

Francesco DE NIGRIS

Universidad Pontificia Comillas · Universidad Francisco de Vitoria
fdenigris@comillas.edu · f.denigris.prof@ufv.es

N.º ORCID: 0000-0002-2849-3113

Article rebut: 09/11/2021

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399246

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

Si el imperativo categórico es susceptible de una interpretación formalista, su regla, en la medida en que busca la conversión de la forma de la máxima en el asentimiento incondicionado a la ley, pasando por el «poder querer» que define nuestra conciencia moral, descubre que el carácter regulador del postulado de la libertad, en cuanto origen nouménico de la razón práctica, estriba en la posibilidad de creer o no creer en nuestra humanidad. La práctica de la razón, entonces, consistiría en la búsqueda fáctica de un camino de confianza en la humanidad que se expresa en la creación de leyes morales, cuya materia y fin último se funda en la inagotable comprensión interindividual.

Palabras clave: creencia, facticidad, libertad, ley, Kant.

Belief, facticity and freedom in the Kantian ethical formalism

Abstract

If the categorical imperative can introduce to a formalist interpretation, its rule, as far as pursues the conversion of the form of the maxim in the unconditional assent of the law, throughout the “may want” that defines our moral conscience, discovers that the regulative nature of the postulate of freedom as noumenic origin of practical reason, consists in believing or not believing in our humanity. The practice of reason,

* Este estudio se ha gestado en el ámbito del proyecto de investigación *La deducción trascendental kantiana de las categorías: nuevas perspectivas*, PR65/19-22446, financiado por la Comunidad de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid.

then, consist in the factic search of a way of trust in humanity that is expressed in the creation of moral laws whose matter or final end is funded on the inextinguishable inter-individual understanding.

Key words: beliefs, facticity, freedom, law, Kant.

1. Introducción

Tanto en la *Kritik der reinen Vernunft* como en sus cursos de lógica, Kant ha buscado establecer criterios formales de perfección lógica del conocimiento, intentando aclarar, desde el punto de vista de la modalidad, cómo el entendimiento en su facultad de juzgar (*Urteilskraft*) transita de la persuasión a la convicción según la conciencia que tiene el sujeto de que sus proposiciones, además de no ser formalmente contradictorias, se remontan a un fundamento (*Grund*).¹ Si la mera persuasión está falta de tal conciencia y, por tanto, en rigor, no es comunicable, la convicción (*Überzeugung*), al contrario, tiene por verdadero (*Fürwahrhalten*), es decir, por fundado, un juicio pasando por tres grados:² la opinión, en que el sujeto tiene conciencia de carecer tanto de un fundamento subjetivo como objetivo, de ahí que sus juicios son problemáticos; la creencia, en que el sujeto no posee un fundamento objetivo pero construye su convicción a partir de sí mismo, lo que le permite enunciar proposiciones asertóricas; y el saber, que entraña tanto un fundamento subjetivo como objetivo de conciencia, de suerte que la convicción llega a ser plena certeza (*Gewissheit*), formulada mediante proposiciones apodícticas. Ahora bien, si la opinión no alcanza todavía suficiente convicción, la creencia impulsa al entendimiento, en su facultad de juzgar, a buscar el fundamento objetivo que corresponde al interés que la razón le ha encomendado –práctico, teórico–, aspirando a su tipo de certeza racional (en el caso, por ejemplo, de un objeto científico puede ser intuitivamente inmediata en la demostración, mientras que en la filosofía, mediata, discursiva, a través de una prueba acromática que remite a un principio directo³). Por eso, afirma Kant, la creencia, respecto de la opinión, tiene la índole fundamental de mover a la acción, pues sea esta orientada hacia un saber práctico o teórico, ya surge *creencialmente* predispuesta a buscar una certeza.⁴ En esta función ineludible

¹ Cf. por ejemplo *Logik* IX, p. 64 y ss., o *KrV* A820/B848 y ss. Para la edición y abreviaturas de los títulos de las ediciones canónicas de las obras de Kant –o de Scheler–, véase la bibliografía. Cuando se utilicen traducciones al español, se indicará a continuación de la referencia textual.

² Cf. *KrV* A822/B850.

³ Cf. *KrV* A713/B741 y ss.

⁴ La misma opinión a pesar de poder aparecer antes del creer, en realidad se funda en él, de lo contrario se hallaría el hombre en un estado gnoseológico de permanente confusión del que no podría surgir ninguna acción (la opinión, indica Kant en la *KUV*, pp. 467 y 468 se da siempre respecto de lo cognoscible; de hecho, los ejemplos aducidos en este contexto se pueden resumir en lo que en *Logik*, según veremos a continuación, se llama fe doctrinal).

del creer como fundamento de la acción en razón de su convicción subjetiva, anticipadora del saber al que tiende, se pone entonces de relieve, como suele afirmar Kant, que todo interés, en el fondo, es práctico. En segundo lugar, así como intentaremos mostrar en este estudio, la crítica de la razón en su uso práctico, inevitablemente, al buscar el fundamento objetivo del creer en cuanto tal, como raíz de toda voluntad, de todo compromiso o deber en la acción, habrá de descubrir también el fundamento de cualquier otro interés que la misma razón haya podido encomendar al entendimiento, al igual que el establecimiento de sus principios y fines.

Ateniéndonos al uso estrictamente práctico de la razón, entonces, la creencia, como impulso a la acción, establece siempre fines que han de remontarse al fundamento objetivo que su convicción subjetiva postula. Mas, indica Kant, cuando el creer busca traducirse en un saber para realizar un objetivo determinado, los fines se hacen, respecto de él, pragmáticamente condicionados, es decir, medios contingentes porque son arbitraria y comparativamente elegidos para su consecución. La fe que ponemos en ellos solo depende de cuánto realmente estamos dispuestos a apostar de nuestro esfuerzo, en términos de beneficio, por conseguirlo. En tal caso, indica Kant, el creer es fe pragmática, pues la voluntad se rige por un saber que consiste en prudencia práctica, expresable por imperativos meramente hipotéticos. Kant llega también a hablar de un tipo de creer que llama «fe doctrinal», siendo dirigida a un objetivo estrictamente especulativo, pero solo pensable como hipótesis científica, en definitiva, irrealizable como saber.⁵

Mas si pretendemos descubrir cuál es la raíz creencial de toda acción, que permite adentrarnos en el compromiso que, en el fondo, rige cualquier actividad práctica, y que Kant, en principio, llama «fe racional», tendremos que explorar un peculiar tipo de creer que se funda subjetivamente en una idea, la libertad, y cuyo objeto, lejos de poder ser pragmáticamente planteado –siendo *a priori* de cualquier figuración y expectativa posible– también es una idea, el bien supremo, solo realizable fácticamente mediante una regla de creación de leyes prácticas.⁶ Así estaría expresada, en nuestra opinión, a partir de la verbalidad del creer, toda la dificultad del proyecto kantiano de fundación de una metafísica, cuya lógica pasaría inevitablemente por comprender cómo, bajo la condición de creernos libres, podemos justificar una regla, el imperativo categórico, capaz de alumbrar fines absolutamente necesarios por expresar un bien incondicionado. Intentaremos en lo que sigue profundizar en este enfoque.

⁵ Cf. *KrV*, A824/B852 y ss.

⁶ Cf. *Logik* IX, p. 68.

2. El imperativo categórico y la condición subjetiva, *creencial*, de acceso al objeto moral

La acción humana (*Handlung*) implica una determinación voluntaria de nuestro comportamiento mediante una intención (*Absicht*) que se distingue de las inclinaciones (*Neigungen*) en la medida en que expresa un deber, es decir, una máxima susceptible de evaluación moral, hasta la posibilidad de convertirse en ley vinculante. Kant distingue entre la materia y la forma tanto de la máxima de la acción como de la ley.⁷ En ambos casos ha de entenderse, respectivamente, la forma o causa subjetiva mediante la cual se elige obrar, y el fin o fundamento objetivo de la intención. Según esta distinción, el alcance moral de una acción, es decir, la posibilidad de que una máxima se convierta en ley, estriba en que entre las múltiples formas o causas que deciden acerca de su materia, gobierne únicamente la buena voluntad en el cumplimiento del deber que esa misma materia entraña; en otras palabras: que la máxima de la acción, en cuanto norma prescriptiva de un cierto fin u objetivo, haya surgido de una íntima disposición moral a poder asentir a su cumplimiento (*Gesinnung*),⁸ al que le acompañaría, de esta suerte, un sentimiento fundamental de respeto (*Achtung*), al que Kant otorga carácter racional, dotando la conciencia (*Gewissen*) de *sentido* moral (*sensus moralis*).

