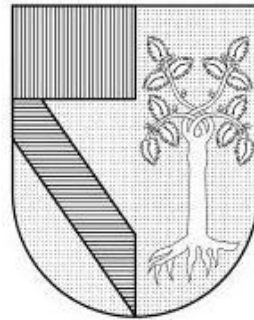


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



“LA INTERSUBJETIVIDAD EN KANT”

TESIS DE MAESTRÍA

Q U E P R E S E N T A

CARLOS AGUSTÍN MASÍAS VERGARA

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR:

Dr. VICENTE DE HARO ROMO

A mi familia, a mi padre Wilfredo (†)
y mi madre Ana. A mis hermanos
Manuel, Milagros y Teilhard,
aunque pequeño, va este trabajo
en gratitud por todo lo recibido.

AGRADECIMIENTOS

Llegó la difícil hora de los agradecimientos, donde la memoria puede jugarle feo al corazón. Quiero empezar agradeciendo aquellas deudas de amor que me resultarán imposibles de pagar en toda la vida. Me refiero las que debo a mis padres y hermanos, por el amor y el apoyo que me han dado. Gracias por creer en mí cuando a veces yo no lo hacía, y por estar siempre a mi lado

A los profesores de la Universidad de Piura, a todos, por hacer realidad esta institución. En especial a los profesores de la Especialidad de Filosofía: el Dr. Luis Eguiguren, la Dra. Luz Gonzales, y la Dra. Genara Castillo, debo a ellos mi formación académica y la pasión por el preguntar filosófico. También quiero agradecer a las autoridades de la Facultad de Humanidades, a Julissa Gutiérrez –decana de humanidades cuando inicié la maestría– al actual decano, Dr. Víctor Velezmoro, y a la Dra. María Pía Chirinos, por brindarme la oportunidad de realizar estos estudios, confiar en mi trabajo y apoyarme todo este tiempo. De la universidad, guardo gratitud por aquellos profesores con los que en más de una ocasión pude conversar y discutir de la tesis o temas afines: a Francisco Bobadilla, Fernando Huamán, Paola García y Melissa Llauce.

Tengo para con los maestros de la Maestría en Historia del Pensamiento de la Universidad Panamericana, un profundo sentimiento de gratitud. En primer lugar a mi asesor, Dr. Vicente de Haro Romo, no sólo por los conocimientos compartidos, por la paciencia al escuchar mis avances, a veces demasiado lentas, y por el profesionalismo con que revisó cada uno de mis entregas, sino principalmente por su calidad humana y la amistad inmerecida. A la Dra. Dulce María Granja, por permitirme asistir al seminario de Kant que ella dirigía, y por extenderme la mano en mi investigación. Y también, a la Dra. Rocío Mier y Terán, la Dra. Sandra Anchondo y el Dr. Alberto Ross, mi eterna gratitud por la preocupación que mostraron para que mi estancia en México fuera placentera.

Y a los compañeros de la maestría de Historia del Pensamiento: Humberto, Regina, Cecilia, Almendra, Laura y a Jessica, y a todas las víctimas de mi mala memoria, va mi gratitud.

INDICE

TABLA DE ABREVIATURAS DE LA OBRA DE KANT	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: La razón kantiana ¿solipsista o dialógica?	10
1. La intersubjetividad en el corpus kantiano.....	12
<i>a. En las obras mayores</i>	14
<i>b. En artículos y opúsculos</i>	21
2. La intersubjetividad en la filosofía crítica.....	23
CAPÍTULO 2: El reino de los fines como ámbito de reconocimiento	39
1. Del Yo al otro.....	40
2. La existencia de un reino de fines	76
CAPÍTULO 3: Comunidad ética y amistad	80
1. La Iglesia	80
2. La amistad	95
CONCLUSIONES	100
BIBLIOGRAFÍA	103

TABLA DE ABREVIATURAS DE LA OBRA DE KANT¹

<i>ApH</i>	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> , Ak. VII [Antropología en sentido pragmático]
<i>Aufklärung</i>	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> , Ak. VIII [Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?]
<i>Denken</i>	<i>Was heisst: Sich im Denken orientieren?</i> , Ak. VIII
<i>EE</i>	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i> , Ak. XX [Crítica del discernimiento]
<i>Ende</i>	<i>Das Ende aller Dinge</i> , Ak. VIII [El fin de todas las cosas]
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> , Ak. IV [Fundamentación para una metafísica de las costumbres]
<i>Idee</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgergerlicher Absicht</i> , Ak. VIII [Idea para una historia universal en clave cosmopolita]
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , Ak. V [Crítica de la razón práctica]
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> , Ak. III y IV [Crítica de la razón pura]
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i> , Ak. V [Crítica del discernimiento]
<i>Logik</i>	<i>Logik</i> , Ak. IX [Lógica]
<i>MS</i>	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> , Ak. VI [La metafísica de las costumbres]
<i>Muthmasslicher</i>	<i>Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte</i> , Ak. VIII [Probable inicio de la historia humana]
<i>OP</i>	<i>Opus Postumum</i> , Ak. XXI – XXII [Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: opus postumun]

¹ Las obras de Kant se citarán de acuerdo a la paginación de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, salvo la *Crítica de la razón pura* que se cita según la paginación de la primera y segunda edición, como ya es costumbre.

<i>Prolegomena</i>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i> , Ak. IV [Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera pasar como ciencia]
<i>Religion</i>	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft</i> , Ak. VI [La religión dentro de los límites de la mera razón]
<i>TeG</i>	<i>Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik</i> , Ak. II [Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica]
<i>ÜdG</i>	<i>Über den Geimenspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> , Ak. VIII [En torno al tópico: «Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»]
<i>VzM</i>	<i>Vorlesung zur Moralphilosophie (Collins – Menzer)</i> , Ak. XXVII [Lecciones de ética]
<i>ZeF</i>	<i>Zum ewigen Frieden</i> , Ak. VIII [Sobre la paz perpetua]

INTRODUCCIÓN

El tema de estudios de la presente investigación es la intersubjetividad. Dicho tema es tratado desde hace ya buen tiempo por autores tales como Scheler, Husserl, Buber, Levinas, por nombrar solo algunos. Los que tienen en común muchos de esos autores es la convicción de que sus propuestas sobre la intersubjetividad llenan un vacío originado por el olvido que hizo la Modernidad respecto del mismo tema. Así, la Modernidad, tan centrada como estaba en explorar la estructura de la subjetividad intentando descubrir los trazos del sujeto trascendental, olvidó al «otro». Este olvido configuró un pensamiento solipsista, en el que el otro se tornaba inalcanzable a la experiencia tanto cognoscitiva como moral.

De entre los filósofos modernos, Kant merece la atención por dos razones. La primera, y quizá la más importante, es por la influencia que sus escritos han ejercido en nuestra tradición de pensamiento. Estemos o no de acuerdo con todos los planteamientos, el pensador de Königsberg ha dejado una profunda huella en nuestra cultura, y no podemos adentrarnos a estudiar ninguno de los principales problemas filosóficos sin entrar en diálogo con la filosofía crítica. La segunda cuestión, de matiz problemático, tiene que ver con el tema mismo de la tesis. No es solamente que, en una revisión superficial, parezca que Kant no se ocupó del tema de la intersubjetividad, sino que al parecer muchos autores están de acuerdo con que la filosofía kantiana es incompatible con la experiencia intersubjetiva. Esta acusación se remonta, como lo señala Honneth, hasta Hegel, quien acusó al kantismo de ser un atomismo social en el que “se presupone la existencia de sujetos aislados entre sí como una suerte de base natural de la socialización humana; pero de esta condición natural ya no puede desarrollarse de manera orgánica un estado de unión moral entre los hombres”².

Sin embargo, por paradójico que sea, el personalismo, movimiento filosófico que ha hecho de la intersubjetividad su concepto clave, ha adoptado la fórmula de la humanidad del imperativo categórico como la norma moral personalista. Es decir, un movimiento filosófico que se define en términos de comunitario o dialógico, ha bebido los principios de la moral de un filósofo etiquetado

² Honneth, A. *Crítica del agravio moral*, p. 208.

como liberal individualista. Dichas las cosas en estos términos, puede pensarse que todo se explicaría por la natural incoherencia de los seres humanos, de la que no está exenta el pensador. Sin embargo, la misma fórmula que nos manda tratar al otro como fin y no sólo como medio, pone de manifiesto una orientación de la filosofía crítica por el otro.

Lo apuntado basta para señalar que muchas de las lecturas que se han hecho de Kant respecto de la intersubjetividad, partían de un punto de vista errado. Para intentar aclarar este tema, se ha propuesto en el primer capítulo la siguiente hipótesis de trabajo: «la razón trascendental kantiana es intersubjetiva tanto en su estructura como en su desarrollo», para lograr ese propósito procederemos a revisar los textos de Kant para realizar una comprensión de lo que sea la dimensión trascendental del pensar y ver si esta dimensión se abre o no al otro. Pensamos que lo trascendental más que verlo como una cárcel del yo, hay que verlo como la condición de posibilidad de que el yo se abra intersubjetivamente al otro.

Aclarado esto, en el segundo capítulo se intentará aclarar el problema del supuesto solipsismo moral de Kant. Para ello se intentará una lectura intersubjetiva de la moral kantiana, y en especial del imperativo categórico. Se busca mostrar que las fórmulas del imperativo pueden ser leídas en clave intersubjetiva y que, es más, solamente a partir de esta lectura se puede comprender todos los imperativos en una unidad armónica. Pues un afán de autonomía solipsista, entraría en conflicto con la segunda fórmula del imperativo. Luego se pasará a mostrar que una lectura del imperativo en estos términos, nos permite darle al problema actual del *reconocimiento del otro* una mejor fundamentación. Lo que se busca es validar la hipótesis de que «el reino de fines moral del que habla Kant es el mejor ámbito en el que se pueden dar relaciones de reconocimiento. El tema de este capítulo se extiende hasta el siguiente, en el que se analiza dos de las formas en que ese reino de fines se concretiza: la comunidad ética y la amistad moral.

