

# *Ética y racionalidad en Kant*<sup>1</sup>

MARKET, OSWALDO  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

El gran edificio de la Moral kantiana, construido sobre una sólida concepción de la naturaleza de lo ético, deja con todo un margen a la perplejidad: No acaba de convencer. Estudiadas las líneas maestras de su arquitectónica, la investigación que busca hallar la raíz de esta insatisfacción, termina por centrarse en el concepto kantiano de «razón práctica». En él se descubre el uso del modelo jurídico, que tiene como consecuencia una concepción de la ley moral que encaja más en el orden del derecho que en el ético.

Si se tuviera que señalar el rasgo más sobresaliente de la *Filosofía Moral* kantiana, pienso que se lo encontraría en el íntimo entrelazamiento que establece entre *eticidad* y *racionalidad*. Por esa razón se propuso como título de este symposium el que recoge ambos términos<sup>2</sup>. Aúna de modo sugestivo y directo lo esencial de la rica problemática que Kant trata de modo riguroso en numerosos e importantes escritos.

Y a esta temática, es decir, a la relación entre *Ética* y *racionalidad*, así como a las cuestiones que levanta, es a la que se dedican las siguientes reflexiones en este recuerdo-homenaje a Kant. Partimos de la convicción de que homenajear a un filósofo es tomarlo tan en serio que hasta llegue a ser posible disentir de él, sin dejar por eso de reconocer la grandeza de sus aportaciones.

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada el viernes 22 de abril de 1988.

<sup>2</sup> Propuesta que presentó la doctora Galcerán.

Procederemos acotando el campo de nuestra meditación y mostrando las ideas-guías de la Ética kantiana, hasta toparnos con el problema al que nos conduce inexorablemente y que procuraremos desvelar.

## §1. ACOTAMIENTO DEL CAMPO DE NUESTRA MEDITACION

La actitud ética es la más digna de las que podemos adoptar ante lo real. El horizonte de lo real tomado en su más vasta amplitud abarca todo lo que es, ha sido y pueda venir a ser. En una palabra, y de clara intención filosófica, es el *campo del ser*. Y con él tenemos que habérnoslas, desde actitudes cotidianas hasta las más rigurosas de la ciencia. Por eso nos ocupamos constantemente en intentar averiguar, es decir, en hacernos cargo de qué es esto o aquello. Esa averiguación y sus resultados (lo que llamamos *conocimiento*) constituye un ingrediente importante, imprescindible, de nuestro estar en el mundo y con nosotros mismos. Es lo que llamamos ejercicio teórico, que presupone, claro está, una actitud de la misma índole: *teorética* también, por tanto:

Mas no es difícil descubrir que, al menos por lo que respecta a nosotros y a nuestra posible intervención en la realidad, hay cosas «que podrían ser de otra manera» de como son (por el pronto, nosotros mismos). «Lo que admite otra manera de ser es lo producido (*to poiētōn*) o el fruto de la acción (*praktōn*)». Pues, como dice Aristóteles, «éteron d' éstin poiesis kai práxis», insistiendo mucho a continuación en su radical diferencia, pues hasta implican una disposición (*éxis*) diferente<sup>3</sup>.

A la primera la identifica con la «*téchne*», pues se ocupa con aquello «que puede ser y no ser», teniendo su «*arjē*» en el productor, en «*to poiōnti*», y no en el producto, en «*to poiouménō*»<sup>4</sup>. Por eso, no tiene que ver ni con las cosas necesarias ni con las que se producen «*katà phýsin*». Es el campo del *facere* y del *factum*. Mediante nuestra actividad fabril, tomada la expresión en su sentido más lato, la realidad puede ser modificada y ampliada por el arte y la técnica.

Otra cosa ocurre con la «*praxis*», con la *actio* y el *actum*. Aquí no se apunta a la gestación de un producto que tiene de suyo una existencia independiente del sujeto y todo el derecho a ser catalogado entre las cosas reales, aunque haya requerido para llegar a ser de la intervención humana, e inclusive, en mayor o menor medida, continúe eventualmente menesteroso de ella. La *acción* tiene que ver con el sujeto y con una dimensión *sui generis* del mismo. A saber, con la actualización y ejercicio de su ser propio, haciéndolo funcionar con arreglo a sus

<sup>3</sup> Et. Nic., 1140 a, libr. Z 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

capacidades físicas y psíquicas, *pero poniendo la mira, radical y primordialmente en lo que quiere que ese ser sea*: un atleta, un ser sano, un amigo, alguien que disfruta del vivir, un contemplador de la naturaleza o un depredador de ella. En todos los casos algo, por circunstancial que sea, que a la hora de la acción atañe a todo el ser del sujeto *directamente*. Pasear, estudiar, oír música, holgazanear, serán acciones, si cuando las proyecto o realizo las incluyo en mí, *en lo que quiero ser a través de ellas*. De no ocurrir así, si me resulta posible desgajarlas de mi proyecto vital, más o menos duradero e importante, serán meros *productos*, como los del *facere* que también ponen en ejercicio facultades de mi ser.

Tal *querer-ser* apunta inmediatamente a un tipo de realidad que jamás será ajena al sujeto, a una realidad que será justamente la del ser del sujeto *qua* sujeto<sup>5</sup>. En él se constituye el universo del *deber ser*. Y si lo que *debe ser* se realiza, el agente de la acción será *lo que debe ser*, es decir, subsumirá y transformará su realidad mostrenca en algo *a radice* distinto del mero existir: en algo que se realiza, en alguna medida, al margen de la realidad-naturaleza.