El mayor problema de este planteamiento aquí esquemáticamente resumido, y generalmente conocido bajo el epígrafe de «formalismo», estriba en que se pretende prescindir de toda materia para determinar la voluntad, guiándose el sujeto únicamente por la forma de la ley, por el asentimiento a cumplir con su precepto; sin embargo, para que dicho asentimiento sea moral y no un mero cumplimiento legal que vaciaría el carácter imperativo del deber, tendría a su vez que justificarse en vista de una materia definible como buena, en definitiva, según un fundamento objetivo capaz de guiar la convicción subjetiva del creer hacia la certeza del saber moral. Se presenta, en definitiva, la siguiente, conocida aporía: ¿cómo la sola buena voluntad de cumplir con el deber puede generar una norma que define el deber de esa misma voluntad? El instrumento que Kant propone para evitar la circularidad en el movimiento de la razón práctica, y para que la inmediata determinación de la voluntad en la ley sea una efectiva determinación de nuestro creer como asentir al cumplimiento de una norma objetivamente fundada, es el imperativo categórico.

⁷ Cf. *GMS* IV, pp. 436, 437; *KpV* V, pp. 27, 28.

⁸ El término *Gesinnung*, así como divisa Scheler en su *FE* (Cf. *GW*, II, pp. 128-130), implica una disposición moral respecto de la intención del acto, que define a esta en términos de convicción hacia el cumplimiento de la norma. En el contexto de este estudio, en que se explora la posibilidad y realización de la libertad en la convicción subjetiva del creer que apela al saber, se traducirá preferentemente *Gesinnung* como «asentimiento», reservamos el término «intención» para *Absicht*—a diferencia de lo que, por ejemplo, establecen F. Martínez Marzoa o J. Rovira Armengol en sus traducciones, respectivamente, de *RGV* y *KpV*—.

Con él, Kant, como sugiere su expresión, pretende rescatar el carácter imperativo del deber enjuiciando la intención de la máxima mediante una regla que consta de dos momentos inseparables: por una parte, desde un punto de vista subjetivo, inquiere, mediante un examen de conciencia, cómo ha surgido la convicción que rige nuestra voluntad, preguntando si podemos querer (*können wollen*) que la máxima de la acción sea una ley,⁹ y, por otra, establece el fundamento objetivo para que pueda serlo: que su materia sea un principio universalmente capaz de constreñir otras máximas cuyas materias caen bajo su prescripción, revelando que la forma de las intenciones de estas es meramente subjetiva, no racional. Encontramos en el mismo imperativo, por tanto, las dos dimensiones de la razón que corresponden —según se ha comentado con precisión—,¹⁰ respectivamente, a la conciencia moral, que se define por la escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) con la que se es capaz de desentrañar las creencias que componen la forma de nuestra intención, y, por otra, el cometido estrictamente práctico de la razón de juzgar una máxima según una proposición (*Satz*) que conste de un fundamento moral objetivo (*Grund*).¹¹ Mas según lo que hemos puesto de manifiesto, esta correlación de la conciencia como apercepción subjetiva, creencial, del objeto moral, no es otra que la del creer como movimiento espontáneo de la razón práctica, de ahí que para poder definir la escrupulosidad moral de la conciencia, así como la objetividad de su fundamento, es menester hallar el interés último que, en el ámbito de la facultad del deseo, y como fundamento puro de ella en la determinación inmediata de la voluntad, puede definir materialmente el bien moral y, de ahí, la convicción que incondicionadamente lo alumbraba.¹²

Un principio de una intención no es objetivo, según Kant, cuando su forma procede de una creencia perturbada por la condición sensible del hombre, de una mera persua-

⁹ En *GMS*, Kant hace referencia a tres formulaciones. Sin poder acometer aquí un análisis de ellas elegimos como suficientemente representativa para los fines de nuestro estudio la siguiente: «*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*» (*GSM IV*, 421). Se ha llegado a hablar de cuatro o incluso cinco formulaciones diferentes. Véanse, respectivamente, los conocidos estudios de E. TUGENDHAT, *Volrlesungen über Ethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag 1993 y H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

¹⁰ Cf. C. LA ROCCA, *Kant on Self-knowledge and Conscience*, en: *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Hrsg. von Dieter Hüning, Stefan Klingner und Carsten Olk. Berlín-Boston: Gruyter Verlag, 2013, p. 337.

¹¹ La Rocca remarca el protagonismo de la *Bewusstsein* en el mismo *Gewissen*, ya que la conciencia en Kant, especialmente en *KrV*, funciona como una facultad cognitivamente superior con dificultades de discernimiento objetivas —en el proceso de universalización— y subjetivas —de posible engaño respecto de nuestro asentimiento a la norma— que busca detectar la culpa o inocencia individual. Finalmente, a lo largo de obras ulteriores (*Die Metaphysik der Sitten*, *Die Religion*, *Vigilantius-Vorlesung*, *Theodizee*) iría mentando un examen reflexivo cuidadoso de las creencias íntimas que han podido determinar la convicción moral a partir de fundamentos comunicables (*Gründe*) o cuestiones privadas (*Ursache*; históricas, psicológicas, religiosas, etc.), lo que definitivamente formalizaría el juicio ético, si bien —concluye el autor— precisamente así dotándolo de comunicabilidad (Cf. C. LA ROCCA, «Kant e il problema de la conciencia», *Lessico di Etica Pubblica*, 2, 2016).

¹² Cf. La discriminación entre facultad superior e inferior del deseo en *KpV V*, pp. 22, 23.

sión (*Überredung*), en rigor incommunicable, impulsada por el deseo, de ahí que su materia, particular y contingente, es expresión del albedrío (*Willkür*).¹³ Al contrario, un principio objetivo funda una jurisdicción universal, inteligible o nouménica, pues deriva de la razón como práctica de la libertad, y su único «interés» ha de fundarse en un creer incondicionado como condición de acceso a su objeto programático, el bien supremo.

La facultad del deseo expresa la naturaleza finita del hombre. De sus pulsiones, que continuamente connotan un sentimiento individual de placer que Kant define como «felicidad» (*Glückseligkeit*), el sujeto tiende a establecer máximas cuyas materias no responden a necesidades absolutas, porque universales, sino empíricamente condicionadas y contingentes.¹⁴ Interpretada de esta suerte, la felicidad se compone de todas las inclinaciones derivadas de representaciones de objetos y fines, tanto procedentes del asociacionismo psicológico del sentido interno como de los fenómenos externos. Las inclinaciones conducen al egoísmo (*solipsismus*), y este, que es indulgencia ilimitada hacia uno mismo (*philautia*), al amor propio (*Selbstliebe*). Cuando este último llega a ser la causa de las acciones humanas, usurpamos nuestra capacidad legislatora y los fines de ellas no rebasan la categoría de máximas, en las que domina la presunción (*Eingendünkel*), que consiste en mera complacencia en uno mismo (*arrogantia*).¹⁵ De ahí se concluye que las materias de las máximas, en rigor, no expresan ninguna autoridad, ya que no constriñen la felicidad, sino que la persiguen forjando reglas de destreza, de habilidad, que sirven de medios para perseguir objetivos prácticos concretos, respecto de los cuales tenemos mera fe pragmática. Por consiguiente, los principios que expresan las intenciones de las máximas son meramente «subjetivos», en el sentido de que se fundan *a posteriori* en un cálculo de expectativas, expresando hipótesis y consecuencias, es decir, imperativos hipotéticos heterónomos a la razón. Al contrario, la razón práctica revela su autonomía, la posibilidad de crear su propia convicción, cuando determina *inmediatamente*, en su ejercicio inmanente, la voluntad, sin condición o mediación alguna de cálculos derivados de leyes naturales. En tal caso, la única causalidad (*Kausalität*) o forma de la razón que justifica su práctica es la libertad; mas la posibilidad de realizarla, por otra parte, según vemos, se expresa temáticamente mediante una regla que postula universalizar las máximas subyacentes a nuestras acciones hasta que podamos querer que sus materias sean válidas para la voluntad racional de todos los hombres, al igual que son válidas las leyes de las ciencias naturales para todos los fenómenos del cosmos. En suma, mediante esta regla, una categoría práctica que de ella se deriva universaliza la máxima de una acción en una ley incondicionada, intrínsecamente co-

¹³ Cf. *KpVV*, pp. 19, 21, *Logik IX*, p. 94.