Por último, hay que señalar que a lo largo del trabajo hemos intentado atenernos a los textos de Kant, pero intentando no quedarnos atrapados en la letra sino ir al espíritu que los animó.

LA INTERSUBJETIVIDAD EN KANT

Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber:
a la promoción del bien supremo como bien comunitario.

Kant, *Religion*, Ak. VI:A95.

CAPÍTULO 1

LA RAZÓN KANTIANA ¿SOLIPSISTA O DIALÓGICA?

Pesa sobre la filosofía kantiana en particular –y la filosofía moderna en general– la acusación de ser una filosofía solipsista; es decir, un modo de pensar monológico. Apel ha llegado a hablar de un *solipsismo metódico* que describe en los siguientes términos:

“Entiendo por «individualismo metódico», o bien «solipsismo metódico», la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación; es decir, puede entenderse hasta cierto punto como producto de la conciencia individual”³.

Es decir, Apel cuestiona que la condición social humana haya sido considerada de modo casi accidental, al punto que no ejerce influencia alguna significativa en la constitución del pensamiento y la moral. El «yo pienso» kantiano no incluiría, en su dimensión trascendental, la intersubjetividad, sino que ésta termina siendo o constituida –en el ámbito teórico– o supuesta –en el ámbito práctico. Dicha intersubjetividad es entendida por Apel como “la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros”⁴. Apel propondrá –para alcanzar esa intersubjetividad en su dimensión trascendental– reemplazar el «yo pienso» por el «yo argumento». Cuando argumenta, el «yo» pretende a un otro como interlocutor, al cual puede exponer un enunciado con sentido que intentará establecer –dialógicamente– como verdadero.

Como el mismo Apel reconoce, el «yo argumento» sólo funciona si se acepta una serie de supuestos: que existen las condiciones que harían posible un discurso ideal; que es dable una ética discursiva; que la argumentación es irrefutable y por ende no puede ser cuestionada con éxito por el escepticismo o el relativismo; que el discurso filosófico es ilimitado; que los seres humanos están

³ Apel, Karl Otto. *EL A PRIORI DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA*, en *La transformación de la filosofía*, T. II, p. 357, n. 26.

⁴ Apel, Karl Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 152.

interesados en solucionar sus problemas por vía del diálogo y que no pretenden instrumentalizarlo para su propio beneficio. Apel nos exige demasiados actos de fe. Como resume el mismo Apel:

“[...] hay que presuponer que, en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables —y también el de si existe un principio vinculante de la moral—y, por eso, están interesados a priori en alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación”⁵.

De lo que Apel no da cuenta es que, para que los interlocutores compartan los problemas y la posibilidad de soluciones, deben estar compartiendo ya una racionalidad común, de lo contrario los supuestos son inviables. O dicho de otro modo, el «yo argumento» supone el «yo pienso», y por ende el argumentar no puede ser a priori respecto del pensar. O dicho de otro modo, el pensar es condición de posibilidad del argumentar y de la comunicación⁶. Como señala Wood en su *Kantian Ethics*, “[...] actuar racionalmente es actuar con fundamentos que son esencialmente intersubjetivos —no solamente comprensibles por otros, sino en algún sentido son compartidos y válidos para otros tanto como lo son para uno mismo”⁷. Esta racionalidad común no debe entenderse por vía de una substancialización de la razón —una especie de intelecto averroísta— que lleve a concluir que todos los seres humanos piensan lo mismo; sino que la razón posibilita que los seres humanos puedan entenderse, y llegar a puntos en común. Así, por ejemplo, cuando Newton y Huygens propusieron, respectivamente, sus teorías corpuscular y ondulatoria para explicar la naturaleza de la luz, ambas teorías eran racionales, en el sentido de que podían ser entendidas por el otro y por cualquier sujeto racional, y por ende discutidas, reforzadas o refutadas. Similar experiencia tenemos en el ámbito de la moral donde podemos comprender las máximas morales de una persona, porque proceden de un intento racional de entender la acción humana; y solo a partir de esta comprensión racional podemos aprobar o cuestionar esa máxima. Lo que cae fuera del ámbito racional no puede ser comprendido y

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ Hay que distinguir los procesos comunicativos que son exclusivos de los seres racionales, de los procesos informativos, que son lo que realizan las máquinas y los animales. Y por lo mismo, hay que distinguir en el hombre lo que es un proceso comunicativo de lo que es un proceso informativo, dado que en el ser humano se da tanto la racionalidad como la animalidad.

⁷ Wood, *Kantian Ethics*, p. 18. | “To act rationally is to act for grounds that are essentially intersubjective —not merely comprehensible by others, butal so in some senses hared by and valid for others as well as for one self”.

discutido, por lo cual no podemos discutir el agrado que algunos tienen por la comida llamada “chatarra”, y cuando señalamos que es perjudicial para la salud, nada decimos del agrado.

En el presente capítulo se buscará mostrar que la razón tal como la entiende Kant no puede ser calificada de monadológica. Para esto se procederá de la siguiente manera: En primer lugar citaremos algunos lugares de la obra kantiana donde se hace referencia a la intersubjetividad, con el fin de mostrar que Kant sí está teniendo en cuenta lo intersubjetivo. Seguidamente, intentaremos examinar si esas referencias a lo intersubjetivo son coherentes con el resto del corpus kantiano.

1. La intersubjetividad en el corpus kantiano

Una de las primeras dificultades aparentes que surge al abordar el presente tema, es que Kant no utiliza de manera explícita el término «intersubjetividad». Sin embargo, a pesar de esto, puede encontrarse en sus obras referencias a actitudes y condiciones que son intersubjetivas, aunque no se le nombre como tales. Aparecen así términos como «comunicación» y «sociabilidad» que ponen en evidencia, en la reflexión kantiana, una consideración de la intersubjetividad. A continuación, como ya se ha señalado, pasaremos revista a los lugares del corpus kantiano que consideramos más significativos en el tratamiento de la intersubjetividad. Nos centraremos principalmente en el periodo crítico, que inicia con la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781. Sin embargo, creemos necesario hacer una excepción con una obra de la etapa precrítica –*Los sueños de un visionario*– por considerar significativas las ideas que se exponen en esa obra.

Los sueños de un visionario (1766). Escrito como una reseña crítica a la *Arcana Caelestia* del místico sueco Swedenborg (1688-1772) en la que este narra las experiencias místico-espirituales de su paso por el cielo y el infierno. En la lectura kantiana de la obra de la *Arcana Caelestia*, la de Swedenborg aparece como la experiencia cómica que Kant análoga con otra experiencia trágica. Pues Swedenborg pretende darle un valor objetivo a sus sueños delirantes, de la misma manera que la metafísica racionalista pretende validar objetivamente una serie de conceptos obtenidos de espaldas a la experiencia. Swedenborg y Wolff sueñan con el cielo y la metafísica, respectivamente. Sin embargo, lo que puede ser objeto de burla en el caso del místico sueco, es una tragedia en el caso del

metafísico; pues la verdad de lo incondicionado, la verdad metafísica, es algo que debemos buscar, que necesitamos.

La crítica kantiana está centrada en señalar que el discurso de Swedenborg es un discurso vacío, carente de objetividad; es decir, que no es intersubjetivo⁸. Precisamente lo objetivo es la constitución de un mundo común. El solipsismo es un sueño, que Kant caracteriza en los siguientes términos:

“En cierto parentesco con los *soñadores de la razón* están los *soñadores de la sensación*, y entre ellos se cuentan, por regla general, quienes algunas veces tienen trato con los espíritus, y precisamente por las mismas razones que los anteriores, ya que ven algo que ningún otro hombre sano ve, y tienen su propia comunidad con seres que no se aparecen a ningún otro por muy buenos sentidos que tenga”⁹.

Despertar del sueño del solipsismo sería abrirse al mundo común de la vigilia:

“Pero si un día Dios lo quiera, despiertan del todo, es decir, abren los ojos con una mirada que no excluya la coincidencia con otro entendimiento humano, ninguno de ellos verá nada que no haya de aparecer, a la luz de las demostraciones, igualmente evidente y cierto para cada uno de los demás, y los filósofos habitarán un mundo común...”¹⁰.

Mundo común que, como se ha señalado ya, es intersubjetivo. La comprensión de la objetividad en estos términos, define un comportamiento que Kant explica de la siguiente manera:

“Donde encuentro algo que me instruye, lo hago mío. El juicio de quien contradice mis razones, llega a hacerse mi propio juicio cuando lo he sopesado, primero, frente al platillo del amor propio y, después, en ese mismo platillo frente a mis supuestas razones, y he encontrado en él su peso mayor. En otras ocasiones consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios junto con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros”¹¹.

⁸ “Aristóteles dice en alguna parte «*Cuando estamos despiertos tenemos un mundo común, pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*» Me parece que se debería invertir esta última proposición y decir: cuando diferentes hombres tienen cada uno su propio mundo hay que suponer que están soñando” (Kant. *TeG*, Ak. II:342).

⁹ Kant. *TeG*, Ak. II:342.

¹⁰ Kant. *TeG*, Ak. II:342.

¹¹ Kant. *TeG*, Ak. II:349.

a. En las obras mayores

En este trabajo, y para fines estrictamente de aclarar la exposición y no con un fin crítico, entenderemos por obras mayores aquellas que Kant publicó como obras independientes, dejando para otro apartado las obras aparecidas en publicaciones periódicas o dentro de alguna polémica.