Así, el *deber ser* que aparece en el propósito, en la intención, en la decisión, duplica, por así decirlo, el campo de la realidad, superponiéndole un ser *de otra clase* que aquel que es objeto y objetivo de la actividad simplemente teórica. Conocemos lo que es un triángulo, el cuarzo, una galaxia, una función psíquica, inclusive lo que es el entender. Pero, el *deber ser* perdería su carga dinámica y lo que realmente significa quedaría vacío de sentido, si lo redujéramos a ser meramente objeto de una función cognoscitiva, o sea, si pudiera transmitirnos lo que es teóricamente. Si alguien nos dice, sé lo que debo ser, conozco cuál debe ser mi comportamiento ante tal o cual evento, no se instalará por ello en la órbita del *deber ser* si se limita meramente a representarse el contenido del tal «deber ser».

No es que el *deber ser* sea irrepresentable, ininteligible o no pueda ser sometido a una expresión proposicional. Kant mismo comienza la *Crítica de la Razón práctica* con su conocida definición de los principios prácticos (que son los que recogen el fundamento de lo que estamos llamando el *deber ser*): «Los principios prácticos son proposiciones...»<sup>6</sup>. Por consiguiente, supone que tales principios pueden ser expresados y comunicado su sentido. Pero lo radicalmente diferencial de tales proposiciones es que no dicen cómo *es*, sino cómo *alguien debe ser*.

<sup>5</sup> Cuando consideramos a un «sujeto» como un ente más de la naturaleza, apartamos nuestra atención de su actividad propia de «sujeto».

<sup>6</sup> «Praktische Grundsätze sind Sätze...» (el segundo subrayado es nuestro): KpV V 35. Citamos los escritos de Kant por la edición de la Academia de Berlín (Ak.-Ausg.), con la abreviatura convencional de la obra, seguida de la indicación del volumen en números romanos y la de la página en números arábigos.

Esto nos indica algo de gran interés y es que «lo práctico» no se reduce al actuar y menos al ejecutar, como hoy día expanden los medios de comunicación. La ejecución debe ser un ingrediente de la acción, algo con lo que ésta cuenta, pero no es la acción misma.

El *deber-ser* supone en activo mi capacidad de actuar, y *la supone comprometida*. Y tal compromiso, por importante o banal que sea, pone en juego y se extiende a todo mi ser. Aquí lo esencial, lo que está en el primer plano, no es lo inteligible de mi acción proyectada, sino el actuar mismo; incluso los problemas, angustias o esperanzas en los que se encarna mi vivir. El que «entienda» el contenido de aquéllo a lo que estoy entregado, no le dará mayor fuerza, no motivará mi acción, no ayudará a resolver mis perplejidades, si las tengo. Es más, presupondrá la dinámica del deber-ser, y el entenderla será, a lo sumo, una actividad subsidiaria de aquélla.

Hablamos de entender, de representarnos, no de *saber*. Porque una acción en ejecución o en proyecto es inconcebible que no sea *sabida*, que no comporte una deliberación y un tenerla en cuenta. Pero todo ello tiene poco que ver con la representación intelectual y objetiva de un supuesto «deber-ser»; que ni motiva el entender ni es motivado por él.

Quizá resulte interesante recordar brevemente en este momento el ataque que dirigió Schopenhauer a Kant, en el escrito que presentó al concurso de la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, «no premiado» por ella, según hizo imprimir en su título: *Escrito para el Concurso sobre la Fundamentación de la Moral, no premiado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias en Copenhague el 30 de enero de 1840*.<sup>7</sup> En él, con su habitual acritud, y a pesar de ser Kant, junto con Platón, gran excepción positiva en su apreciación de los filósofos, arremete contra él. Dice así, en el § 4 del citado escrito: «El *proton pseudos* de Kant radica en su concepto mismo de la Ética, que hallamos expresado del modo más diáfano en la p. 62<sup>8</sup>: “En una Filosofía práctica no se trata de indicar los fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que *debe suceder, aunque no suceda jamás*”. Esta es una decidida *petitio principii*. ¿Quién os dice que hay leyes a la que *debe someterse* nuestro actuar? ¿Quién os dice que *debe suceder lo que no sucede nunca*?... Yo digo, en oposición a Kant, que el ético como el filósofo en general tiene que contentarse con el esclarecimiento e interpretación de lo dado, por tanto, de lo que está siendo (Seiendes) y está sucediendo (Geschehendes)

<sup>7</sup> Es uno de los dos escritos que componen la obra *Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, Frankfurt am Main, 1841, 2.<sup>a</sup> ed. 1860. Ed. de Eduard Grisebach, vol. III, pp. 500-501.

<sup>8</sup> De la 3.<sup>a</sup> ed. de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Cf. Ak. Ausg. IV 427.

realmente... Para la voluntad humana, claro que hay también una ley, en tanto que el hombre pertenece a la naturaleza; y verdaderamente una estrictamente demostrable, inquebrantable, sin excepciones, firme como una roca, que comporta real necesidad, no como la *vel quasi* del imperativo categórico: *es la ley de la motivación*, una forma de ley causal, a saber, la causalidad transmitida por el conocimiento.»