¹⁴ Cf. *KpVV*, pp. 23 y ss.

¹⁵ Cf. *KpVV*, p. 73.

municable, esto es, en un verdadero fundamento objetivo de nuestro creer, porque llega a ser temáticamente vinculante para cualquier otra acción cuyo fin cae bajo la norma que establece, de ahí que exige nuestro completo asentimiento.

Ahora bien, es interminable la literatura de la doctrina kantiana dirigida, en especial modo, a enjuiciar la efectiva capacidad del imperativo categórico para sobreponerse al formalismo. Y más comprensibles se hacen las críticas si se tiene en cuenta el corolario al imperativo que Kant aduce para probar su eficacia: que una voluntad manifiesta su defecto racional cuando el fin de su acción, si se universaliza, se traduce en una ley que lo destruye, revelándose así su principio subjetivo, no racional.¹⁶ En suma, reiterando un ejemplo clásico, un ladrón no podría querer que el robo fuera una ley universal, pues en una hipotética sociedad donde fuera vigente se impediría, entre otras cosas, la propiedad privada, imposibilitándose el robo como fin de la intención. Robar sería una excepción, más bien, de un estado normativo donde no robar es vigente.

Entre las múltiples interpretaciones críticas, podríamos remontarnos a aquella clásica del utilitarismo, que solo justificaría el imperativo y su prueba en clave consecuencialista, heterónoma: el ladrón no podría querer universalizar el robo pues este, hecho ley, significaría escuetamente la pérdida lucrativa de su profesión.¹⁷ Podríamos acudir también a la crítica de Hegel, según la cual la prueba kantiana al imperativo, lejos de arrojar luz alguna sobre la materia de la ley, simplemente muestra que, si se eliminan otros fines posibles de la acción, excepto el que prescribe, afirmaríamos tautológicamente el deber de su precepto.¹⁸ Si la voluntad de robar, una vez universalizado el robo, no puede existir, afirmaríamos simplemente la contradicción formal según la cual «robar» es distinto de «no robar», pero no sabríamos siquiera por qué. Sin embargo, la objeción más grave a la prueba kantiana, que parece difuminar el límite de la racionalidad, del bien o incluso de la cordura con sus respectivos antónimos, apunta a que un sujeto podría no oponerse a que el fin de su máxima, convertido en ley, destruyera la posibilidad de llevarse a efecto. Un anárquico puede tener como fin de su acción el de no votar en las elecciones; y si como consecuencia de la universalización de la máxima «nadie tiene que votar» se quebrantara la forma del Estado, estaría conforme con esa consecuencia. El resentido que padece una inversión de los valores, podría decir Scheler, desde su doctrina, aceptaría que el engaño fuera norma universal, indiferente al hecho de que no podría seguir engañando a nadie. Invasado por el odio, el genocida convencido *podría querer* el exterminio de una raza, de una cierta clase social, incluso aceptando la propia aniquilación.

¹⁶ Cf. *KpV*V, p. 28; *GMS*IV, pp. 403, 437; *ZF*VIII, p. 381.

¹⁷ Cf. J. STUART MILL, *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1906, pp. 84 y ss.

¹⁸ Cf. G. W. F. HEGEL *Grundlinien der Philosophie des Recht*, Werke, Band 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1979, §133, §135.

Parece imposible, si seguimos la evidencia que, por lo pronto, ofrece la regla y la prueba del imperativo, encontrar un claro interés práctico que, *a priori* e incondicionalmente, nos conduzca a un fundamento objetivo capaz de guiar nuestro íntimo creer moral, hasta el saber que supone el pleno asentimiento. Conviene, por tanto, dar un paso atrás, hacia el principio que ha de probarse en la ley, y que se realiza a medida que se regula la voluntad en el imperativo, creándose en su regla las categorías morales de la acción. Hemos de remontarnos, en definitiva, a la libertad, que Kant entiende como un postulado, es decir, una idea de «cosa en sí» (*Ding an sich*), evidencia del origen nouménico de la persona, que se impone a la conciencia como posibilidad e incluso realidad (*Wirklichkeit*) en el *factum* de la ley.¹⁹ Sin duda, Kant afirma tajantemente que no sabemos «cómo es posible la libertad» ni qué interés podría haberla suscitado desde fuera, heterónomamente, pues ella, al contrario, solo interesa porque intrínsecamente «vale» (*gilt*),²⁰ de ahí que, aparentemente, los conceptos de postulado y *factum* no serían de auxilio para explorar cuál esencial interés debería entrañar la libertad como última espontaneidad de la razón práctica. Sin embargo, si el postulado se sustantiva y sin ulteriores averiguaciones se convierte dogmáticamente en una especie de idea innata, se pasa por alto una fórmula fundamental que introduce el sentido regulador más profundo que tiene la *idealidad* de la libertad, y que, asegura Kant, es la condición práctica de la razón (*praktische Bedingung*): «pensarnos como libres». Tal sería la condición creencial de acceso a lo incondicionado de la libertad que se revela subjetivamente en la ley: «si nos pensamos como libres (*wenn wir uns als frei denken*) nos trasladamos al mundo inteligible como miembros suyos y reconocemos la autonomía de la voluntad, con su consecuencia (*samt ihrer Folge*), la moralidad».²¹ La libertad, en el mismo *factum* de la ley, postula la posibilidad de pensarnos o «tomarnos» (*uns nehmen... an*)²² como libres para poder alumbrar su mismo mandato y, entonces, incluso rechazarlo. El creer como «tener por verdadero» un juicio con un fundamento subjetivo busca confirmarse en el saber objetivo, y halla en la ley ese saber como «conocimiento cierto y completamente *a priori*» porque su norma, en el fondo, significa creer en un principio, la libertad, y, a la vez, «en nosotros mismos como principio de la razón práctica», en definitiva, como legisladores.²³ La conciencia moral surge como una apercepción originaria de un yo libre por su posibilidad de creer en la ley como realización *in concreto* de esa misma libertad, esto es, como creación inmediata, incondicionada, de una voluntad, de suerte que la razón pura se revela de por sí práctica (*für sich allein*

¹⁹ Cf. *KPVV*, p. 47.

²⁰ Cf. *GMS IV*, pp. 459, 460.

²¹ Cf. *GMS IV*, p. 453.

²² Cf. *GMS IV*, p. 450.

²³ *Logik IX*, p. 71.

praktisch).²⁴ Pero esta apercepción creencial, transcendental, si bien inmediata o inmanente desde el punto de vista de cómo mueve puramente la voluntad, no puede ser *inmediata* en el sentido de su certeza racional, de su evidencia inevitablemente vinculada a una apercepción empírica, en la cual influye la dimensión orética del hombre. No puede contar con una evidencia análoga a la de una demostración matemática, sino que ha de ser probada en la regla, reforzándose la convicción en su principio, la libertad, como creer que crea una ley objetiva, comunicable, transmigrando empíricamente, esa apercepción originaria, de la opinión hasta el saber, pudiendo recaer en todo momento en la persuasión o, en general, en la duda incluso de no poder tener acceso a un mundo inteligible. En este sentido, afirma Kant, cuando «nos pensamos según el deber (*als verpflichtet*), nos consideramos (*betrachten*) pertenecientes tanto al mundo sensible como al inteligible».²⁵

Y «pensarnos» como libres, pertenecientes al mundo inteligible, significa «la necesaria suposición de la razón en un ser (*in einen Wesen*) que cree tener conciencia de una voluntad (*das sich eines Willens... bewusst zu sein glaubt*) [...], esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear»,²⁶ de ahí que «poder querer» significa *poder creer*, esto es, el infinito espacio moral que dista entre la duda y la convicción en la ley. Kant nunca llegará a definir a la persona desde una idea de cosa en sí, sino como un ser capaz de hallar la «certeza de un asentimiento» (*Gewissheit einer Gesinnung*),²⁷ precisamente por encontrarse entre dos mundos, con dos posibles apercepciones de sí (nouménica, fenoménica) cuando se enfrenta al deber.