Crítica de la Razón Pura (1781). La acusación de solipsismo se construye desde una lectura de esta obra. La distinción entre fenómeno y noúmeno, el papel central del «yo pienso» y sus categorías, lleva a pensar que la actividad de la razón se desarrolla dentro de los límites de su «yo». Sin embargo, al referirse Kant al «uso polémico de la razón» sostiene que la labor de someter a crítica toda empresa de la razón es una exigencia libre de la misma razón, que no puede ser menoscabada sin perjudicar a la razón misma. La razón, por tanto, “no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso sus vetos”¹². Contrario a lo que pueda pensarse con una lectura que se quede únicamente en la parte analítica de la *Crítica de la razón pura*, la labor crítica no es algo que acontezca sólo en el fuero interno del ser humano, sino que también tiene una exigencia de una criba intersubjetiva. Además, el “yo pienso kantiano” es “yo pienso trascendental” o yo pienso general (*Ich denke überhaupt*), que no ha de confundirse con un yo empírico sino que supone la racionalidad como facultad común a todos los sujetos racionales y es, por tanto, siempre ya intersubjetivo.

Otro lugar importante donde aparece el tema de la intersubjetividad es en la tercera sección del «canon de la razón pura», en el que se intenta esclarecer los conceptos de opinión, saber y fe. Según Kant, el asenso¹³ descansa en fundamentos objetivos, aunque también exige causas subjetivas; es decir, causas que se encuentran en la mente de quien juzga. Dicho asenso sería objetivamente suficiente, si es válido para cualquier (*fürjedermann*) ser racional. A esto Kant lo denomina *convicción*.

¹² Kant. *KrV*, A738/B766 – A739/B767.

¹³ Kant utiliza el término *Fürwahrhalten* que literalmente significa «tener por verdadero». Dicho término ha recibido variadas traducciones: García Morente en su traducción de la *Crítica del juicio* la vuelca como «aquiescencia»; García Morente, Miñana y Villagrasa –*Crítica de la razón pura*– o Aramayo y Salvador Más –*Crítica del discernimiento*– usan el término «asentimiento»; otros como Pedro Ribas –*Crítica de la razón pura*– o Dulce María Granja –*Crítica de la razón práctica*– optan por usar la expresión «tener por verdadero». Acá nos atenemos a la traducción de Mario Caimi, quien usa el término «asenso» pero debe tenerse en cuenta que no se refiere a un asentir en términos de conveniencia, sino un asentir algo como verdadero.

Por otra parte, si el asenso tiene valor solo para una razón particular; es decir, si es un asentimiento incomunicable, estaríamos ante un caso de *persuasión*¹⁴. “La piedra de toque del asenso, [para determinar] si es convicción o mera persuasión, es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el asenso es válido para la razón de todo ser humano”¹⁵. La objetividad del juicio sería un logro que únicamente se puede comprobar en el plano intersubjetivo.

Prolegómenos a toda metafísica futura (1783). Esta obra fue escrita como una nueva exposición de la filosofía crítica, con miras tanto a su popularización como para dar respuestas a ciertas objeciones que se habían hecho a la *Crítica de la razón pura*. Se diferencia de esta última tanto por su brevedad como por el método de exposición. Según Kant en la *Crítica de la razón pura* utilizó un método sintético –partir de los principios para, por una serie de cadenas deductivas¹⁶, llegar a la proposición que se quiere demostrar–, en los *Prolegómenos* usa un método analítico: se da por supuesta una realidad y se retrocede hasta dar con el principio que la origina. En el caso de esta obra, lo que se da por supuesto es la existencia como ciencia de la matemática y de la ciencia de la naturaleza.

Al igual que en la primera crítica, acá la intersubjetividad aparece relacionada con la objetividad del conocer. Precisamente, según Kant, caben juicios empíricos cuya validez es subjetiva, a los que denomina *juicios de percepción*, y otros juicios que tienen validez objetiva, que son los *juicios de experiencia*.

“Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo; y que sea igualmente válido para cualquier otro”¹⁷.

¹⁴ Kant, *KrV*, p. A820/B840.

¹⁵ Kant, *KrV*, p. A820/B840.

¹⁶ Kant toma el término de «deducción» del ámbito jurídico en el que refiere al acto de presentar pruebas para fundamentar las pretensiones que se tiene de un derecho (*quid juris*). De igual manera, en el ámbito racional se hace uso de muchos conceptos cuyo sentido objetivo nadie cuestiona. Sin embargo, hay conceptos como –suerte, destino, causalidad– que no han logrado probar su validez objetiva. La deducción por lo tanto tiene por fin el establecer el fundamento objetivo de los conceptos trascendentales.

¹⁷ Kant. *Prolegomena*, Ak. IV:298.

Es decir, la validez objetiva de un juicio y su validez intersubjetiva –es decir para todos– serían conceptos intercambiables. Dado que no podemos medir nuestra representación con el objeto –que siempre permanece desconocido– la intersubjetividad se presenta como el criterio que garantiza la objetividad de un juicio.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785). Es la *Fundamentación* la obra en la que la «autonomía» adquiere carta de ciudadanía como concepto filosófico moral; es decir, la idea de que el fundamento de la moralidad descansa en la voluntad pura del sujeto. Con todo, la autonomía tal como la entiende Kant, no se opone a una consideración de la intersubjetividad¹⁸. Esto debido a que si bien es cierto la moralidad se funda en la autonomía de la voluntad, dicha autonomía de la voluntad no debe entenderse en términos de un imperativo caprichoso de la subjetividad empírica. La autonomía está vinculada con el actuar de acuerdo con el deber que emane del imperativo categórico. Imperativo que se enuncia de diferentes formas, éstas representan "fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras"¹⁹.

La consideración de las dos primeras fórmulas²⁰ del imperativo categórico, la de la universalidad ("obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"²¹), junto con la formulación de la humanidad como fin ("obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"²²), pone de manifiesto el carácter intersubjetivo de la moralidad kantiana, toda vez que se nos manda actuar por máximas que no solamente sean válidas universalmente –para todo agente racional– sino que debe considerar a ese agente como fin en sí mismo. El otro es también un agente autónomo. Cada sujeto debe actuar con una máxima que garantice no sólo su autonomía, sino a la vez la autonomía de los demás (quienes actuarán movidos

¹⁸ La conexión que puede establecerse entre la autonomía y la intersubjetividad será estudiada más adelante, en el capítulo II.

¹⁹ Kant. *GMS*, Ak. IV:436.

²⁰ Como se mostrará en el siguiente capítulo, todas las fórmulas del imperativo pueden ser objeto de una lectura en la que se resalte su dimensión intersubjetiva. Por ahora solamente resaltamos aquellas fórmulas donde la intersubjetiva es más evidente, pero no quiere decir que sean las únicas fórmulas.

²¹ Kant. *GMS*, Ak. IV:421.

²² Kant. *GMS*, Ak. IV:429.

por una máxima similar)²³. Es decir, que los seres racionales sean autónomos no implica solipsismo, sino todo lo contrario; pues la exigencia de obrar según el deber descansa “en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como legisladora, pues sino no podría pensarse como fin en sí mismo”²⁴. Esto es lo que Kant denomina *reino de fines*²⁵, y entiende por *reino* “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”²⁶.

Crítica de la razón práctica (1789). La segunda crítica recoge en gran parte las ideas desarrolladas en la *Fundamentación*. Y aunque en esta obra no aparece la expresión de *reino de fines*, lo dicho sobre la presencia de lo intersubjetivo en relación con el imperativo categórico es aplicable también a esta obra. El carácter de *fin en sí mismo* que tiene todo sujeto racional conlleva a que la autonomía de toda voluntad “está limitada por la condición de concordar con la *autonomía* del ser racional”²⁷.

Crítica del discernimiento (1790). Esta obra, la última de las críticas, es donde más se ha resaltado la presencia de un desarrollo de la intersubjetividad. Estudios como los de Arendt²⁸, que han intentado aprovechar el «*sensus communis*» del que se habla en esta obra para aplicarlo en la reflexión política, así lo han puesto en evidencia. Entiende Kant por *sensus communis* “la idea de un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás”²⁹. Esta capacidad de enjuiciamiento permitiría superar las condiciones subjetivas y privadas de nuestra razón, y por ende el error.

Kant –en lo que él considera una digresión que se sale del ámbito de la crítica– pasa a enumerar las máximas del entendimiento común: “1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar

²³ “La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo”. (Kant. *GMS*, Ak. IV: 434).

²⁴ Kant. *GMS*, Ak. IV:434.

²⁵ El tema del reino de fines será desarrollado con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

²⁶ Kant. *GMS*, Ak. IV:433.

²⁷ Kant. *KpV*, Ak. V:87.

²⁸ Cfr. Arendt, H. *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós. 2009.

²⁹ Kant. *KU*, Ak. V:293.

de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo”³⁰. A la segunda, que es la que acá interesa, la denomina máxima de pensar ampliado, y la vincula con el *discernimiento*.

La paz perpetua (1795). Este breve opúsculo aborda un tema de política internacional: cómo se puede llegar a establecer la paz entre las naciones. Sin embargo, como el subtítulo de la obra lo indica, este opúsculo pretende ser un ensayo filosófico, y como tal conecta –los temas de derecho y política– con cuestiones antropológicas y morales. Merece destacarse, para los intereses del presente trabajo, lo que se denomina el principio de publicidad, según el cual toda pretensión jurídica debe ser examinada según el criterio de su posible publicación. Cualquier pretensión de ley que no pueda ser manifestada porque provocaría el rechazo de los demás; es decir, que no pueda resistir la discusión pública, y que por lo tanto encuentre en el secreto su única forma de realización, dicha ley se revelaría como injusta³¹.

Al igual que en el ámbito del conocimiento, en el ámbito de la política pública, la intersubjetividad racional aparece como un criterio de legitimación. Kant enuncia este principio de publicidad en dos fórmulas trascendentales, una de carácter negativo (pues únicamente sirve para conocer lo que es injusto) que reza así: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”³²; y una formulación positiva que sería la siguiente: “Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez”³³. Sólo mediante la publicidad se logra que las personas no desconfíen de las máximas.