Con ello demuestra que no entiende lo que Kant quería decir al expresar que la vida práctica está conducida por propósitos y decisiones, aunque por casualidad, por razones ajenas a la decisión o porque se ha cambiado de propósito no se realicen. Ese «deber ser» no puede ser confundido con la necesidad natural. Pero, Schopenhauer cree que el único tratamiento posible de la acción sería el estudiarla en su comportamiento, y que tal comportamiento por estar motivado, reconoce una causalidad, sobre la que se puede meditar dentro de los cuadros genéricos de una investigación y sólo así podremos saber filosófica y científicamente en qué consiste la moral del hombre. Cree Schopenhauer con eso, y muchos lectores de él, que ha descubierto algo muy importante. De hecho, sólo ha puesto de manifiesto que el comportamiento humano puede ser estudiado desde un punto de vista naturalista, sin caer en la cuenta de que éste es ciego para la acción.

## §2. GESTACION DE LA ETICA KANTIANA

Es probable que Kant se haya ocupado de problemas éticos desde el comienzo de su actividad filosófica. Pero sólo ofrece su primer tratamiento de los mismos fines de 1762, que es cuando sabemos que redacta el opúsculo conocido con el título de *Preisschrift (Escrito del Premio)*<sup>9</sup>. En su sección 4.<sup>a</sup> (él la llama «consideración»), le vemos debatirse con esta temática, en gran medida dentro aún del marco de la Filosofía wolffiana. Pero ya se refiere a fundamentos *formales* y a principios *materiales* de la Moral, que nos hacen pensar en temas centrales de su obra posterior<sup>10</sup>.

Volvemos a encontrar de nuevo una referencia a la Moral en la «Noticia sobre el Semestre de Invierno de 1756/66», redactada en el año 1765, en la cual, al referirse al curso de Etica que va a impartir, menciona la palabra «sentiment», tomada de

<sup>9</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Investigación sobre la Evidencia de los Principios de Teología natural y de la Moral)*, que presentó a un concurso de la Academia de Berlín y fue publicado en 1764.

<sup>10</sup> Ha sido en ese año, al redactar el *Beweisgrund*, cuando ha hecho uso por primera vez de los conceptos de «materia» y «forma» para referirse a funciones mentales: 2.<sup>a</sup> Consideración, 1. Ak.-Ausc. II 77. Por consiguiente, años antes de que pudieran inducirle a ello los *Nouveaux Essais*, de Leibniz, publicados por primera vez por Raspe en 1765, como afirma Vleeschauer (*La Déduction transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, vol. 1.<sup>o</sup>, 1934, p. 150).

Rousseau sin duda alguna. Sabemos que ya en 1762 leía su *Émile* y que ello fue el motivo de que se distrajera y no fuera puntual a la hora de su paseo, lo que registraron sus conciudadanos. No cabe duda de que desde aquella fecha está ocupado con la visión riquísima, sugerente, que le plantea la obra de Rousseau, por un lado, y por otro, que no ha encontrado aún algo decisivo en relación a la Moral.

Por otra parte, tenemos numerosas noticias desde 1764, a través de Hamann (que hace de «corresponsal» para los interesados en conocer aquello en lo que está trabajando Kant), de que prepara una obra sobre Ética. Hasta se avanzan títulos de la «obra». Lo cierto es que ni tenemos esa obra ni constancia de lo que haya escrito. Pero se puede estar seguro de que ha estado ocupado con la temática ética.

El pensamiento originalísimo de Kant sobre la ética aparece súbitamente. Da la impresión de que su clave esencial le ha sido revelada. Y desde luego mucho antes de que descubra la solución de problemas capitales de la *Crítica de la Razón pura*, que le costará un trabajo que se extiende en torno a los quince años. La doctrina central de la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* y de la *Crítica de la Razón práctica* está clara en él desde 1770, al menos; aunque a lo largo de los años le haya ido dando la forma definitiva en que lo mostrará después.

Aparece nítida en una breve frase, que no debe pasar desapercibida, en la carta que dirige a Lambert el 2 de septiembre de 1770, con motivo de enviarle la *Dissertatio* y de responder, pasados cuatro años y medio, a la última y reveladora carta que había recibido de aquél en febrero de 1766: «Me he propuesto... este invierno poner en orden y redactar mis investigaciones sobre la Filosofía Moral pura, en la que no se encuentran cualesquiera principios empíricos, y a la vez la Metafísica de las Costumbres»<sup>11</sup>. La Ética kantiana se puede reducir a esta fórmula: es el pronunciamiento de la Razón desde sí misma, sin la menor ingerencia de la experiencia. Se procurará esclarecer esta doctrina en lo que sigue.

### §3. GLOSA DEL DESENVOLVIMIENTO SISTEMÁTICO DE SUS IDEAS GUIAS

Pasemos ahora a hacernos cargo del contenido temático de la ética kantiana y, lo que es de gran importancia, de su trama interior. No mediante un resumen de textos clave, ni a base de una breve antología de los mismos. Como se anuncia, se llevará a efecto mediante una glosa.

- a) Toda acción humana es una acción orientada y, por tanto, orientable.