3. Facticidad y voluntad en la autonomía de la razón

Como Scheler le reconocerá a Kant, el mérito de su planteamiento fue el de contribuir a derrumbar las éticas de bienes y de fines gracias a que los conceptos de bien y mal que propone no se identifican con objetos a conseguir o evitar, o finalidades a perseguir o rehuir, lo que daría lugar a morales heterónomas protagonizadas por el deseo, el amor propio.²⁸ El bien y el mal son conceptos vacíos que adquieren un significado objetivo según la determinación de la voluntad en categorías morales que definen lo que es bueno y malo en cada máxima, conforme se universalizan en ley. Por tanto, los conceptos de la razón práctica o «categorías de la libertad» (*kategorien der Freiheit*) tienen su «peculiar fundamento» (*merkwürdigen Grunde*) en crear o literalmente «dar a luz»

²⁴ KpVv, p. 24.

²⁵ GMS IV, p. 453.

²⁶ GMS IV, pp. 457, 131.

²⁷ KpVv, p. 73.

²⁸ Cf. FE, GW, II, p. 29.

(*hervorbringen*) la realidad a la que se refieren, esto es, el «asentimiento de la voluntad» (*Willensgesinnung*).²⁹ Malo y bueno no son objetos ni fines, sino atributos de la voluntad.

Así como se plantea a la razón la necesidad de preguntarse por su dimensión especulativa por el *hecho* histórico de que existen disciplinas como la física y —con más historia aún— la matemática que han encontrado el camino de la ciencia, se impone también a la razón como un *hecho* su naturaleza práctica mediante la evidencia de que puede formular leyes morales. En efecto, el *factum* de que el hombre es capaz de crear normas, esto es, de reconocer reglas que postulan un vínculo o constricción para con sus propias intenciones, significaría tener evidencia de la propia libertad. Por consiguiente, afirma Kant, la conciencia de la ley «se puede llamar un *factum* de la razón pues no se averigua (*herausvernüfeln*) de datos anteriores a la razón misma», es decir, reflexivamente, sino que se nos impone como «una proposición sintética *a priori*» (*sintetischer Satz a priori*).³⁰ Mas, ¿qué significa en el caso de la razón práctica una síntesis *a priori*? En su uso práctico la razón orienta el entendimiento hacia la facultad del deseo hallando en la ley el fundamento objetivo sintético *a priori* de múltiples impulsos oréticos. El *factum* no sería otra cosa que el surgimiento espontáneo del entendimiento inmanente a las acciones concretas, realizando el postulado de la libertad de la razón, pues consiste, indica Kant, en «ejecución de reglas» dentro de «límites no definibles»,³¹ en otras palabras, determina inmediatamente la voluntad mediante la creación de una «típica» universal del comportamiento concreto.³² De ahí que la razón, en el uso práctico del entendimiento, se revela a sí misma como apercepción creyente porque creadora de normas y, por tanto, *pura* en sentido estrictamente arquitectónico: capaz de gobierno práctico, de disponer del uso del entendimiento, de establecer sus principios de acción. Consecuentemente, el *factum* de la ley no responde ni se descubre a raíz de una reflexión, sino que se impone como regla sintética *a priori* de la acción concreta, ejecutándose en ella. Pues si la acción es humana, ha de entrañar una materia y una forma como convicción más o menos consciente de nuestro compromiso para llevarla a cabo, es decir, un deber en que el entendimiento ya está discriminando y orientando el deseo hacia la realización incondicionada de un objetivo. E incluso si no se alcanzara un completo asentimiento respecto de una ley, o, como afirma Kant, esta no se cumpliera nunca, siempre la acción, en cuanto tal, entrañaría una máxima, un deber.³³ Por eso también, llega a soste-

²⁹ Cf. *KpVV*, p. 66.

³⁰ Cf. *KpVV*, p. 31.

³¹ Cf. *KrV*, A328/B385.

³² Cf. *KpVV*, p. 68.

³³ Cf. *KpVV*, p. 47.

ner Kant: «el primer concepto» que tenemos de la libertad es el negativo (la constrictión), frente al positivo de la voluntad». ³⁴

La deducción de la libertad a través de la ley en el *factum* no da pie a un círculo vicioso (*geheimer Zirkel*), en que la libertad se deduce de la ley, y viceversa, por ser cada una fundamento necesario de la otra, y de acceso al mundo inteligible. La cuestión más propia de la razón, de cómo es posible un conocimiento mediante juicios sintéticos *a priori*, asume comprender, desde un punto de vista teórico, cómo se *constituye* el fenómeno, en cuanto objeto de la ciencia, teniendo en cuenta que su existencia efectiva puede ser solo *regulada*. Sin embargo, la ley, como categoría de la libertad, es «conocimiento conforme llega a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos». ³⁵ Por lo tanto, siendo el *factum* de la ley, en cuanto deber en la intención de la máxima, síntesis *a priori* de las inclinaciones, ya revela su principio: la libertad *siendo*, como variación continua de un creer que, creando su objeto, siendo «el fundamento de su existencia», busca confirmarse en el saber, como pleno asentimiento hacia esa posibilidad de existencia. De esta suerte, la libertad como idea significaría aperecernos creencialmente como libres a raíz de un *interés* fácticamente ineludible: el de forjar nuestras propias leyes. ³⁶ La posibilidad de la ley *es* la libertad, pero aquella es ya realización fáctica de esta. En suma, según los términos que utiliza Kant en el prólogo a la segunda edición de la *KpV*: la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad, y la libertad la *ratio essendi* de la ley. ³⁷

Dando un paso más respecto del alcance creencial de la conciencia moral, y con vistas a acercarnos a su verdadero interés, que ha de introducirnos en un discernimiento de un fundamento objetivo, material, en la regla del imperativo, no podemos obviar que Kant afirma que en la universalización de la norma, en esa necesidad de hacer radicar el deseo en un creer que trasciende sus pulsiones inferiores, se alumbra un interés inevitable en la humanidad, una vinculación a ella tan profunda que creer en la ley, entonces, significa inevitablemente creer en «la humanidad en mí». ³⁸ Si el uso de la razón práctica se revela eminentemente pura, arquitectónicamente autónoma, no significa que su espontaneidad consista en un mero solipsismo creador de normas, en el establecimiento dogmático de principios que de por sí fueran fines *a priori*, separados de toda experiencia. ³⁹ Si los conceptos *a priori* discursivos del entendimiento teórico

³⁴ Cf. *KpVV*, p. 29.

³⁵ *KpVV*, p. 46.

³⁶ Cf. *GMS IV*, p. 453.

³⁷ Cf. *KpVV*, p. 4.

³⁸ Cf. *GMS IV*, p. 429.

³⁹ Tal sería la crítica de MacIntyre, que extiende a toda la modernidad, como principio de su decadencia. Cf. A. MACINTYRE, *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

son *dados*, en el uso práctico de la razón el entendimiento no ostenta ese tipo de pureza, pues surge creando arbitrariamente sus categorías, que fundan la posibilidad de existencia de su objeto, la voluntad buena. Las categorías morales están hechas (*gemacht*), dan pie a una típica de imperativos que brotan literalmente de casos concretos, del deber como constricción de una materia de una acción según la forma como creer que ya entraña una regla *a priori* en que busca convertirse en asentimiento incondicionado, a medida en que apercebe que la materia de esa misma acción es susceptible de valer también incondicionadamente como norma para cualquier otro caso que caiga bajo su legislación. De esta suerte, intrínsecamente, la razón apercebe creencialmente una máxima según su vocación de reciprocidad respecto de situaciones que trascienden a un individuo y remiten a una comunidad de individuos. Se trata del carácter asertórico del creer, que, respecto de la persuasión y aun de la opinión, funda la posibilidad de la inteligibilidad de una acción, su comunicabilidad y, por tanto, de la palabra que es ya signo de humanidad en el individuo.

Las leyes, entonces, son reglas creadoras de convivencia; y la índole asertiva del creer que conduce a la convicción del saber es la mayor responsabilidad del individuo a encontrar un camino para creer en la propia humanidad ante el orden de la naturaleza que la niega. La aparente contradicción entre el *homo noumenon*, capaz de pensarse en lo suprasensible, y el *homo phenomenon*, que se determina mecánicamente en la ley de la naturaleza, corresponde al sentido más profundo de la libertad que implica poder dudar de ella, definiéndose así la regla de la razón práctica como un camino de confianza creadora de categorías de la libertad como proyectos de convivencia, cuya máxima expresión sería precisamente «el poder querer» con que Kant enuncia el «canon» del juicio moral del imperativo categórico.⁴⁰ La libertad, como causa de la voluntad pura que define la autonomía de la razón, estriba en una apercepción creencial originaria que, precisamente, posibilita dudar reflexivamente de las máximas de nuestras acciones con vistas a una comunidad de fines, hasta postular una ley que ofrece una idea imperativa de cómo poder confiar en nuestra humanidad.