Metafísica de las costumbres (1797). Publicada en dos partes, esta obra contiene tanto la doctrina del derecho (publicada a inicios de 1797) y la doctrina de la virtud (que apareció a fines de

³⁰ Kant. *KU*, Ak. V:294. | Estas máximas aparecen también en la *Lógica* editada por Jäsche (*Logik*, Ak. IX:57) y son presentadas como “máximas para evitar el error”, y en la *Antropología en sentido pragmático* (*ApH*, VII:200, 228) donde se le presenta como máximas para alcanzar la sabiduría.

³¹ “Un principio que no pueda manifestarse en altavoz sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y al que no puedo confesar públicamente sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que amenaza a todos.”Kant. *ZeF*, VIII: 381.

³² Kant. *ZeF*, Ak. VIII: 381.

³³ Kant. *ZeF*, Ak. VIII: 386.

1797). En su explicación del paso del estado de naturaleza a un estado jurídico, Kant señala, con un lenguaje que recuerda mucho al de Hobbes, que la causa es la injusticia. Sin embargo, dicha injusticia no es como en Hobbes equiparable inmediatamente a la violencia de la guerra producto de la maldad humana. Kant considera que incluso si en ese estado pre-jurídico los hombres fuesen “buenos y amantes del derecho”³⁴ igual terminarían cayendo en un estado de violencia. Dicha violencia consistiría en vivir en un estado en el que cada uno hace “*lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otros”³⁵.

El estado de naturaleza es un estado carente de derecho, en el cual las controversias no cuentan con un criterio común desde el cual solucionarse. El estado jurídico debe surgir de cada voluntad particular y producir una voluntad *omnilateral*, es decir, “por la unificación de la voluntad de todos con vista a una legislación universal”³⁶. De lo que se sigue que el orden civil sólo es posible, a decir de Kant, desde el acuerdo racional de las voluntades de los individuos.

En la segunda parte, que se refiere a la doctrina de la virtud, Kant estudia el sistema de los fines de la razón práctica. Dichos fines de carácter moral son dos: La propia perfección y la felicidad ajena³⁷. El deber de buscar la propia perfección se centra en el cultivo de las facultades superiores: entendimiento –hasta abandonar la incultura natural para llegar a la humanidad– y la voluntad –que ha de tornarse virtuosa y actuar de acuerdo a la ley. En lo que respecta a la felicidad ajena, el hombre tiene el deber de hacer suyo el fin de los demás, para de esta manera contribuir a su felicidad. Ese deber de procurar la felicidad ajena debe entenderse dentro de los límites de la moralidad, por eso existe “el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)”³⁸.

La doctrina elemental de la virtud concluye con unas consideraciones sobre la amistad entendida como “la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos”³⁹. Kant entiende la amistad como un ideal de comunicación y participación en el bien de las personas, y por

³⁴ Kant. *MS*, VI:312.

³⁵ Kant. *MS*, VI:312.

³⁶ Kant. *MS*, VI:259.

³⁷ Cfr. Kant. *MS*, VI:385.

³⁸ Kant. *MS*, VI:450.

³⁹ Kant. *MS*, VI:469.

lo tanto como un vínculo establecido a través de la voluntad moralmente buena. La amistad como ideal moral y no una amistad patológica, “es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que se puede coexistir con el respeto recíproco”⁴⁰.

Antropología en sentido pragmático (1798). Se puede situar esta obra dentro de lo que podría denominarse filosofía práctica-empírica o *impura*⁴¹, porque considera en su reflexión realidades

⁴⁰ Kant. *MS*, VI: 471.

⁴¹ Según Roberto Casales, la correcta comprensión de la filosofía práctica de Kant pasa por poder comprender la arquitectónica con la que se ha construido. El que los críticos no hayan reparado en ella ha sido la causa del malentendido que ha llevado a reducir la filosofía práctica de Kant a su dimensión pura. Casales trata de reconstruir dicha arquitectónica a partir de una serie de distinciones que establece Kant al momento de estructurar el conocimiento filosófico. La primera de dichas distinciones sería la que establece Kant entre filosofía *formal* y *material*: “la primera (la lógica) se ocupa simplemente de la forma del pensamiento en un sistema de reglas y la segunda (la parte real) toma en consideración sistemáticamente los objetos sobre los cuales se piensa, en la medida en que es posible un conocimiento racional de los mismos por conceptos” (*EE*, Ak. XX:193). Así, cabe distinguir para empezar dos filosofías –en lo que respecta a la filosofía material- una que estudia las leyes de la naturaleza que sería la física, y otra que estudia las leyes de la libertad y que sería la ética. En lo que respecta a estas filosofías materiales cabe distinguir entre empíricas y puras: “cabe llamar *empíricas* a toda filosofía en cuanto ésta se sustente sobre fundamentos de la experiencia y cabe denominar filosofía *pura* a la que presente sus teorías partiendo exclusivamente de principios *a priori*. Esta última [...] si se circunscribe a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de *metafísica*” (*GMS*, Ak. VI:388). A partir de esta nueva distinción cabe establecer –en lo que respecta a la filosofía práctica- la existencia de una *metafísica de las costumbres* (como filosofía práctica pura), y una *antropología práctica* (como filosofía empírica). Por último, Casales recoge la distinción que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, hace de la filosofía pura que puede ser: “o bien *propedéutica* (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*” (*KrV*, A841/B869). Tomando en cuenta estas tres distinciones, Casales sostiene que la arquitectónica del saber práctico contiene tres partes: la primera es una parte propedéutica o crítica que se encarga de establecer el principio supremo de la moral, y que Kant desarrollaría en obras como *la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*; un parte metafísica que indagaría el sistema de los deberes de la razón y los principios de aplicación, que está contenida en la *metafísica de las costumbres*; y por último, una parte antropológica que estudiaría las condiciones subjetivas que favorecen o dificultan la realización de la ley moral en la naturaleza humana. La importancia de la razón de ser de esta parte antropológica radica en que, tal como Kant señala en la *Fundamentación* (*GMS*, Ak. IV:411), el principio supremo de la moral no depende de la naturaleza humana sino que está pensado para todo ser racional en general, por lo que se hace necesario establecer el modo de su aplicabilidad. Sobre el tema puede verse: Casales García, Roberto, “Estructura de la filosofía práctica de Kant” en: *Pensamiento y Cultura*, Vol. 14, N° 1, 2011, pp. 23-34; y también, del

empíricas. Tiene especial interés para nuestra indagación el concepto de *egoísmo lógico* que Kant explica en esta obra en estos términos: “El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás”⁴². Precisamente, este interactuar con los demás es «*critérium veritatis externum*» que nos asegura la veracidad de nuestros juicios, por lo cual se vuelve imprescindible –para asegurar la objetividad de nuestros juicios– el apelar a la intersubjetividad de los seres racionales.

b. En artículos y opúsculos

Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784). En este texto Kant intenta pensar aquellas leyes de la Naturaleza que estarían detrás de la historia. Partiendo de la idea de que la naturaleza dispone de todo para que se desarrolle de modo completo y adecuado, Kant afirma que el ser humano –en aquello que le es propio: el uso de la razón y la libertad– también tendrá que lograr un desarrollo completo y adecuado. Sin embargo, las limitaciones propias del individuo, sobre todo la limitación de la muerte, hacen que este propósito no pueda ser alcanzado más que en relación con los otros (Kant habla de una meta de la especie). El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr esto sería el antagonismo de la insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*) de los hombres.

Hay en el hombre, dirá Kant “una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales”⁴³. Sin embargo, hay también en el hombre inclinaciones como el afán de poseer o de vivir según le place, que lo llevan al aislamiento y la insociabilidad. Los impulsos naturales *qua* naturales serían la raíz de la insociabilidad, mientras que la sociabilidad sería una inclinación racional que se irá consolidando con la instauración de la sociedad civil.

Comienzo presunto de la historia humana (1786). En este escrito Kant se proponía trazar, de modo presunto, la historia de del origen de la libertad en la naturaleza humana. Destaca acá la

mismo autor, “La antropología dentro de la filosofía práctica de Kant” en: *Tópicos*, N° 41, 2011, pp. 159-181.

⁴² Kant. *ApH*, Ak. VII:128.

⁴³ Kant. *Idee*, Ak. VIII: 20.

afirmación de que la sociabilidad “constituye el destino máximo del hombre”⁴⁴, pero esta capacidad de sociabilidad es posible porque el hombre es un ser capaz de habla, de discurso, y por lo tanto de pensar. Como añade en una nota: “el impulso de comunicación debió mover al hombre, todavía solitario, a dar a conocer su existencia a otros seres vivientes. [...] Pues no veo otro móvil de esto que su afán de dar a conocer su presencia”⁴⁵.

¿Cómo orientarse en el pensamiento? (1786). En este escrito Kant muestra la postura de la filosofía crítica respecto de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn acerca del panteísmo de Lessing. Para Kant, orientarse en el pensamiento es ejercer un uso libre de la razón. Razón y libertad se complementan hasta casi identificarse. Lo que hay que destacar, en lo que respecta a nuestro tema, es que la libertad de pensamiento, tal como la entiende Kant, no es un ejercicio interior. Kant concibe el pensamiento como un ejercicio intersubjetivo, comunitario; pues se pregunta “¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?”⁴⁶. Por lo tanto, la libertad de expresión –entendida como libertad de comunicar el propio pensamiento– y la libertad de pensar están indisolublemente unidas.