<sup>11</sup> Kant's *Briefwechsel*, Ak.-Ausg. X 97.

b) La base de tal orientación debe ser comprensible, razonable y tener un carácter regulativo, puesto que se destina a dirigir la acción. Kant entiende que tal regulación es *normativa*, aunque podemos pensar que no es lo mismo orientar que dar normas.

c) La norma orientadora presupone una deliberación, un modo de razonar, un raciocinio práctico. Así, pues, el conocimiento ejercido no es intelectual, sino racional-práctico, por estar destinado a guiar la acción.

d) La deliberación no sólo presupone un razonar, como el que al ofrecer reglas a la voluntad ésta sea capaz de poderlas cumplir. Supone, pues, la libertad de ésta. De no ser así, si la voluntad tuviera que seguir tales normas mecánica o necesariamente, más que de orientación de la voluntad, habría que hablar de determinación.

e) La razón en cuanto tal no puede contradecirse, luego la dinámica normativa que exprese será válida para toda razón. Sus normas no tendrán excepciones y poseerán estricta universalidad.

f) Pero, con ello, y entramos en lo más original del pensamiento kantiano, se excluye el que la razón pueda ser coartada, determinada, perturbada o maniobrada desde fuera de sí misma. En este caso su producto no sería puramente racional ni poseería la universalidad legal que se espera de ella. La razón en su actividad práctica tendrá que ser pura, es decir, tendrá que abstraer de todo lo que no sea ella misma. O, dicho en terminología kantiana, tendrá que dejar de lado todo contenido material, todo conocimiento de la experiencia (vivida).

g) Como no se puede negar que la experiencia puede ofrecer criterios de conducta razonable, y a la práctica surgida de tales criterios es a lo que se llama *prudencia*, Kant se ve obligado a situar a la prudencia al margen de la Ética, aunque la tenga en alta consideración e hiciera uso de ella habitualmente en su vida privada.

h) Una razón pura, que formula leyes prácticas universales, tiene que ser, según Kant, *imperativa*. En eso consiste su *inviolabilidad* de jure (no de facto; evidentemente, podemos violar la ley moral). Los principios morales implican la imposición de una «Nötigung», de una necesidad, o sea, de una clase de «obligación», a la que Kant llama *deber* (Pflicht).

i) Por último, Kant determina cuál debe ser el *móvil* (Triebfeder) de la actividad ética. No podrá hallarse en ninguna conveniencia personal, por ejemplo, en la búsqueda de la felicidad, que lo circunscribiría a intereses particulares. Ni siquiera en el amor, que puede apuntar a seres no personales. Sólo lo encontrará en el deber ser, en el puro *respeto por la ley moral* (Achtung fürs moralische Gesetz)<sup>12</sup>, en esa simple y radical veneración, único afecto al que Kant concede el puesto privilegiado de estar en la raíz de la actitud ética.

<sup>12</sup> KpV V 78.

He aquí la visión, algo libre y muy resumida, del imponente edificio de la ética kantiana, que tan magníficamente y con tanta nobleza ha sabido levantar en la *Crítica de la Razón práctica*: En efecto, aunque se indique muchas veces que para iniciarse en el pensamiento ético de Kant debe leerse en primer lugar la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* (el mismo Karl Vorländer aconseja a los «principiantes» comenzar por esta obra), pensamos que es más conveniente enfrentarse desde el inicio con la *Crítica*. La *Crítica de la Razón práctica* es una obra perfectamente articulada y de fácil comprensión. Su sobriedad y claridad meridiana nos sobrecoge.

Y, sin embargo, como veremos, hay algo en ella que no acaba de convencer, como ya se observa en las mismas reseñas que se publicaron al ir apareciendo las obras éticas de Kant<sup>13</sup>.

Por lo pronto, señalemos los presupuestos que nos parecen no debidamente justificados en sus escritos sobre Ética, aunque no todos sean de la misma importancia:

*Primero*, el tránsito de la orientación de la acción al carácter normativo de la razón.

*Segundo*, la distinción entre razón y voluntad, que no queda clara en la obra kantiana. Reparemos en que en ella se suponen, al menos, tres facultades no suficientemente desglosadas: la facultad de desear, la voluntad racional, la razón pura. Si tenemos en cuenta que el desear tanto puede partir de la «facultad inferior del deseo» (*unteres Begehrungsvermögen*), como de la «facultad superior del deseo» (*oberes Begehrungsvermögen*), fácilmente podríamos encontrar aquí dos facultades diferenciadas, o la misma en actitudes diversas. Pero, si diferenciamos entre la razón pura en sí (si se permite ese «en sí», que se ha vuelto tan problemático en esos años) y *mi* razón en su uso puro, tendríamos dos planos distintos más (Kant se caracteriza por distinguir diferentes instancias de la mente, lo que luego le crea el problema de explicar su conexión).

*Tercero*, el que la razón en su uso práctico tenga que ser pura, uno de los puntos en que más insiste en la *Crítica de la Razón práctica*, ¿no la desencarna y sitúa fuera de la vida humana? Y, a propósito de ello, ¿qué clase de criterios son los meramente formales? ¿Cómo puedo hacer de ellos máximas de mi conducta? Una breve, incisiva y magistral formulación de este carácter de la Ética kantiana

<sup>13</sup> A diferencia de lo que acontece con la KrV, la recepción de la Ética kantiana tiene una respuesta inmediata. En 1785 aparece ya una reseña de la *Grundlegung*. En la ed. de la Ak. se supone que ha sido escrita por Feder. Esto podría ser discutido. Cuando en 1788 publica la KpV, en ese mismo año aparece la mejor reseña que se ha hecho de ella: la de August Wilhelm Rehberg. Es ejemplar el resumen que hace de la obra.



la hallamos en una nota de Kant, la reflexión 7.263, cuya redacción se indica en la edición de la Academia que tuvo lugar entre 1780 y 1789: «Todo deber es para actuar, no para gozar» (*alle Pflicht ist zum Tun nicht zum Geniessen*)<sup>14</sup>.

Cuarto, la exclusión de todo afecto, con excepción del respeto, elimina de la vida ética una dimensión esencial de la vida humana.