De esta suerte, pensar o no pensarnos como libres supone poder creer o no creer en nuestra humanidad. La definitiva convicción en una ley revela creadoramente, *in concreto*, la libertad en sus categorías como práctica de la humanidad en nosotros, de una humanidad haciéndose. Mas esta práctica, en la medida en que expresa un interés que regula toda materia particular de las máximas concretas, no se refiere a una relación abstracta, sino intrínsecamente interpersonal, creadora de convivencia, comunicable. En la moral, indica Kant, no solo es posible, sino exigible una definición real de sus conceptos, es decir, a diferencia de lo que supone una definición nominal –como construcción arbitraria de definiciones adheridas a nombres, que expresan su esencia lógi-

⁴⁰ Cf. *GMS* IV, p. 424.

ca— han de aportar, las categorías morales, la regla para la construcción interna de su objeto —de su esencia real—; están hechas, no dadas, según hemos anticipado.⁴¹ No se trata, evidentemente, de que aporten una regla intuitiva, de un axioma —como en las matemáticas, que operan arbitrariamente, *a priori*, sobre el espacio y el tiempo, según pueden ser matematizados mediante signos numéricos o figuras—, sino de la arbitraria creación de un asentimiento, a través de una regla, como acontecimiento fáctico del deber. La arbitrariedad creativa de los conceptos puros morales se extiende sin restricciones al espacio y al tiempo, porque radican en la facticidad biográfica de la acción, y fundan su misma inteligibilidad de la palabra, capaz de expresar una norma.

La libertad, entonces, se revela como espontaneidad fáctica inmanente, inmediata, prefigurativa de la razón que se manifiesta en el deber, y cuya condición *a priori* de posibilidad, para que tengamos conciencia de ella, es una forzosa creencia en nuestra libertad, es decir, humanidad, frente a las leyes impersonales del cosmos. Esta creencia es literalmente «la fuente (*Quelle*) de donde surge» cualquier otra creencia, incluso religiosa, afirma Kant.⁴² Y por eso, según anticipamos, también afirma que todo interés, incluso de la razón especulativa, es práctico, pues solo depende de nuestro asentimiento en realizarlo.⁴³

Sin duda, la idea de la autonomía de la razón práctica nos remonta a los albores del pensamiento filosófico. Pero el avance que supone la doctrina kantiana respecto de la filosofía antigua, y que, quizá, solo parcialmente podríamos reconocer en la función de la *phrónesis* aristotélica respecto de la *sophía*, es que para Kant la unidad de la razón tiene en la práctica precisamente su último resorte, esto es, la garantía de que haya una actividad racional autónoma con distintas facultades y *objetos* particulares. La *práxis* aristotélica, al contrario, no solo se sublima en el *theorêin*, sino que, en el fondo, este la funda. El *noûs* aristotélico aspira a ser un movimiento inmanente (*enérgeia*) en que el intelecto es práctico porque activa y potencia un saber ónticamente clausurado, como derrotero último de la autárquica perfección del mismo *noûs* en el movimiento cíclico de la *phýsis* (su *entelécheia*). Solo un dios, al que no le queda sino pensar en su pensamiento (*noéseis noéseos*), alcanzaría ese pleno gobierno de sí, desprendido de los avatares sensibles. La razón práctica kantiana, sin embargo, pretende ser irreductible a la razón teórica, la cual, además, en su afán de conocer en vista de principios incondicionados, halla como focos imaginarios de su espontaneidad ideas que le trascienden, y que es menester tratar dialécticamente para que no hagan descarrilar el conocimiento fenomenico. Kant siquiera incluye el estudio de la moral en la filosofía trascendental, pues su objeto, el bien supremo, no es determinado *a priori* según categorías ya dadas, sino

⁴¹ Cf. *Logik* XI, p. 144.

⁴² Cf. *KpVV*, p. 126; *TE* VIII, p. 268.

⁴³ Cf. *KpVV*, p. 219.

hechas para constreñir las inclinaciones, de ahí que no ostentan el tipo de apriórica pureza que se les exige a las categorías teóricas.⁴⁴ Mas precisamente esta exigencia de constrictión desemboca en una forzosa educación de nuestra facultad del deseo, en vista de la posible, si bien utópica, correspondencia entre la virtud y la felicidad. Y con esto llegamos a dos cuestiones que nos ocuparán inevitable pero sucintamente en el próximo apartado y en lo que queda de este: la necesidad de una creencia subjetiva que funde la posibilidad del saber moral: la fe religiosa y la índole sensible, y a la vez moral, de la percepción creencial en el respeto como progresiva educación del deseo.

* * *

Conforme a la ambición ilustrada de su tiempo, Kant pretende que la moral sea una ciencia rigurosa, de ahí que no podría fundarse en la creencia, menos aún en la opinión, sino en el saber apodíctico. Sin embargo, el hecho de que la expresión de ese saber pueda darse solo parcialmente en el mundo sensible, pues nunca tenemos perfecta conciencia de cuánto puede nuestra convicción estar en todo momento libre de pulsiones, precisa una continua educación de la facultad del deseo. De esta suerte, la plena realización del bien supremo en este mundo y, por tanto, el fin mismo de la razón práctica quedarían en entredicho como fin último del hombre. Forzosamente, Kant, entonces, ha de admitir un creer que funda subjetivamente la posibilidad del saber moral, permitiendo por lo menos esperar que si no alcanzara plena evidencia en este mundo, la logre en otro donde Dios la asegura adecuando definitivamente virtud y felicidad. Curiosamente, por tanto, esta exigencia de conciliación entre *homo phenomenon* y *homo noumenon*, que estriba, en el fondo, en poder extinguir el creer subjetivo en el fundamento objetivo del saber, conduce a creer en Dios y, consecuentemente, en la inmortalidad del alma. Vuelve, así, una vez más, en la historia de la filosofía moderna, esta vez en el teísmo moral kantiano, la clásica convicción medieval, de raíz agustiniana, *creo ut intelligam e intelligo ut cream*.

La finitud de la criatura significa para Kant justo la imposibilidad de alcanzar el estado moral ejemplar que une santidad y dicha, y la definitiva autonomía de la razón. Por tanto, es necesidad subjetiva racional, no sensible, porque surge de la sola posibilidad de hacer inteligible el bien supremo como objeto moral, postular, por una parte, para completarlo o definirlo ante nuestras facultades finitas, que su persecución sea un progreso infinito de una personalidad que trasciende este mundo (inmortalidad del alma), y, por otra parte, que todo aquel que sea digno de felicidad, por no buscarla directa sino indirectamente en la plena adecuación de su convicción a la ley, necesite postular la existencia de una inteligencia moral que favorece en el curso de los eventos

⁴⁴ Cf. *KrV*, A15/B29.

la aptitud a converger entre estas dos dimensiones de la acción, siendo además capaz de sondear lo más profundo del alma humana (Dios).⁴⁵ La esperanza en la vida bienaventurada no afecta al asentimiento moral, lo que haría a la razón heterónoma, sino que se deriva únicamente de la posibilidad de realizar el bien supremo y alcanzar la paz y satisfacción (*Zufriedenheit*) del alma santa que ha llegado a la plena convicción en el obrar moral de su voluntad, cumpliendo gustosamente con la ley.