Conclusión. Hay otros muchos lugares que podrían citarse aquí para mostrar la presencia de la intersubjetividad en la obra de Kant. Como, por ejemplo, lo dicho referente a la amistad en las lecciones de ética: “Poseemos, en este sentido, un gran impulso para comunicarnos y entablar una relación auténtica. [...]. Además, los hombres también necesitan comunicarse para poder rectificar sus juicios”⁴⁷. O aquella otra afirmación que hace en su ensayo *En torno al tópico: «Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*: “Pues es una vocación natural de la humanidad el comunicarse mutuamente, sobre todo en lo que concierne al hombre en general”⁴⁸. Sin embargo, queremos concluir este repaso no exhaustivo con la siguiente cita de la *lógica Blomberg*:

“En el alma humana existe un cierto *principium* que bien merecería ser estudiado, a saber, el que nuestra mente es comunicativa, por lo que el hombre de buen modo se comunica así como acepta

⁴⁴ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:110.

⁴⁵ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:110 n.1.

⁴⁶ Kant. *Denken*, Ak VIII:144.

⁴⁷ Kant. *VzM*, XXVII:426-427.

⁴⁸ Kant. *ÜdG*, Ak. VIII:305.

la comunicación. Así los hombres en verdad se sienten bien al comunicarse unos con otros, y raramente sienten placer al no poder comunicarse, y comunicar sus pensamientos e inclinaciones. Nuestro conocimiento no es nada si los otros no saben que nosotros sabemos. Es de esa forma que el hombre prueba su juicio sobre el juicio de los otros, y le satisface inmediatamente si éste concuerda con el suyo”⁴⁹.

Con los pasajes citados creo que se responde la *quid facti* sobre la intersubjetividad en Kant. Es decir, aunque no use el término de intersubjetividad, hay referencia a ella con otros términos. Queda ahora intentar responder la *quid iuris*, es decir, si la filosofía de Kant, en tanto que construcción racional, está en capacidad de hablar fundadamente de la intersubjetividad, o todas las referencias que hemos citado no son más que excesos del hombre Kant en los que habría sobrepasado los límites de su propia filosofía.

2. La intersubjetividad en la filosofía crítica

Filosofía crítica es el nombre que suele darse a la filosofía desarrollada por el mismo Kant sobre todo a lo largo de sus tres obras más importantes. Para poder entender en qué consiste dicho planteamiento, es útil intentar entender la génesis de dicha filosofía; es decir, qué llevó a Kant a pensarla. Hay por lo menos dos lugares en los que el propio Kant explica dicha génesis: el prólogo de *Prolegómenos* y en el apartado de la *Crítica de la razón práctica* en el que expone el «derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una extensión que no les posible en el uso especulativo por sí». En lo que coinciden ambos textos es en la centralidad que Kant otorga a la filosofía de Hume en el origen de su proyecto crítico. Hume –según propia confesión de Kant– fue aquel que interrumpió su sueño dogmático y dio a su filosofía especulativa “una dirección completamente diferente”⁵⁰, por lo que Kant no duda en señalar: “por lo que toca a mi tratamiento en la *Crítica de la razón pura*, al cual ciertamente dio lugar la doctrina de la duda de Hume”⁵¹.

La cuestión «Hume». El problema que Hume expuso tenía que ver con la validez de nuestros conocimientos. Por medio de la radicalización de los principios empiristas, “Hume parece defender

⁴⁹ Kant. *Logik Blomberg*, Ak. XXIV:46.

⁵⁰ Kant. *Prolegomena*, Ak. IV:260.

⁵¹ Kant. *KpV*, Ak. V:92.

un escepticismo teórico y epistemológico que es radical, sin paliativo alguno”⁵². Dicho escepticismo se centra –o por lo menos ésa es la lectura que hace Kant– en el cuestionamiento de la validez del concepto de causalidad. Hume había establecido que el único conocimiento posible es el de la experiencia empírica; es decir, el que se obtiene a través de los sentidos. A partir de este principio, establecía dos tipos de conocimiento: las impresiones y las ideas, cuya diferencia consistía en la mayor intensidad y vivencia de las primeras respecto de las segundas⁵³. Estos primeros niveles de conocimiento, pueden alcanzar un mayor nivel de complejidad producto de la actividad de la imaginación, que se encarga de asociar dichas ideas. La asociación de las ideas surge –a decir de Hume– como producto de la costumbre de ver constantemente una serie de impresiones sucederse, lo que lleva a adquirir un particular modo de pensar. Es decir, para Hume “Los objetos no poseen una conexión entre sí que pueda descubrirse, y por ningún otro principio más que por la costumbre, que actúa sobre la imaginación, podemos hacer una inferencia partiendo de la apariencia del uno para llegar a la existencia del otro”⁵⁴.

La costumbre, en tanto que explicación de la conexión de objetos, se convirtió así en el fundamento del principio de causalidad. Es decir, sabemos que A es causa de B, basados en la repetida experiencia de que después de A siempre acontece B; y aceptamos ese nexo no en virtud de su racionalidad, sino de su utilidad para la vida cotidiana⁵⁵. Esto supone que la causalidad, en tanto que principio de explicación de la realidad es un engaño fundado en la necesidad subjetiva, de la que no

⁵² Ralws, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, p. 53.

⁵³ “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento...” Hume. *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Libro I, parte III, Sección I.

⁵⁴ Hume. *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Libro I, parte III, Sección VII.

⁵⁵ “La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado, Sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación.” Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 68.

se puede inferir una validez objetiva. Como dirá Kant, “Él [Hume] infirió, pues, erróneamente, de la contingencia de nuestra determinación según la ley, la contingencia de la ley misma”⁵⁶. Con lo cual cayó en el más rígido escepticismo que terminó anulando toda racionalidad.

La consecuencia en lo que respecta a nuestro tema no sería otra sino la anulación de la intersubjetividad en un sentido fuerte. Pues todo juicio no puede ir –en su validez– más allá de la costumbre que cada subjetividad desarrolla, y que no necesariamente coincide con la del otro. ¿Con qué se logrará la comunicación y comunión de dos costumbres contradictorias –ya sea en apariencia ya real– si no contamos con un criterio superior no dependiente de la experiencia? La posibilidad de apelar a una tercera costumbre sería caer en la falacia del tercer hombre. Sólo quedaría el consenso de individuos, pero dado que la razón no puede elevarse por encima de la costumbre, el consenso no será racional sino producto de las voluntades. A los que buscan la salida del consenso, se les puede decir aquello que Kant decía a los dogmáticos que querían fundar los conceptos metafísicos en el consenso: “No se te puede admitir que apeles al consenso de la razón humana universal; pues éste es un testigo cuya autoridad se funda sólo en rumores públicos”⁵⁷.

Lo empírico y lo trascendental. En la filosofía crítica, la intersubjetividad es entendida de modo no consensual; sino que más bien hay dos momentos de la intersubjetividad o del modo de entenderla. En su dimensión trascendental la razón (*Vernunft*⁵⁸) es fundamento, condición de posibilidad de la intersubjetividad. En su dimensión empírica, la intersubjetividad es el modo en que el entendimiento se desarrolla. Para poder entender cada uno de estos momentos de la intersubjetividad, hay que entender primero el sentido de lo empírico y lo trascendental.

Como el mismo Kant señala, al inicio de la primera crítica, “aunque todos nuestros conocimientos comiencen **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia”⁵⁹, con lo cual establece una de las características de su sistema: la dualidad. Empírico-puro, *a priori-a posteriori*, materia-forma, fenómeno-noúmeno, todas estas distinciones aluden no a un

⁵⁶ Kant. *KrV*, A766/B794 Véase también: Kant. *KpV*, Ak. V:51.

⁵⁷ Kant, *Prolegómena*, Ak. IV: 277.

⁵⁸ Kant usa el término *Vernunft* (Razón) en dos sentidos distintos aunque no distantes. En un sentido laxo, *Vernunft* refiere a las facultades más altas de espíritu: entendimiento, juicio y razón. En un sentido estricto, *Vernunft* refiere a la facultad más alta del espíritu, distinta por tanto del juicio y del entendimiento.

⁵⁹ Kant. *KrV*, B 1.

dualismo sino a una dualidad de perspectivas, a la existencia de dos modos de considerar la realidad. Por un lado, Kant –al igual que Hume– aceptará que todo conocimiento empieza con la experiencia sensible; sin embargo, consciente como era de las aporías que el empirismo acarrea, planteó como solución lo que él mismo llamó el giro copernicano, que no consistía en otra cosa sino en suponer que “los objetos deben regirse por nuestro conocimiento”⁶⁰, lo que no significaba sino que en todo conocimiento hay un elemento *a priori*; es decir, que no depende en sus pretensiones de validez de la experiencia.

Kant llamó trascendental “a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”⁶¹. Pero no a todo modo de conocer *a priori*, sino específicamente a aquellos que hacen posible la experiencia porque son su fundamento. Es decir, lo trascendental sería lo que Allison ha dado en llamar «condiciones epistémicas»: “aquella condición necesaria para la representación de un objeto o de un estado objetivo de las cosas”⁶², y que se distinguirían de las condiciones empíricas o psicológicas, por ser éstas *a posteriori*. Así, son condiciones empíricas las percepciones que tenemos a través de los sentidos, pues sin percepciones no es posible el conocimiento, dado que lo percibido es la materia del conocer; mientras que las condiciones epistémicas son las formas –tanto sensibles como inteligibles– que hacen inteligible a las percepciones. A eso se refería Kant cuando señalaba que “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”⁶³.

Las condiciones psicológicas –por su parte– referirían a aquellos aspectos empíricos que representan los procesos y mecanismos internos del sujeto –memoria, imaginación,...– que explican genéticamente el conocimiento, pero que no son garantes de su validez objetiva. El error de Hume –y el de muchos de los críticos de Kant– es no haber distinguido entre estos tres tipos de condiciones, y en especial el confundir las condiciones psicológicas con las epistémicas. Pues las condiciones psicológicas, en la medida en que aluden a aspectos empíricos, son los procesos y mecanismos de *este* sujeto en particular: las conexiones que su imaginación puede establecer entre las percepciones

⁶⁰ Kant. *KrV*, B XVI.