Estas y otras dificultades para la aceptación de la Etica kantiana encuéntrase ya, como decíamos, en las reseñas que aparecen al publicarse la *Fundamentación* (1785). La más usual y, con seguridad, no la más importante, aunque sea muy llamativa, es la que se enfrenta al «rigorismo» kantiano.

#### §4. LA APORETICA MAS VISIBLE DE LA ETICA KANTIANA

Las críticas a Kant parten, como decíamos, de señalar el «rigorismo» de su Moral. Suele ser el *leit motiv*, al que siguen objeciones más fundamentales. El ejemplo que ha llegado a ser más conocido es el de Friedrich Schiller. En relación a la Estética de Kant, ha sido un gran admirador, seguidor y creativo continuador de su obra, en quien Kant reparó con atención y deferencia. Ya en *Anmut und Würde*, escrito publicado en 1793 y al que Kant responde en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en el mismo año, con respeto de su crítica, muestra delicadamente su disconformidad con el «rigorismo». Lo más conocido, con todo, en relación a este tema son los versos aparecidos en *Xenien*, «regalos»<sup>15</sup>. En tales ofrendas, que Goethe y Schiller fueron componiendo durante el año 1796 y que al fin se publicaron en *Almanaque de las Musas* para el año 1796, aparecían estos dos dísticos de Schiller, bajo los títulos que se mencionan:

##### «Escrúpulo de conciencia

»Gustosamente sirvo a los amigos, pero desgraciadamente lo hago por inclinación/y me remuerde con frecuencia la conciencia porque no soy virtuoso.

<sup>14</sup> *Handschriftlicher Nachlass*, XIX, Reflex. 7.263.

<sup>15</sup> Título sugerido por Goethe para una colección de sátiras compuestas entre ambos, del griego «tò xénion», que significa el regalo hospitalario de acogida al extranjero. *Xenien*, en plural, es la germanización del término griego.

### «Decisión

»¡No hay otra solución! Tienes que procurar despreciarlos/y sólo entonces hacer con repugnancia lo que te ordena el deber.»

La dificultad con todo más seria y evidente que presenta la Moral kantiana no es la del rigorismo, sino la que surge de su formalismo, que parece no dejar lugar para criterios de su aplicación en la práctica. Acerquémonos más al análisis de las raíces de las dificultades que presenta la obra de Kant.

### §5. EL PROBLEMA

Que la ética de Kant, como toda concepción filosófica, plantee problemas, no nos debe extrañar, aunque algunos provengan de nuestra incomprensión o tal vez de eventuales deficiencias de la exposición kantiana.

En casos como el presente, la solución ideal sería acertar a centrar nuestras dudas y reducirlas a la cuestión radical que nos preocupa. Para ello puede ser de gran interés el reunir los que nos parecen ser los elementos simplés de la doctrina ética de Kant. Parece que éstos son los siguientes:

- a) el concepto de ley;
- b) su carácter imperativo (esa *Nötigung*, que se transforma en deber, o que caracteriza y dinamiza al deber);
- c) la presuposición de la libertad;
- d) la exclusión de lo vivido —lo material— como móvil y, por tanto;
- e) la pureza;
- f) el *factum* de la moralidad.

Parece que no se nos olvida nada fundamental. Y, sin embargo, todos los conceptos acabados de citar aluden, se basan, surgen de una instancia en la que no se repara. Al preguntarnos por esa dimensión escamoteada y oculta a nuestra perplejidad, nos atravesamos a llamarle: *el problema*. Proponemos que no es otro que el recogido en esta simple pregunta: ¿qué entiende Kant por razón?

### §6. LA DOCTRINA EXPLICITA DE KANT ACERCA DE LA RAZON

A primera vista, podría parecer pregunta innecesaria la que nos hacemos, ya que Kant ha tratado detenidamente en la *Crítica de la Razón pura* qué sea la razón, y tanto en su uso teórico como en el práctico. Pero veremos que tiene interés recapacitar sobre lo que expone a su respecto. De nuevo llevaremos a cabo una exposición englobante, impuesta por los límites de tiempo de que disponemos.

a) La razón es para Kant la facultad suprema humana. Lo peculiar de su doctrina sobre ella no se descubre al principio, pues en sus líneas generales se inscribe en la gran tradición occidental y es bastante próxima a la aristotélica, muy presente hasta hacía poco tiempo en la universidad de Königsberg. Sin embargo, presenta una innovación en lo que respecta a la conexión de la razón con el intelecto.

El intelecto en Kant, como es bien sabido, tiene una función discursiva<sup>16</sup>. También la razón es discursiva, pero se diferencia de él desde un principio por sus funciones: No teniendo acceso a la experiencia, no pudiendo, por tanto, «entender» (en sentido estricto), maneja el acervo de conocimientos que el intelecto almacena y los somete a una operación, la del razonar, mediante la cual los imbrica de tal manera que quedan reunidos en una trama dinámica fundamental. Tal dinámica vinculante la consigue descubriendo la relación de condicionante a condicionado que hay entre unos y otros conocimientos. Los que condicionan, configurados como premisas, juegan el papel de *principios*, «en vistas a su uso posible», como dice Kant<sup>17</sup>, aunque no sean «principios» en sí mismos.

El carácter no absoluto de las premisas-principios permite a la razón proseguir «hacia arriba»<sup>18</sup> en su búsqueda de la fundamentación de éstos. Por otra parte, la conclusión puede ser utilizada a su vez como principio de otro razonamiento, ahora «descendente». De este modo la razón reúne el acervo cognoscitivo intelectual en una férrea arquitectónica y le presta una unidad dinámica (la de la ciencia).