El postulado de nuestra libertad reguladora de la experiencia propiamente humana del deber, como creencia que se afianza en la convicción de la voluntad entregada a la ley, mentaría, entonces, el hiato de comprensión dramática entre lo sensible y lo suprasensible, entre el *homo phenomenon* y el *homo noumenon*. Lejos de ser, ese hiato, signo de irracionalidad, es la misma apertura de la razón práctica, fundada en la posibilidad de que el hombre intrínsecamente creyente sea libre de dudar de sí y, por tanto, consiga creer en la humanidad precisamente para ser humano. Ha de ser la contradicción entre creencia y duda en nuestra libertad lo que extiende la razón a ideas trascendentes, suprasensibles, inobjetivables, que pueden realizar su objeto solo en una práctica que no debería limitarse a este mundo. Dios y la inmortalidad del alma se descubren, entonces, a medida en que nuestra creencia en la humanidad ratifica su asentimiento a la ley, que es portadora de un orden moral riguroso que es la misma Creación de Dios a la que participamos. Por ende, la fe religiosa es, en su raíz, fe racional (*Vernunftglaube*).⁴⁶

Creer en la ley, en nuestra humanidad, significa implícitamente santificarnos en esta, lo que nos lleva presumiblemente a creer en Dios con una fe justificada que, sentencia Kant, puede vacilar, pero no quebrarse.⁴⁷ A la inversa, la duda en nuestra humanidad llegaría a ser también duda de fe o, más aún, nos impediría el acceso a poder pensar en un Dios verdadero. El irracionalismo de la razón práctica consistiría precisamente en la heteronomía de la voluntad que lo guía, hasta que el entendimiento, alejado de su regla imperativa, se convence de representaciones antropomórficas de lo divino o de visiones de falsos beatos.⁴⁸ La humanidad en mí, entonces, sería como creer en Dios en mí, así como parece divisar Kant en su obra póstuma.⁴⁹ Y el cristianismo, predicando la resurrección de la carne y la existencia de un Dios omnisciente y bondadoso, cumpliría con los requisitos racionales prácticos para suscitar la sólida fe religiosa fundada en el orden moral.

Sin embargo, la identificación de la fe moral con la religiosa plantea un problema evidente de cara a la fundamental persecución de un saber moral fundado en la crea-

⁴⁵ Cf. *KpVV*, p. 122 y ss.; *KrVA813/B841* y ss.

⁴⁶ Cf. *KpVV*, p. 126; *GMS IV*, p. 462; *RGV VI*, p. 62.

⁴⁷ Cf. *KpVV*, pp. 132, 146.

⁴⁸ Cf. *KpVV*, p. 136.

⁴⁹ Cf. *Cf. Op. Post. XXII*, pp. 130 y ss.

ción del asentimiento. ¿Cómo poder saber si realmente nuestra voluntad ha llegado a convencerse de nuestra humanidad sin ningún auxilio *dóxico* de nuestra fe, de nuestras experiencias religiosas, considerando que el deber nos sobrecoge como un evento fáctico del que paulatinamente tenemos que dar razón? Incluso si admitiéramos que la fe es una creencia que puede derivarse de un cierto comportamiento moral, ¿no acaba ella permeando todas nuestras acciones, ofreciéndonos una determinada visión del mundo, así como da muestra el mismo Kant fundando la regla del imperativo que busca universalizar las máximas en una idea de reciprocidad que recuerda el mandamiento evangélico de «amar al prójimo como a uno mismo»?

La dificultad de discernir entre fe religiosa y creencia moral en el asentimiento a la ley en realidad no es más que un aspecto ulterior de la condición finita del hombre, que no dispone, como Dios, de un entendimiento capaz de intuir intelectualmente su objeto moral con voluntad absolutamente pura, de ahí que la conciencia moral, en cuanto a percepción creencial, cuenta con dificultades objetivas y subjetivas, así como indica ejemplarmente uno de los pasajes en este sentido más citados de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.⁵⁰

En todo caso, precisamente porque la razón se revela práctica en el imperativo cuya regla «convierte en necesaria» (*nothwendig macht*) «una acción subjetivamente contingente» (*subjectiv zufällige Handlung*),⁵¹ la libertad cobra sentido por la razón práctica finita del hombre –frente a la infinita de Dios–, en la medida en que lo expone a la eventualidad del fracaso. Sin este, perdería su índole imperativa la ley, y carecería de justificación la misma personalidad del sujeto (*Persönlichkeit*) definida por su capacidad de asentimiento.⁵² «Si las acciones del hombre, perteneciendo a sus determinaciones en el tiempo, no fueran meras determinaciones suyas como fenómenos sino cosas en sí, la libertad no podría salvarse». El hombre, de esta suerte, dice a continuación Kant, sería un mero autómatas que no tendría «conciencia de su espontaneidad» (*Bewusstsein seiner Spontaneität*).⁵³ El saber moral, por tanto, surge de la creencia moral que, en cuanto fe racional, postula a Dios para validar su objeto. «Tuve que suprimir el saber para hacer espacio a la fe» afirma Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*.⁵⁴

⁵⁰ Cf. *GMS IV*, p. 407.

⁵¹ Cf. *MS VI*, p. 222.

⁵² Cf. *RGV VI*, pp. 17, 18; *KpVV*, pp. 88, 89.

⁵³ *KpVV*, p. 101. (Trad. Armengol).

⁵⁴ *KrV*, BXXX27.

4. Fe racional y sentimiento moral como experiencia de la libertad en la carne

Creer, en cuanto facultad de tener una convicción respecto del objetivo de una máxima, significa apereibirse el sujeto como libre, siendo, esa creencia, lo que define la razón como práctica, orientando al entendimiento hacia un fundamento objetivo del deseo. Sin ese creer fundamental, sería impensable que encontrásemos la posibilidad fáctica de un deber en forma de duda moral en la más tenue intención de una acción o, incluso, como también afirma Kant, de un dolor que alerta de una insatisfacción moral.⁵⁵ Esta originaria aperepción creencial de la libertad en la ley, que conduce a una convicción comunicable, que se encarna en la palabra, se expresa inicialmente mediante un sentimiento fundamental, racional, en el sentido del uso práctico de la razón.

Pretender una certeza objetiva respecto de nuestra moral como la que supone la evidencia matemática sería desviarnos de la auténtica lógica de la razón práctica que expresa su libertad creencialmente, y, por tanto, también en la duda, lo que desvela el sentido más profundo del transcendentalismo práctico de la conciencia. El problema general que atañe y a la vez define la realidad humana frente a la divina o a la animal es, entonces, la de tener que creer en la propia humanidad precisamente para ser humano, emprendiendo un camino de confianza mediante la creación de leyes morales. Ese camino no estriba en un sentimiento, pero se denuncia a través de una conmoción que denota la conversión que el hombre experimenta en la medida en que el respeto hacia la ley llega a ser «activo y dominante» en su vida (*tätig und herrschend*).⁵⁶ El cuerpo humano que se desprende de la doctrina kantiana cuando nos interpretamos como libres, entonces, no es un objeto fenoménico entre otros, sino que es carne que expresa la vida moral, la esperanza en la vida perdurable y la fe en Dios. La posibilidad, así como las dificultades para creer en la ley y en nuestra humanidad, se anuncian en la vida afectiva del hombre, concretamente en el respeto.

El respeto, como sentimiento moral, ostenta toda la pureza de la razón; es el sentimiento que expresa desde lo más profundo de la conciencia moral el asentimiento de estar nuestra voluntad supeditada a la ley y que, por tanto, estamos actuando libre o humanamente. Mas eso significa que el sentir del respeto surge en la misma aperepción de la convicción hacia la ley; es, en otras palabras, la razón misma sintiéndose en sus categorías morales. Kant llega a decir que es «un sentimiento autoproducido por un concepto de la razón» (*durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl*)⁵⁷; de ahí que, a todas luces, es la expresión carnal de la apertura dramática entre lo nouménico y lo fenoménico en que la razón se define a medida que avanza creencialmente hacia el sa-

⁵⁵ Cf. *KpV* 5, p. 160.

⁵⁶ *KpV* V, pp. 147, 148.