⁶¹ Kant. *KrV*, A11-12/B 25.

⁶² Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant*, p. 40.

⁶³ Kant. *KrV*, A51/B75.

basadas en el recuerdo de sus experiencias previas (costumbre), y que únicamente tendrán valor para él. Sin embargo, lo que Kant quería aludir con lo trascendental es –como indicó en un epígrafe añadido en la segunda edición– que “estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori, y aun el entendimiento común no carece de ellos”⁶⁴, y que éstos *a priori* eran los que garantizaban el carácter necesario y universal del conocimiento, algo completamente distinto a lo que se logra con las solas condiciones psicológicas.

Lo trascendental y la intersubjetividad. Lo trascendental sería las condiciones de posibilidad de la objetividad, que al no depender ni de lo psicológico ni de lo empírico, son válidas para todos. De esto se sigue que la consideración trascendental –objetiva– del espacio y el tiempo (en tanto que formas de la sensibilidad) le permiten al ser humano alcanzar un orden espacio-temporal, un mundo fenoménico, con valor intersubjetivo⁶⁵.

Lo mismo puede decirse del papel desempeñado por las categorías del entendimiento en el conocer. Si no hubiera categorías, la única síntesis posible de los fenómenos sería de origen psicológico; es decir, apoyado en hábitos y estados de ánimo. Pero una síntesis en estos términos –estrictamente psicológicos– no sería nada más que el amontonamiento casual de representaciones producto de leyes empíricas de la imaginación, que no garantizarían ningún conocimiento objetivo.⁶⁶ Las categorías son pues esas formas *a priori* de síntesis propias del entendimiento, que garantizarían que la asociación de percepciones se realice con un criterio racional. El entendimiento, en tanto que facultad de conceptos, es también la facultad de las reglas que orientan las síntesis que se realizan. Por eso afirma Kant que las leyes particulares por las que comprendemos racionalmente la experiencia –por ejemplo la ley de gravitación universal– resulta una determinación particular producto de haber aplicado una ley más alta a nuestras representaciones sensibles. Dicha ley más alta no procede de la experiencia, sino que procede *a priori* del entendimiento mismo, y cuando subsumimos nuestras representaciones en dichas leyes, les procuramos una racionalidad y por ende les damos el status de

⁶⁴ Kant. *KrV*, B3.

⁶⁵ “Objetivar el tiempo significa representar un orden temporal de los eventos o estados de cosas del mundo fenoménico válido intersubjetivamente, en contraste con el orden meramente subjetivo, o «subjetivamente válido», de las representaciones en una conciencia individual.” Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant*, p. 286.

⁶⁶ Cfr. Kant. *KrV*, A111.

experiencia.⁶⁷ Y así como las formas puras de la sensibilidad nos proveían de un mundo fenoménico común (intersubjetivo), de igual manera las categorías, en tanto de leyes trascendentales de síntesis, nos proveen de una experiencia racional e intersubjetiva de la realidad. Sin la presencia de las categorías, seríamos prisioneros de nuestra propia subjetividad empírica, incapaces de comunicarnos y por ende viviríamos en un verdadero solipsismo. Esto lo vio claramente Kant, y por eso al final de la segunda deducción trascendental manifestó que:

“Yo no podría decir: el efecto está enlazado con la causa en el objeto (es decir, necesariamente); sino solamente [podría decir que] yo estoy constituido de tal suerte que no puedo pensar esa representación de otra manera que así conectada; lo que es precisamente lo que más desea el escéptico; pues entonces todo nuestro saber por medio de la presunta validez objetiva de nuestros juicios no es nada más que pura apariencia ilusoria, y no faltarían quienes no admitieran [hallar] en sí mismos esa necesidad subjetiva (que debe ser sentida); al menos, **no se podría discutir con nadie acerca de aquello que se basa meramente en la manera como está organizado el sujeto**”⁶⁸.

De lo dicho se comprende lo que afirmábamos al inicio de este capítulo, que la razón, en su dimensión trascendental, es condición de posibilidad de la intersubjetividad de los seres humanos. Sin esa dimensión trascendental, los juicios empíricos carecerían de validez universal y necesaria; es decir, una validez que debería ser aceptada por todos. Como señala Caimi, ésta validez para todos o intersubjetividad no se trata:

“[...] de una intersubjetividad de hecho, sino de derecho: *todos* los juicios deben *necesariamente* concordar entre sí, cuando se refieren a un mismo objeto. El fundamento de esta concordancia no es otro que el objeto mismo: aquella necesaria unificación de todas las representaciones, según una regla, el concepto. Aquí también, la regla universal, de la que depende la objetividad, es el concepto puro del entendimiento”⁶⁹.

En su uso práctico, la razón se encuentra con un panorama similar en lo que respecta a la intersubjetividad. Mientras que las máximas son principios subjetivos del obrar⁷⁰, que sólo tienen validez para quien los enuncia pues consideran los aspectos empíricos y psicológicos del mismo; el imperativo categórico es aquel que nos revelará la universalidad y obligatoriedad (deber) de la ley. Al respecto Allison distingue entre dos sentidos de universalización: 1) la *intra-subjetiva* –que

⁶⁷ Cfr. Kant. *KrV*, A126.

⁶⁸ Kant. *KrV*, B168 [las negritas son mías.

⁶⁹ Caimi, Mario. «objetividad» en Kant, *Prolegomena*, p. 132.

⁷⁰ Cfr. Kant. *GMS*, IV:400 y *KpV*, V:19.

contemplaría el imperativo categórico en su formulación de ley universal– “se refiere a la compatibilidad de la máxima de un agente de la misma máxima considerada como una ley universal”⁷¹ y 2) la *inter-subjetiva* –que se basaría en la fórmula de la humanidad del imperativo categórico- “Es inter-subjetivo, ya que requiere la aprobación de la propia máxima por todos los demás agentes racionales⁷²”. Por eso, se entiende mal a Kant cuando se confunde la «buena voluntad» con un «querer empírico», y se le termina acusando de subjetivista. La «buena voluntad» es el querer guiado por el deber señalado por el imperativo categórico; y cuya moralidad puede ser reconocida por cualquier otro sujeto racional, y cuyo actuar no entrará en conflicto con ninguna otra voluntad movida racionalmente⁷³.

En la *Crítica del discernimiento* también se puede encontrar la misma relación entre la posibilidad de la comunicación, en este caso del sentimiento de placer, fundado en la existencia de condiciones subjetivas del conocimiento que son compartidas por todos los seres racionales. Quede el siguiente texto como ejemplo y resumen de lo expuesto hasta ahora:

“Este placer debe descansar necesariamente en todo el mundo en las mismas condiciones, porque **son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento general**, y la proporción de estas capacidades cognoscitivas exigibles para el gusto también puede exigirse al entendimiento común y sano que, asimismo, cabe presuponer en todo el mundo. Precisamente por ello, el que juzga con gusto (si no se equivoca y no toma la material por la forma, el estímulo por la belleza) también puede exigir de todos los demás la finalidad subjetiva, esto es, su satisfacción en el objeto y puede admitir su sentimiento como comunicable universalmente y, ciertamente, sin la mediación de conceptos”⁷⁴.

El desarrollo intersubjetivo de la razón. Si lo trascendental refiere a las condiciones que hacen posible el conocimiento, dicho conocimiento no es posible sin las intuiciones que proporciona la sensibilidad. Conocer es por lo tanto ir ordenando los datos empíricos que proporciona la sensibilidad, de acuerdo a las leyes *a priori* del entendimiento. Sin embargo, este proceso corre siempre el riesgo de caer en el error; pues, a decir de Kant, la causa del error se encontraría no de suyo en la sensibilidad,

⁷¹ Allison, Henry. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals (A Commentary)*, p. 196. | “it concerns the compatibility of an agent's maxim with the same maxim considered as a universal law”.

⁷² *Ibidem*. | “It is inter-subjective because it requires the endorsability of one's maxim by all other rational agents”.

⁷³ La armonía intersubjetiva que alcanza las voluntades de los sujetos racionales es lo que Kant llama «reino de fines».

⁷⁴ Kant. *KU*, V: 292-293. [las negritas son mías.

sino en su conexión con otras facultades: “en el *influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento*, o mejor dicho, sobre el *juicio*”⁷⁵. Dicho influjo puede llevarnos a considerar lo que es mera apariencia de verdad como si fuera la verdad misma, a confundir lo que es puramente subjetivo, con lo objetivo.

Hay que tener en cuenta que, salvo cuando consideramos las nociones puras del entendimiento o las ideas de la razón, el entendimiento parte de las representaciones sensibles para la elaboración de los conceptos que Kant adjetiva como empíricas. Los conceptos empíricos se forman a partir de las representaciones sensibles, a través de actos lógicos como la comparación⁷⁶, la reflexión⁷⁷ y la abstracción⁷⁸. Así, por ejemplo, yo obtengo el concepto de animal, después de haber visto una serie de animales distintos –perros, gatos, elefantes, tiburones- y haberlos comparado. Dicha *comparación* me lleva a advertir las diferencias existentes entre estos animales; pero a la vez, la *reflexión* sobre lo que de común tienen estos seres: que están vivos, que se mueven, que sienten, me pone en la situación de poder *abstraer* aquellas características –tanto de las notas propias como de las comunes– que los hacen diferentes, y así obtener el concepto de animal como ser vivo que siente y se mueve por sí mismo. Como puede verse, para Kant, “el concepto empírico proviene de los sentidos por comparación de los objetos de la experiencia y sólo recibe del entendimiento la forma de la universalidad”⁷⁹.