Este funcionamiento lógico de la razón presupone una estructura transcendental, que es la que posibilita el establecer relaciones de condicionamiento. Esto puede dar lugar a que la razón, saltando sobre el mundo empírico, único horizonte legal de su actuación, presuponga lo incondicionado absoluto (*das absolute Unbedingte*). Aquí es donde tienen su origen las «ideas» o conceptos de la razón.

Estos pretendidos conocimientos de la razón carecen de canon, dice en la «Methodenlehre». En efecto, si entendemos que «un canon es el conjunto (*Inbegriff*) de principios *a priori* del correcto uso de una determinada facultad de conocimiento»<sup>19</sup>, al extralimitarse la razón de sus funciones, cae fuera de toda

<sup>16</sup> «Es giebt aber ausser der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniss eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntniss durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv». KrV, Ak.-Ausg. IV 58 (A 68, B 93/94).

<sup>17</sup> KrV, IV 192 (A 300, B 357).

<sup>18</sup> KrV, IV 209 (A 331, B 388).

<sup>19</sup> KrV, III 517 (A 796, B 824).

normativa. Su deambular se hace inseguro, improbable y, sobre todo, los «objetos» que nos ofrece, a saber, «la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios»; tienen un «interés especulativo muy insignificante»<sup>20</sup>. Efectivamente, desde el punto de vista teórico, ¿amplía mucho el conocimiento —científico— del universo el saber que Dios existe, que el alma humana es inmortal, etc.? Es un problema vital para cada uno de nosotros, pero eso sólo en la órbita de lo práctico: «En una palabra —dice Kant—, estas tres proposiciones seguirán siempre siendo transcendentés para la razón especulativa», y «en sí mismas consideradas son esfuerzos de la razón totalmente ociosos y además extrémadamente difíciles»<sup>21</sup>. Es evidente que su interés es únicamente práctico. Esto nos sitúa en la vía de la dimensión práctica de la razón.

(b) «Práctico es todo aquello que es posible por libertad»<sup>22</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista práctico, que nos atañe vitalmente de un modo especial, porque pone las acciones que acometemos en nuestras manos, la problematicidad de la libertad y de las otras ideas sigue siendo de igual índole: no pasan de ser «realidades» hipotéticas. Lo que ocurre es que «el interés práctico» que poseen, nos ofrece una cierta legitimidad para su manejo, ya que ese interés «se despreocupa»<sup>23</sup> de lo especulativo. Ya anuncia Kant en esta página, que la razón en su uso práctico «tiene derecho a aceptar algo que de ningún modo podría presuponer en el terreno de la mera especulación...; como se indicará»<sup>24</sup>. Al hacerlo, obliga al adversario a probar el punto de vista opuesto, encontrándose quien hace uso práctico de tales ideas en el mejor derecho: *melior est conditio possidentis*<sup>25</sup>.

Es lógico que nos preguntemos: ¿Cómo puede transitarse de ese uso de legitimidad precaria a un uso perfectamente fundado? No, desde luego, mediante la Filosofía teórica. Esta sólo podrá ofrecer, «por ejemplo, en la doctrina de la prudencia, la unificación de todos los fines (*Zwecke*) que nos son propuestos por nuestras inclinaciones (*von unseren Neigungen*) en algunos: la *felicidad*; y constituye toda la tarea de la razón la coordinación de los medios para alcanzarla». «Pero, claro, así sólo conseguimos leyes pragmáticas...; y no leyes puras, determinadas plenamente *a priori*»<sup>26</sup>.

Con todo, la doctrina de la prudencia, que siempre es pragmática, nos pone de manifiesto en orden al funcionamiento de la razón en su vertiente práctica

<sup>20</sup> KrV III 518 (A 798, B 826).

<sup>21</sup> KrV III 519 (A 799/B 827).

<sup>22</sup> KrV III 520 (A 800/B 828).

<sup>23</sup> «Gar nicht sich bekümmert», KrV III 506 (A 776/B 804).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> KrV III 506 (A 777/B 805).

<sup>26</sup> KrV III 520 (A 800/B 828).

(aunque aquí no tenga un uso puro), cómo ésta tiene que hallar una estrategia, mediante la cual consiga subordinar los medios a los fines. Esto es, también aquí hallamos un «condicionamiento» y, por tanto, la ordenación de lo «condicionado» bajo su «condición», como a su modo llevaba a cabo la razón en su uso teórico: Los usos son diferentes, la facultad es la misma. La prudencia tendrá también, pues, sus «principios» (aquí, preceptos), a los que Kant llama en la *Crítica del Juicio prácticos-técnicos* (*technisch-praktisch*), que compartirá con el arte y otras tareas humanas, y que reposan en conceptos de la naturaleza (de experiencia); así como la Moral se apoyará en los *prácticos-morales* (*moralisch-praktisch*)<sup>27</sup>.

Con ello se ve que toda la Filosofía pura, «mediante el equipamiento de la razón», se dirige a los tres problemas clave: *Qué haya que hacer*, si la voluntad es libre y si existe Dios y un mundo futuro» (*Was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist*)<sup>28</sup>.

c) Volvemos a preguntarnos, ¿qué puede legitimar el uso práctico de las ideas y, en primer lugar, el de la libertad? La respuesta dentro del marco del pensamiento kantiano sólo puede ser: el descubrimiento de lo apriórico en la dinámica práctica de la razón, por tanto, de la instancia «pura» de la acción. No podrá consistir en el *conocimiento de la libertad*, sino en la constatación de ella que tenga lugar en nosotros. O sea, según Kant, tendrá que ofrecérsenos como un *Faktum*. Tal «Faktum moral» es el que formula de diversas maneras, análogas entre sí, como *imperativo categórico*<sup>29</sup>.