⁵⁷ *GMS* IV, pp. 401, 402 (Trad. Aramayo, mod.).

ber de la ley, educando intrínsecamente los afectos. De hecho, Kant explica, en analogía con la libertad, que la afección racional del respeto es activa y pasiva. Por supuesto, ni juzga ni funda la ley moral, pero ayuda a hacer de esta el móvil de ejecución de una máxima acompañando el interés fundamental de la razón práctica.⁵⁸ Por tanto, favorece que la ley se imponga a la misma razón en cuanto que, conforme la conciencia se educa en ella, disminuye el contenido patológico de sus inclinaciones. Pero esta humillación (*Demütigung*) de las inclinaciones que responde a intereses irracionales, no es solo pasiva o depurativa, sino que suscita también un «sentimiento positivo en cuanto a su causa intelectual, el cual es conocido *a priori*; puesto que toda disminución de los obstáculos que se oponen a una actividad es un fomento de esta misma actividad».⁵⁹ Función positiva, auxiliadora, esta del respeto, que se extiende a todos los sentimientos. Además, no afirma Kant que haya que rehuir de la felicidad, sino que garantizarla puede incluso ser un deber en la medida en que previene de tentaciones o ayuda a cumplir con los preceptos morales ofreciéndonos los medios adecuados. No obstante, perseguir la felicidad solo ha de ser un deber mediato por la ley y, concretamente, por el respeto en cuanto sentimiento *sui generis*, portador de valor moral porque su modulación última no es empírica, sino racional. *A priori* podemos conocer su origen y necesidad, que no son las de un sentimiento ligado al sentido interno, regido por el asociacionismo psicológico. Si así fuera, no tendría interés moral. El respeto, más bien, se dirige a lo práctico «sin adherirse a la representación de la ley, mas a su forma», por tanto, al asentimiento (*Gesinnung*); de ahí que sea un sentimiento moral (*moralisches Gefühl*) que promueve el amor propio racional (*die vernünftige Selbstliebe*).⁶⁰

El amor racional no consiste en mera complacencia o autoindulgencia, que, como ya comentamos, son modulaciones del amor propio patológico, sino sincera y sobrevenida aprobación (*Selbstbilligung*) hacia uno mismo que conduce a la paz interior (*innere Beruhigung*) de quien sabe que no ha meramente cumplido con el deber (legalidad), sino que ha actuado *por* el deber que la ley entraña, habiendo autónomamente ganado el asentimiento de la voluntad que la produce. La confusión entre legalidad y ética, heteronomía y autonomía, conduce al amor patológico cuyo síntoma, indica Kant, es un secreto despreciarse uno ante sus propios ojos.⁶¹

No podemos evitar divisar en estas distinciones la doctrina de Scheler, a pesar de que su ética material *a priori* de los valores, en su núcleo, busca contradecir el planteamiento kantiano, también por él interpretado como formalista. El desprecio, en el caso de Scheler, sería el resentimiento de quien tiende a compararse sin cese con el otro, reco-

⁵⁸ Cf. *KpV*, p. 73.

⁵⁹ *KpV*, V, pp. 78, 79 (Trad. Granja Castro); cf. también *KpV*, p. 93.

⁶⁰ Cf. *KpV*, V, pp. 73 y ss., 80 y *GMS* IV, p. 442.

⁶¹ Cf. *KpV*, p. 88.

nociéndole valores que se siente incapaz de afirmar, lo que le lleva finalmente a aborrecerlos y a invertir su jerarquía universal, sin darse cuenta de que, así, acaba despreciándose a sí mismo.⁶² De ahí también el paralelismo con los conceptos schelerianos de *Selbstliebe* y *Eigenliebe*. El primero atañe a la persona capaz de hacer efectivo el orden normativo de sus valores, lo que equivale a conseguir que su destino y entorno moral se compadezcan de su vocación (*individuelle Bestimmung*) en vista de un *ethos* personal que sería expresión del orden exclusivo de los valores que íntimamente le guían. Así instalada en su *ordo amoris*, la persona, según Scheler, sabría mirar desde «el ojo de Dios»; a ese «Dios en mí» al que apela también Kant, según dijimos.⁶³ Al contrario, el hombre resentido es aquel cuya vocación no coincide con su entorno moral, que forja un destino a contrapelo respecto del orden que la *espontaneidad* del amor puede soportar. De cara a ello, el resentido construye ídolos, sacralidades engañosas mediante las cuales troca definitivamente el esfuerzo de ser bueno con una idea del bien a su medida, confundiendo los valores, en definitiva, con propiedades de sus portadores.

Mas las analogías no terminan aquí, ya que afectan al núcleo último de ambas doctrinas morales: la persona, que para Kant consiste en su capacidad de asentimiento a la ley, y, por tanto, de interés moral y respeto; mientras que para Scheler sería la esencial unidad ejecutiva de la esencia de todos los actos que remiten a la espontánea intencionalidad del amor. A pesar de las notables y complejas diferencias,⁶⁴ no sería del todo descabellado afirmar que para ambos el amor auténtico es amar a la persona, en cuyo valor radica la posibilidad de todos los valores. Si esta idea es reiteradamente expresada por Scheler, no se aleja de ella Kant al apuntar al deber propio del hombre que «puede y tiene que darse valor a sí mismo, ante sus propios ojos», ganando esa conciencia de «libertad interior» que es camino hacia «el respeto a nosotros mismos».⁶⁵ El respeto, además, se siente originariamente hacia las personas, nunca hacia las cosas y los animales, pues es suscitado por la experiencia del deber de la que estos últimos carecen.⁶⁶

Kant remarca que solo a través de los conceptos podemos alcanzar la plena confianza (*Zuversicht*) que conduce a la «conciencia de su asentimiento moral» (*Bewusstsein seiner moralischen Gesinnung*), mas el respeto, inevitablemente, revela de forma prefi-

⁶² Cf. *RAM*, GW II.

⁶³ Cf. *OA*, GW X, p. 354.

⁶⁴ Scheler acusa a Kant de supeditar el amor al formalismo del respeto, de desdibujar torpemente los mandamientos cristianos fundamentales que a él se refieren, y, por tanto, de definir el bien a partir de una voluntad universal, despersonalizada, en vez de radicarlo en la salvación de la persona mediante la comprensión interindividual (Cf. *FE* GW II, 229 y ss., 483). De esta suerte, no domina en Kant una idea de persona individual, depositaria última de todo valor, sino de un sujeto empírico que intenta ser persona mediante una razón supraindividual (*überindividuelle Vernunft*) (*Ibid.* 485). Nuestros desarrollos sugerirán menos distancia teórica entre ambos autores, sobre todo respecto de lo que sería la función del comprender (*Verstehen*) interindividual a la que Scheler apunta.

⁶⁵ Cf. *KpV*, pp. 155, 158, 161.

⁶⁶ Cf. *KpV*, p. 162; *GMS* IV, p. 402; *MS* VI, p. 387; *KUV*, p. 431.

gurativa y precategorial el estado de la creencia en nuestra libertad, desde la duda hacia la máxima hasta el efectivo asentimiento de la creencia hacia la norma.⁶⁷ Es así, indica Kant, que nuestro corazón, sabedor de su «libertad interior», llega a ser «liberado y aligerado» (*befreit und erleichtert*) hasta desaparecer ese sordo dolor que se insinúa cuando mengua la certeza moral en nuestro comportamiento.⁶⁸ Mediante el respeto, por tanto, habría también que revisar la relación con la doctrina de Scheler en la medida en que este, en la *Ética*, al poner el valor como supuesto material *a priori* de la estratificación de la vida volitiva, acusa a Kant de centrarse solo en el querer, los fines y los deseos, olvidando otros niveles afectivos que prefigurativamente introducen a la volición (objetivos y tendencias –*Ziele, Streben*–), y que, precisamente, informan ya materialmente nuestro asentimiento que, de lo contrario, no tendría ninguna disposición ni capacidad moral de configurar normas.⁶⁹ En realidad, en la medida en que el valor de la ley es expresado por nuestra capacidad de entrega incondicionada a ella, y el respeto se hace portador de esa creencia, esta funciona sentimentalmente en otro sentido: como función educadora del sentimiento que, de esta suerte, prerreflexivamente la expresa, relevando su interés o valor fundamental: la humanidad en mí, que significa producción ética comunitaria, «Reino de los fines».

5. Razón como práctica del amor propio racional: la reciprocidad interindividual de la regla como creación fáctica de convivencia

Las categorías de la libertad se forjan inmediata e inmanentemente en la constrictión que lleva a cabo el entendimiento respecto de nuestras acciones contingentes, de ahí que las reglas imperativas que en ellas se ejecutan producen *facta* temáticamente diferentes. El *factum* de la ley, por tanto, es intrínseco a la acción humana, que, siempre, aunque sin claridad empírica, consta de una convicción nunca del todo extingui-ble en saber, pero tampoco en persuasión y opinión. La libertad, de esta suerte, significa esencialmente la razón como facultad práctica de creer en la creación de una norma, lo que equivale a poder dudar de ella y, entonces, poder refinar nuestro sentido moral, hasta sentir incluso la necesidad de Dios. «Cuanto más grande es el asentimiento moral de un hombre (*die moralische Gesinnung eines Menschen*), más firme y más viva debe ser también su fe, en todo lo que este se ve forzado a presuponer por interés moral, bajo un punto de vista prácticamente necesario».⁷⁰

⁶⁷ Cf. *KpV*, p. 157.

⁶⁸ Cf. *KpV*, pp. 157, 161.