Dejando de lado el influjo afectivo (que también es, en otro sentido, sensible), el conocimiento empírico plantea una serie de aporías precisamente por su dependencia de las percepciones. En primer lugar, en su misma constitución, dicho conocimiento depende de las percepciones actuales e históricas, y por lo tanto estaría limitado a las percepciones de un sujeto en particular. Ningún acto lógico del proceso de conceptualización permitiría trascender dicha experiencia, y por ende se terminaría universalizando un concepto errado. De la experiencia de la existencia de cisnes blancos

⁷⁵ Kant. *Logik*, Ak. IX:53-54.

⁷⁶ “La comparación [Komparation], es decir, la confrontación [Vergleichung] recíproca de las representaciones en relación con la unidad de la conciencia.” Kant. *Logik*, Ak. IX:94.

⁷⁷ “La reflexión [Reflexion], es decir, la consideración [Überlegung] de cómo diversas representaciones pueden ser comprendidas [begriffen] en una conciencia.” Kant. *Logik*, Ak. IX:94.

⁷⁸ “La abstracción [Abstraktion] o la separación [Absonderung] de todo resto en que las representaciones dadas se diferencian.” Kant. *Logik*, Ak. IX:94.

⁷⁹ Kant. *Logik*, Ak. IX:92.

–de su comparación, reflexión y abstracción– no se puede conocer la existencia o inexistencia de cisnes negros, y por ende se podría llegar a tomar la blancura como una nota conceptual. Además, la verdad de dicho conocimiento se confirmaría en su coincidencia de nuestro conocimiento con el objeto; pero como el mismo Kant señala “como el objeto está fuera de mí, y el conocimiento está en mí, todo lo que puedo apreciar es si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto”⁸⁰.

El modo de superar estas aporías se desarrolla desde una característica del espíritu humano (y sus facultades). Aunque Kant habla de “la razón” o “el entendimiento”, él no está concibiendo una razón única, hipostasiada, que actúa a través de los hombres para asegurar la correcta intelección. No existe un espíritu absoluto trascendente del cual nosotros formaríamos partes como momentos o aspectos, ni existe tampoco una iluminación divina especial –como en Malebranche o Berkeley que sustenta la intelección. Para Kant lo que sí hay es “la gran variedad de las mentes en la manera de considerar los mismos objetos”⁸¹. Kant usa, allí donde Caimi coloca «mentes» el término «der Köpfe» [cabezas] que resalta el elemento empírico de aquellas mentes. Es decir, es cada uno de los individuos humanos, con las posibilidades y limitaciones que le ofrecen la sensibilidad y el entendimiento, el que se lanzan a conocer los objetos. El conocimiento en común es algo que los hombres construyen merced al diálogo.

Kant insiste en varios lugares que la comunicación es la piedra de toque de carácter externo de la verdad de los objetos⁸²; porque a través del diálogo podemos comparar nuestros propios juicios con los juicios de los demás. Con esto se alcanza una convicción de verdad; pues “la verdad se basa en la concordancia con el objeto, con respecto al cual, en consecuencia, los juicios de cada entendimiento deben ser concordantes. [...] pues entonces al menos se presume que el fundamento de la concordancia de todos los juicios, a pesar de las diferencias de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por eso, todos concordarán y con ello demostrarán la verdad del juicio”⁸³. De lo cual se puede sacar como corolario que la razón solipsista

⁸⁰ Kant. *Logik*, Ak. IX:50.

⁸¹ Kant. *ApH*, Ak. VII:228.

⁸² Cfr. Kant. *KrV*, A820/B848. | Kant. *ApH* Ak.VII:128, 219. | Kant. *Logik*, Ak. IX: 57.

⁸³ Kant. *KrV*, A820/B848.

–aquella que pretende bastarse a sí misma en su desarrollo especulativo– es la que está más cerca de confundir la mera apariencia [*Schein*] de verdad con la verdad misma; pues incluso en aquellos ámbitos del pensamiento donde en principio no se necesitaría del diálogo para garantizar la objetividad del juicio (toda vez que es un desarrollo racional puro), el apelar al juicio de los otros –el ser entendido en nuestros planteamientos filosóficos– se vuelve una garantía de no estar en un error⁸⁴. Por eso, tal como se recoge en la lógica de Blomberg, “Encontramos que nadie puede estar seguro de que ha juzgado bien o no, si no ha comparado sus juicios con los juicios de los demás, sometiendo así sus juicios a prueba en entendimiento de los otros”⁸⁵.

Solipsismo como enfermedad del entendimiento o egoísmo. Como lo hizo notar en su crítica a Swedenborg, el solipsismo comparte con la locura “la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un sentido privado lógico (*sensus privatus*)”⁸⁶ a partir del cual el entendimiento se aísla y confiando excesivamente en sus propios juicios privados, juzga el ámbito público. El solipsista y el loco, por lo tanto, han rechazado la tarea de construir un mundo común con los demás, y habitan en su propio mundo de sueños, con la única diferencia de que la locura es un estado involuntario, y el solipsismo sería una enajenación voluntaria producto del culposo exceso de confianza en los propios juicios.

Por eso, afirmaciones como la siguiente: “a la verdad del árbol del saber se va por la soledad: *Ego cogito* en Descartes, mónada en Leibniz, *Ich denke* en Kant”⁸⁷ –con la cual se coloca a Kant como un exponente de cierto solipsismo moderno– revelan una lectura errada. El destacar el yo hasta prescindir de los demás es una actitud que Kant rechaza, y que la considera el prejuicio del egoísmo (*Egoism*). Quien pretenda construir el árbol del saber en soledad, quien pretenda que solo sus juicios bastan para alcanzar la verdad, sería un *egoísta lógico*. Creo que con lo dicho hasta ahora, queda claro que el encerramiento en el «yo» implica el renunciar al medio que tenemos para distinguir la verdad

⁸⁴ Cfr. *Logik*, Ak. IX:48 y *ApH*, Ak. VII:129.

⁸⁵ Kant. *Logik Blomberg*, Ak. XXIV:187 | “we find that one cannot be certain whether one has judged rightly or not if one has not compared his judgments with the judgments of others and tested them on the understanding of others”.

⁸⁶ Kant. *ApH*, Ak. VII: 219.

⁸⁷ Diaz, Carlos. *Razón cálida*, p. 13.

de la falsedad por «*communicationem judiciorum, et Mutuam dijudicationem eorum invicem*».⁸⁸ También cabe decir que el egoísmo lógico se ve motivado no sólo por la excesiva confianza en los propios juicios sino en algunos casos por la pusilanimidad del espíritu, por la que se llega a pensar que los juicios propios no valen la pena como para ser comunicados.

Este egoísmo no solo se circunscribe al ámbito del pensamiento. Incluso se da en el *gusto*, aquel al que le basta su propio gusto para juzgar la belleza natural o artística, no sería más que un *egoísta estético*, y como señala Kant “se priva a sí mismo de mejorar, cuando se aísla con su juicio, se alaba a sí mismo y busca sólo en sí la piedra de toque de la belleza artística”⁸⁹. Y en el plano de la moral⁹⁰, el egoísmo se presenta en aquellos que piensan que el fundamento que determina la voluntad está en la felicidad y el beneficio propio, y termina reduciendo todo fin a sí mismo. Es precisamente esta proximidad entre la busca de la felicidad propia y el egoísmo, lo que le lleva a Kant a sostener que colocar el principio de la propia felicidad como fundamento determinante de la voluntad es contrario a la moralidad, y esta contradicción no es únicamente lógica, sino sobre todo práctica y ocasionaría la destrucción de la moralidad. La búsqueda de la felicidad –en tanto que búsqueda de la satisfacción de las propias inclinaciones– conllevará a la larga un excesivo amor de sí mismo, una excesiva benevolencia para con uno, y una excesiva complacencia en la propia persona. Todo esto constituye el egoísmo o *solipsismus*. Con esto Kant no quiere dar a entender que deba abandonarse el amor propio; pues es consciente de que esta inclinación es natural, pero que debe estar limitado por el deber moral, y así constituir un amor propio racional⁹¹.

El principio de comunicación. Frente a las acusaciones de solipsismo, habría que recordar que Kant contrapone frente al egoísmo el *pluralismo* como modo de superar aquel. El pluralismo consiste en reconocer que nuestro yo no abarca al mundo, y que por lo tanto no somos más que “un mero ciudadano del mundo”⁹². Esto implica el reconocimiento de la presencia de los otros –pues una ciudad

⁸⁸ Cfr. Kant. *Logik Blomberg*, Ak. XXIV:187.

⁸⁹ Kant. *ApH*, Ak. VII:129-130.

⁹⁰ Kant. *ApH*, Ak. VII:130.

⁹¹ Cfr. Kant. *KpV*, Ak. V:73.

⁹² Kant. *ApH*, Ak. VIII:130.

con un ciudadano sería un absurdo— y también del valor que pueden aportar los demás. Por lo tanto, las personas no pueden vivir aisladas sin hacerse un grave daño.

En *las lecciones de lógica de Blomberg*, Kant llega a plantear la existencia, en la mente⁹³, de un cierto *principium* que merecería ser estudiado. Tal principio es “that our mind is communicative, so that man gladly communicates as well as accepts communication”⁹⁴. Y aunque en sus obras más importantes esta referencia a la comunicación como principio, o a la mente como realidad comunicativa, no vuelve a aparecer de modo tan explícito, de lo que acabamos de exponer creo que queda clara la persistencia de dicho principio en la filosofía crítica. Sólo porque partimos del principio de que la mente es comunicativa, se puede entender que Kant hable de un impulso de comunicación que sacó al hombre de su estado solitario y lo llevó a darse a conocer al otro; o establecer la comunicación como medio para evitar el error; o plantear como principio político el principio de publicidad. Todos estos planteamientos serían peticiones imposibles si la razón no fuese comunicativa.