Por mantener en la *Crítica de la Razón práctica* una analogía con la primera *Crítica*, reflexiona en su *Analítica* «Acerca de la Deducción de los Principios de la Razón pura práctica», llegando a la conclusión de que tal búsqueda tiene lugar en vano («vergeblich»)<sup>30</sup>. En el segundo capítulo de la *Analítica* trata del objeto de la razón práctica, o sea, de lo que nos podemos representar como «posible efecto de la libertad». Su respuesta es muy simple y nitida: *das Gute, el Bien*. Y a la «totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica» le llama *Bien supremo* («höchstes Gute»)<sup>31</sup>.

Una observación final antes de pasar a la próxima rúbrica: Kant no presenta al Bien como un valor, como lo axiológicamente positivo, sino como el objeto racional. Y no lo aclara más.

<sup>27</sup> KU V, XIII.

<sup>28</sup> KrV III 529 (A 801/B 828-829).

<sup>29</sup> KpV V 54-56.

<sup>30</sup> KpV V 82.

<sup>31</sup> KpV V 194.

## §7. LA DOCTRINA KANTIANA MAS RECONDITA ACERCA DE LA RAZON

Con ello, la doctrina kantiana más explícita acaba de ser mostrada. ¿Y la más recóndita? Conocemos ahora sus teorías acerca de la razón *in genere*, y lo suficiente de su uso teórico e, inclusive, datos muy importantes de su uso práctico. Y con todo hay algo que se nos escapa y nos impide comprender esta suprema facultad de un modo totalmente satisfactorio.

Quizá podamos expresar lo que aún resta en nosotros de perplejidad en estas preguntas: Si la razón es nuestra suprema facultad, ¿la poseemos como quien tiene un ojo, una musculatura atlética o cualquier capacidad que no es ingrediente esencial de su ser? ¿O, por el contrario, es su constitutivo esencial, lo que somos propiamente?

La respuesta de Kant, como es bien sabido, radical y desilusionante. En la *Crítica de la Razón pura*, en la 6.<sup>a</sup> sección de las *Antinomias*, Kant declara que: «La mismidad propia (*das eigentliche Selbst*) como existe en sí misma, o el sujeto transcendental, es sólo un fenómeno»<sup>32</sup>. La razón no puede ser nuestro *Selbst*, no puede ser nuestra intimidad, pues no podría constituir nuestra intimidad, lo que nos es inalcanzable, lo inconsciente para nosotros.

La *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* nos hacía concebir esperanzas: «El hombre y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo»<sup>33</sup>. Y un poco más adelante: «La naturaleza racional *existe* como fin en sí misma. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia...»<sup>34</sup>.

Pero, atención, esto no nos permite seguir pensando que la razón de la que se trata en la *Ética* sea la nuestra personal, porque hay una diferencia entre la razón y «todos los seres racionales» (*alle vernünftigen Wesen*), «toda criatura racional» (*jedes vernünftige Geschöpf*) y el hombre<sup>35</sup>.

Lo que nos lleva a concluir algo obvio, nada chocante en sí, a saber, que *todos somos seres racionales* y, sobre todo, que *en cuanto seres racionales nadie es la razón*. Lo sorprendente sería lo contrario o que se defendiera otra tesis. Para Kant, y sirva de testimonio de ello toda su obra, es la razón la sede de los principios prácticos, la fuente de su legalidad, la que les imprime su carácter imperativo u

<sup>32</sup> KrV III 339 (A 492/B 520).

<sup>33</sup> *Grundlegung...*, IV 428.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 429.

<sup>35</sup> En la *KpV* hallamos los siguientes lugares en que Kant se refiere a este tema: Prefacio, Ak.-Ausc. V 25; Introducción, *ibidem*, 30; Analítica, § 1, 36; *ibidem*, § 3, 45-46; *ibidem*, § 7, 57; *ibidem*, cap. 3, 147; *ibidem*, 150; *ibidem*, 155, y Dialéctica, V, 237.

ofrece el fundamento de que *sean considerados por nosotros bajo la forma del imperativo categórico*. No es mi razón ni la de cualquier otro ser racional, la que *en su particularidad existencial*, es el soporte del edificio ético. Tal soporte, evidentemente, pertenece al *mundo de lo suprasensible* y en cuanto tal no sólo es incognoscible, como *no puede entrar en la praxis finita de la persona humana en cuanto es en sí*, sin ser reducida a dicha finitud para que el hombre pueda hacer uso de ella, recibéndola como *forma pura y legisladoramente normativa* de su acción particular, en la *determinación (Bestimmtheit)* de ésta.

Fichte decía en su famosa reseña a Creuzer: «Hay que distinguir entre el *determinar*, en cuanto acción libre del Yo inteligible, y el *estar determinado* como estadio fenomenal del Yo empírico»<sup>36</sup>. Resulta interesante ver el modo cómo en esta primera aparición de la distinción en Fichte entre el Yo inteligible y el Yo empírico, con la que intentaba comprender a Kant, distingue entre el Yo al que no tenemos acceso cognoscitivo y el empírico.