⁶⁹ Cf. *FE*, *GW* II, p. 130.

⁷⁰ *Logik* IX, p. 70.

La causa o forma de la acción, en cuanto creer que busca el asentimiento incondicionado, es la libertad, que se percibe creencialmente, además sintiéndose en el respeto hacia la norma. Por tanto, si el concepto de causa en el uso teórico de la razón podía probarse en el entendimiento a partir de principios dinámicos, solo reguladores de la existencia, en el uso práctico de la razón, en el creer que mueve a la acción, la libertad es la misma causa que determina su realidad (*das seine Realität bestimmt*), pues tiene una «aplicación real que se manifiesta *in concreto* en los asentimientos o máximas (*in Gesinnungen oder Maximen*)». ⁷¹ Esto obliga evidentemente a una distinción respecto de lo que significan para las filosofías materiales práctica y teórica los atributos de puro y *a priori*. Siendo el deber de la ley fácticamente revelado, la razón práctica no es pura al estilo de la razón especulativa, cuyas categorías, materialmente dadas, se aplican independientemente de la situación de la experiencia. La regla del imperativo anticipa lo inanticipable de nuestro comportamiento y, por tanto, su *a priori* no construye sino busca crear, como hemos visto, la realidad a que se refiere, la convicción, que para Kant no es otra cosa que la misma máxima. De ahí que la regla, en realidad, revela creencialmente la libertad en tanto en cuanto es nuestra humanidad efectivamente haciéndose, nuestra capacidad de creer en ella, de darle valor en las categorías de la libertad, que, en este sentido, podrían llamarse *creencias*.

La regla práctica es condición de lo incondicionado de la facticidad de la libertad en el deber, de ahí que expresa la voluntad imperativa que surge de la situación concreta que legisla como una «típica» (*Typik*) del comportamiento moral. ⁷² Rotos los esquemas especulativos, la regla tipifica el deber que traduce la arbitrariedad (*Willkür*) de la máxima en libertad, determinando la voluntad (*Willensbestimmung*) en convencido asentimiento suyo (*Willensgesinnung*), a falta del cual habría legalidad mas no autonomía de razón, es decir, moralidad. En suma, la razón práctica es pura en cuanto que crea *a priori* la ley, no la construye, en el pleno ejercicio fáctico de su libertad. Esta es la *ratio essendi* que, *a priori*, en cuanto aperceptivamente originaria de la acción, se conoce reflexivamente en la ley, de ahí que se expresa ya en el deber que pugna fácticamente con el deseo, siendo a la vez condición de posibilidad de su educación moral, en vista del amor propio racional.

El ideal de libertad, entonces, como origen de la práctica de la razón, significa un proyecto fáctico, infinito, de humanidad que se alimenta de finitud fenoménica, pues se expresa en ese titubeo creencial entre la fe racional y el deseo que puede impulsar al hombre hacia lo suprasensible –incluso de la fe religiosa– o a lo sensible, infrahumano. El camino creencial de la razón se expresa directa e inseparablemente en la creación de normas éticas que suponen, por el proceso de universalización que entrañan, la convi-

⁷¹ KpV, p. 56.

⁷² Cf. KpV, p. 68.

vencia a partir de la reciprocidad. Mas esta última, podemos suponer, mediante un esfuerzo filosófico creativo, carecería de todo sentido si no surgiera de un trato interindividual, de ahí que la creación de normas supone un trato entre yo y tú que forja una comunidad en devenir, histórica –que obligaría a replantear también la teleología de la historia kantiana–. Es la infinitud de ese trato, en principio inagotable, fuente creadora del deber, que funda la misma posibilidad de la creencia y el fin último (*Endzwerk*) de la libertad: el compromiso de comprensión biográfica inagotable entre personas. El imperativo: «la humanidad en mi persona como en la de cualquier otro»⁷³ nos introduce en un camino personal de reconocimiento del otro en mí, que abarca biográficamente mi vida entera y gravita en las mismas posibilidades del asentimiento.

La humanidad en mí significaría, entonces, una razón como experiencia intersubjetiva de la libertad y, por tanto, de una conciencia que inevitablemente se va haciendo, pues se hace con el prójimo, significando la medida en que él se encuentra en mí: fecundidad del deber inagotable del hombre que crea un mundo de convivencia, un «Reino de los fines» como infinita libertad. Solo un ideal creador de facticidad, «espiritual», no psicológico, podría justificar la infinitud en el progreso moral de la conciencia. La típica de la moral, a diferencia del esquema, se gesta entre creencia y duda; no responde a un yo pienso sino a un *yo creo*, y por tanto, también, *dudo*, como expresión de la libertad entre individuos que impele continuamente a buscar razones de confianza recíproca mediante la creación de normas de convivencia. *Poder crear en el creer* sería la condición finita de la infinitud de la libertad, su verdadero carácter regulador. Y el sentido del consecuencialismo, base de toda heteronomía de la moral, consistiría justo en lo contrario: en objetivar al prójimo, introducirlo en una lógica de intercambio, esto es, aniquilar la verdadera esperanza de creer en él como un fin, también creador de mi moralidad, y sustituirla con la desconfiada expectativa de quien exige algo a cambio, utilizando al prójimo como medio. En este camino fáctico de confianza en que el imperativo se interpreta como una llamada a la comprensión del prójimo y de mí desde la raíz de nuestra biografía, es posible divisar la exigencia de una educación sentimental que conduce del amor propio patológico al amor racional. Así mismo, se haría del todo comprensible que si este es «el fin final» del hombre (*Endzwerk*), en cuanto bien suyo supremo, podría realizarse en vista de un Dios cuya omnipotencia no fuera mera «omnisciencia» (categoría más apta para los *objetos*), sino garantía de la posibilidad de que coincidiera la determinación natural de nuestro comportamiento y la libertad, primordialmente en el perdón y la reconciliación, fundados en su ejemplo de voluntad plenamente santa, personalizadora, que nunca abandona al hombre a sus inclinaciones y le ofrece la posibilidad de seguir amando en la otra vida. Así, cada hombre se encontraría, en esa religión, religado intrínseca y creadoramente a la humanidad en el prójimo. Y,

⁷³ Cf. *GMS IV*, p. 429.

finalmente, en este ensayo creativo que busca replantear el teísmo kantiano, habría también que preguntarse si esa religión, afirmación última de las posibilidades prácticas de la razón, podría ser el cristianismo.

Bibliografía

- G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Band 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1979.
- E. KANT, *Ak Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlín: G. Reimer, 1902.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Trad. esp. M. García Morente, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Clásicos, 1967] (citado *GMS*).
- , *KpV, Kritik der praktischen Vernunft* [Traducciones citadas: R. Rodríguez Aramayo, *Crítica de la razón práctica*. En *Kant II*. Madrid: Gredos, 2010; D. M. Granja Castro, *Crítica de la Razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005] (citado *KpV*).
- , *Kritik der reinen Vernunft* (citado *KrV*).
- , *Kritik der Urteilskraft* (citado *KU*).
- , *Logik*.
- , *Die Metaphysik der Sitten* (citado *MS*).
- , *Postumum Op. Pos* (citado *Op*).
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (citado *RGV*).
- , *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (citado *TE*).
- , *Zum ewigen Frieden* (citado *ZF*).
- C. LA ROCCA, «Conciencia moral y *Gesinnung*». *Ideas y valores* [Bogotá], LXII/1, 2013.
- , Kant on self-knowledge and conscience. *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Hrsg. von Dieter Hüning, Stefan Klingner und Carsten Olk. Berlín/Boston: de Gruyter Verlag, 2013.
- , «Kant e il problema de la conciencia». *Lessico di Etica Pubblica* [Cuneo], 2, 2016.
- A. MACINTYRE, *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- H. J. PATON, *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. (GW) III Hrsg. Maria Scheler. Berna: Franke Verlag, 1955 (citado *RAM*).
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke* (GW). Band I Hrsg. Maria Scheler. Berna: Franke Verlag, 1957 (citado *FE*).
- , *Ordo Amoris*. (GW) Band X, Hrsg. Maria Scheler, Berna: Franke Verlag, 1957 (citado *OA*).
- , *Wesen und Formen der Sympathie*. (GW) Band VII Hrsg. Manfred S. Frings. Berna: Franke Verlag, 1973 (citado *WFS*).
- J. STUART MILL, *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.
- E. TUGENDHAT, *Volrlesungen über Ethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1993.

Francesco DE NIGRIS