p. 151). Con otras palabras, esa «Metodología» se propone hacer descender el estudio de la moralidad desde la mera formalidad de los principios y fundamentos de la Etica hasta la razón práctica que opera «subjetivamente» en cada sujeto y en su situación singular. Y, para señalar esa individualidad del sujeto que ha de *practicar* realmente la moralidad, Kant acude otra vez al término «mente», que desde la *Crítica de la razón pura* había significado la identidad humana en su dimensión absoluta. Por ello, a lo largo de esa «Metodología» se apela reiteradas veces a la mente como el sujeto humano que ejerce la «virtud» (V, p. 151), que es capaz de liberarse de la dependencia sensible (V, p. 152) o que ejecuta los mandatos del deber (V, p. 157). Y, aunque pueda ser considerado como un testimonio retórico, no está de más advertir que, ya en la «Conclusión» de la obra, cuando Kant exalta la grandeza del «cielo estrellado sobre mí y de la ley moral en mí» (V, p. 161), dice que es la mente (*das Gemüt*) la que se llena de admiración y respeto cuando se enfrenta con ellos. Es decir, el término «mente», expresivo en el sistema kantiano de la individualidad radical del sujeto humano, vuelve a aparecer para coronar su filosofía como recordatorio de que el contenido de la misma, aunque destaque la universalidad de las leyes, posee una última referen-

cia a la individualidad de cada uno de los sujetos que ha de realizar esa moralidad. Esa individualidad es el «invisible yo» (*Unsichtbaren Selbst*), la personalidad que se descubre por la ley moral (V; p. 162).

Por consiguiente, como conclusión, se podría decir que es justo calificar como «averroísta» la ética kantiana desde el momento en que la domina un *apriorismo* que exalta la universalidad de las leyes morales y de la humanidad que constituye el valor supremo que encauza su vigencia. Pero es necesario también advertir que el «averroísmo» kantiano no suprime la individualidad del sujeto moral. Más aún, que su singularidad es una pieza esencial de su filosofía de la razón práctica, aunque su «pureza» desplace a las inclinaciones y pasiones individuales muy lejos de su fundamento. Pero ese desplazamiento no equivale a su anulación dentro del sistema que rige el puro *deber*. Por el contrario, constituye el contrapunto necesario para que éste se realice. Y, por medio de la subjetividad de la vida pasional, de los impulsos, la individualidad del sujeto moral se introduce en la misma conducta ética. Pasa a integrar la «experiencia interna» que la idea de *libertad* ha de sistematizar prácticamente, es decir, dominando las pasiones egoístas o suscitando sentimientos morales. Pero esa incorporación de la individualidad subjetiva a la moralidad tiene un último y absoluto respaldo en la teoría kantiana de que la *mente* es la Idea trascendental supuesta necesariamente en la misma Idea de *libertad* o de *voluntad moral*. Y la *mente* (*das Gemüt*) significa la «identidad oculta», la «facultad radical» con que cada individuo humano piensa la índole absoluta de su ser.