Mi razón vehicula, media, entre *la razón* y ni voluntad. ¿Puede ésta querer o no querer lo que manda la razón? Depende de si la diferenciamos o *no realiter* de una «facultad inferior de desear» (*unteres Begehrungsvermögen*). En este caso, que es al que se inclina Kant<sup>37</sup>, la voluntad es la que se hace portadora del mandato o no lo cumple. Pero en este caso (contra Reinhold), no lo hace por ser libre, sino por dejarse determinar por una inclinación (*Neigung*) «patológica».

Querer, en el sentido más fuerte que puede alcanzar en el hombre, es querer lo racional puro, o sea, el bien. Las analogías con S. Agustín y con la tradición occidental en general saltan a la vista.

Así, pues, y como conclusión de esta rúbrica, ningún mortal es la razón pura, ni la intimidad (el *Selbst*) puede encontrar su recóndito retiro en ella. Una última cita a este respecto nos sacará de dudas (probablemente para hundirnos en otras): «La ley moral es santa (invulnerable). El hombre es suficientemente no santo, pero *la humanidad* en su persona tiene que serle santa a él»<sup>38</sup>. Por tanto, sólo *la humanidad* del hombre, su carácter esencial, *tomado como proyecto práctico* (no en su ser en sí), adquiere la forma de lo santo, por tanto, de la ley, por tanto, de la *de la razón* que él no es: la forma de lo *invulnerable*.

Ahora que hemos conseguido acercarnos algo al arcano de la razón, surge impetuosamente un problema (será el último que planteemos aquí), que ha

<sup>36</sup> Es la primera reseña que publicó Fichte. Apareció en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, el 30 de octubre de 1793. El pasaje se encuentra en las G.W. vol. VIII, P. 413. En la G.A. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften en I 2, p. 9.

<sup>37</sup> KpV V 44.

<sup>38</sup> KpV V 155.

acompañado siempre a esta meditación sobre la Etica kantiana. Expresémoslo simplemente: ¿Por qué la «fórmula» de lo ético, *la orientación de la razón*, sus principios *en sí mismos inviolables* (pero no así en nosotros) son llamados por Kant LEYES?

### §8. ¿POR QUÉ «LEY MORAL»?

Basta hacerse reflexivamente la pregunta, para que se dibuje con nitidez la razón de nuestra, llamémosle, «incomodidad» ante la Etica kantiana, sin que se nos merme por ello el respeto que nos merece: Es que *la acción moral debe subsumir la orientación de la razón, hacerla propia; pero las leyes no se subsumen, se cumplen*. Al menos que tomásemos aquí la palabra *ley* como el logos del amado, que por serlo lo acojo en mi forma de ser como «mi» ley, la gran aportación de la concepción cristiana del *ágape*. Pero este no es aquí, evidentemente, el caso. Kant está al margen de toda *Etica del Amor*.

Esto nos sugiere una cuestión que puede ser fértil: ¿Qué modelo usa Kant para pensar la razón? *El pensar tiene también su esquematismo*, al menos tomado en sentido lato.

El sentido originario de la palabra ley es el de «nómos», o sea, lo normativo necesario para la convivencia en la polis<sup>39</sup>. Secundariamente, se atribuye al cosmos, al que en la etapa mítica del pensamiento se ve como una sociedad de seres dotados de voluntad (el ejemplo mejor lo hallamos en Sumeria, en el *Enuma Elis*, en el llamado «poema de la creación»). Adoptado por la ciencia, aún hay que recapacitar, muchas veces, en que las leyes naturales no obligan, sino que expresan el modo regular de un proceso. *Y «regular» aquí no significa «regulado»*: Las piedras no caen por obediencia.

Aunque Kant haya hablado de los dos «universos» con profunda *Bewunderung und Ehrfurcht* (*Beschluss* de la KpV V:288) no podemos admitir que tomase el modelo de la ley natural para comprender el universo moral. Mejor se podría admitir lo contrario. Pero, más verosímil aún es que su concepto de «ley» recogiera el de «nómos», es decir, el modelo jurídico. *Lo jurídico reina sobre toda la obra kantiana y su doctrina del Derecho es la clave de bóveda del gran edificio de la Filosofía de Kant*.

La razón es pensada por Kant *desde el modelo jurídico*. En este momento surge en nuestra memoria el famoso texto de la *Crítica de la Razón práctica*: «Es

<sup>39</sup> Ya lo indicaba Schopenhauer en *Sobre la Fundamentación de la moral*, reduciendo el «nómos» a la «ley civil», *loc. cit.*



verdad que somos miembros legisladores de un reino de las costumbres, posible por la libertad, representado por la razón práctica para su veneración, pero somos sus súbditos, no su cabeza principal»<sup>40</sup>.

## §9. CONCLUSION

La razón, en sí misma, no identificable con ningún particular, con ningún ser finito, pensada como el reino de los fines, al fin y al cabo *como un reino*, tiene los rasgos de una estructura supraindividual, dueña de la ley: *tiene la forma del Estado ideal*.

En los escritos de Kant, que el profesor Funke ha llamado *exotéricos*, hallamos sorprendidos (sobre todo en los que se refieren a temas de la Historia y de la reflexión filosófica sobre la misma), *tesis de las más centrales del pensamiento de Hegel*. ¿Hasta qué punto ha sido el inspirador de la concepción que tiene éste del Estado? No puede interesar aquí el reflexionar más sobre cómo puede pensar Kant que el comportamiento ético pueda soportar el modelo *estrictamente legal*, sin la menor concesión a una fundamentación espiritualmente amorosa.

---

<sup>40</sup> «Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben». KpV V 147.