Máximas de la razón comunicativa. Una razón comunicativa sería por lo dicho, aquella que atiene su juicio a la razón humana global para de esta manera “sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio”⁹⁵. A modo de orientación del proceso racionocomunicativo, Kant establece tres principios o máximas que enuncia en tres obras distintas, y que son los siguientes:

⁹³ Con el término mente nos referimos al término kantiano de «*Gemüth*» de tan difícil traducción. Como señala Mario Caimi, las razones para traducir *Gemüth* por mente se encontrarían en el *opus postumum* (XXII, 112) en el que se equipara el término en mención con los términos latinos de *mens* y *animus*. Ciertamente, como ha señalado Valério Rohden: "o termo "mente" está predominantemente vinculado com as facultades cognitivas (como no caso de R.P. Wolff, Kant's Theory of Mental Activity)" (Rohden, V. "O Sentido do termo "Gemüth" em Kant" en *Analytica*, Vol 1, N° 1, p. 63); sin embargo, en su sentido originario —como el que se encontraría en San Agustín— mente indicaría el núcleo de las facultades, significado muy próximo al sentido que Kant le da al término *Gemüth*. Al respecto puede también verse: Ibañez, Mónica. “sobre las vicisitudes del término *gemüt*” en *Philosophia* 2009, pp 35-56

⁹⁴ Kant. *Logik Blomberg*, Ak. XXIV:46.

⁹⁵ Kant. *KU*, V:293.

KU*	ApH**	LOGIK***
Máximas del entendimiento común para elucidar los principios del gusto	Máximas que conducen a la sabiduría	Reglas y condiciones para evitar el error
Pensar por uno mismo	Pensar por sí mismo.	Pensar por sí mismo.
Pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro.	(En la comunicación con los seres humanos) pensarse en el lugar del otro.	Pensarse en lugar de otro.
Pensar siempre en concordancia con uno mismo	Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.	Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.
* KU, Ak. V:294 ** ApH, Ak. VII:200 y 228 *** LogiK, Ak. IX:57		

De estas tres máximas, únicamente la segunda tiene una formulación explícitamente intersubjetiva (en especial la formula con la que aparece en la *Antropología en sentido pragmático*); sin embargo, el proceso intersubjetivo solamente se entiende a partir de las tres máximas. La primera máxima –pensar por sí mismo– es denominada por Kant como «máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*»⁹⁶, y la caracteriza como un principio negativo⁹⁷. Lo que Kant apunta con esta máxima es a señalar la necesidad de un uso activo de la razón, y no pasivo. Uso activo indica el uso autónomo de la razón, mientras que el uso pasivo refiere a un uso heterónomo de la misma. El uso pasivo alude por lo tanto a que nuestra actividad intelectual no surge de nosotros sino que depende de la guía de otro. Hay que observar que este rechazo de la dependencia, en lo que refiere al pensar, de la guía de otro, no es un rechazo de la intersubjetividad, sino más bien una paradójica forma de asegurar una plena intersubjetividad.

¿Qué quiere decir aquello de servirse del entendimiento bajo la guía del otro? Dicho rápidamente significa no pensar, o mejor dicho, pensar el pensamiento de otro. Cuando esto ocurre, el pensar no es más que un proceso de imitar al otro, de calcar sus razones no porque se haya demostrado que son verdaderas –o por lo menos más verosímiles– sino simplemente porque son de

⁹⁶ Kant, *KU*, V: 294. | En la *Antropología en sentido pragmático* esta máxima recibe el nombre de principio del “pensamiento *libre de coacción*” *ApH*, VII: 228.

⁹⁷ Cfr. Kant, *ApH*, VII: 228.

él. La imitación del pensar convierte al otro en arquetipo, lo eleva por encima de uno, y con lo cual el diálogo se imposibilita; pues, al imitar el pensamiento del otro, el imitador anula su condición de interlocutor válido, dado que no tiene ya nada que decir. El diálogo se torna aparente, pues todo lo que hay es el ejercicio del hombre que, encumbrado en lo alto, se dedica a escuchar cómo el vacío le devuelve en el eco su propio decir.

Este monólogo a dos voces, producto de la pasividad del entendimiento de uno, tiene sus raíces en una serie de actitudes que Kant denomina prejuicios. Kant entiende el *prejuicio* como “la tendencia hacia la pasividad, en esta medida, hacia la heteronomía de la razón”⁹⁸. Cabe distinguir dos tipos de prejuicios. Unos que, considerando viable la actividad del pensar, lo frenan y se sujetan al pensar del otro como son la pereza y la cobardía. “La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo”⁹⁹. El otro tipo de prejuicio, al que Kant considera como el prejuicio en sentido eminente, es la superstición. Entiende Kant por superstición el “representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento le pone como fundamento mediante su propia y esencial ley”¹⁰⁰. A diferencia del primer tipo de prejuicio, el supersticioso no es que no quiera pensar, sino que considera que es imposible. Kant la compara con la ceguera, y como todo ciego necesita de otro que lo guíe.

La única vía para liberarse de la superstición es la *ilustración*. “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”¹⁰¹. La ilustración conlleva el *pensar por uno mismo* como principio posibilitador de la intersubjetividad, que se ubica entre los prejuicios que imposibilitan el pensar por uno mismo, y el *egoísmo lógico* que considera que se basta uno mismo para pensar. Es decir, el hombre debe ser consciente de que tiene la capacidad de pensar, y a la vez debe reconocer que no la puede ejercer en soledad. Ilustración es un pensar comunitario, donde nadie está encumbrado, sino que todos se ubican como iguales interlocutores; por eso para la ilustración no se requiere más que una cosa: “libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente”¹⁰²; entendiendo por uso público “aquel que

⁹⁸ Kant. *KU*, Ak. V:294.

⁹⁹ Kant. *Aufklärung*, Ak. VIII:35.

¹⁰⁰ Kant. *KU*, Ak. V:294.

¹⁰¹ Kant. *Aufklärung*, Ak. VIII:35.

¹⁰² Kant. *Aufklärung*, Ak. VIII:36.

[...] se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”¹⁰³. Como se destacó a la hora de reseñar el opúsculo *¿cómo orientarse en el pensamiento?*, para Kant el pensar y comunicar son indisolubles, y por ello la razón exige un uso público. “Por consiguiente bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar”¹⁰⁴.

La segunda máxima que manda *pensar poniéndose en lugar del otro* queda explicada con lo que se ha expuesto más arriba acerca de la necesidad de los otros para lograr la certeza de la veracidad de nuestros juicios. A esta máxima Kant la denomina modo de pensar ampliado o liberal. Mientras que la anterior máxima era considerada negativa, en la medida en que refería a la heteronomía del no pensar por uno mismo; a esta segunda máxima se le valora como *positiva*. El modo de pensar ampliado se logra cuando un hombre “se sobrepone por encima de las condiciones privadas subjetivas del juicio en las que tantos otros quedan encapsulados y a partir de un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar poniéndose en el punto de vista de otros) reflexiona sobre su propio juicio”¹⁰⁵.

¿Es esta máxima un mero ejercicio imaginativo? Es decir, el otro en cuyo lugar debo ponerme, ¿es otro real o supuesto? La formulación de esta máxima, tal como aparece tanto en la *Crítica del discernimiento* como en las *lecciones de lógica*, da la impresión de que nos la habemos con un supuesto, y no se trataría de una intersubjetividad real. Sin embargo, en la *Antropología en sentido pragmático* la máxima refiere de modo claro a que este ejercicio de ponerse en el lugar del otro se ha de realizar en un proceso comunicativo con otros hombres; es decir, con un otro real. Esta diferencia entre una y otra formulación se puede entender a partir de la ubicación de cada una de estas obras dentro de la arquitectónica de la filosofía crítica. Las dos primeras –el discernimiento y la lógica– se ubican en ámbitos de pensamiento puro; mientras que la antropología en sentido pragmático, en un ámbito empírico.

La tercera máxima que manda *pensar siempre en concordancia con uno mismo*, es denominado principio de pensamiento consecuente o de coherencia lógica, y según Kant sería el más difícil de alcanzar. Este principio no consistiría más que en un seguimiento que garantice la

¹⁰³ Kant. *Aufklärung*, Ak. VIII:37.

¹⁰⁴ Kant. *Denken*, Ak. VIII:144.

¹⁰⁵ Kant. *KU*, Ak. V:295.

racionalidad tanto del primer como del segundo momento. Sólo pensando con coherencia lógica se garantiza que nuestro pensamiento sea comunicable; y sólo comunicándonos –tanto en el decir como en el escuchar– con coherencia lógica, se garantiza el encuentro. No puede haber encuentro allí donde lo que mueve las comunicaciones de los individuos son sus condiciones subjetivas privadas. La comunicación es un proceso racional, por lo que incluso cuando el tema de la comunicación es empírico, este debe ser comunicado racionalmente.

Conclusión. De lo dicho se puede avanzar la siguiente conclusión: El ser racional es un ser intersubjetivo; pues sólo puede desarrollar su racionalidad en comunicación con los demás. Cuando pretende aislarse solipsistamente, se ve imposibilitado de poder discernir la verdad de la falsedad. Por eso –como se verá en el tercer capítulo- la mentira es la mayor violación del deber del hombre para consigo mismo; pues violenta su propia estructura intersubjetiva.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cfr. Kant. *MS*, Ak. VI:429-431.

CAPÍTULO 2

EL REINO DE LOS FINES COMO ÁMBITO DE RECONOCIMIENTO

En la reconstrucción del probable inicio de la historia de la humanidad, Kant vincula el impulso de comunicación con el pensar¹⁰⁷. A través de dicho impulso, el hombre no habría tenido otro objetivo que “notificar de su existencia a otros seres vivos de su entorno, especialmente a aquellos que emitían algún sonido que él pudo imitar y utilizar más tarde para nombrarlos”¹⁰⁸. Es decir, esa razón comunicativa, en su desarrollo histórico y empírico, se manifiesta como un afán de reconocimiento. La sociabilidad humana, a decir de Kant, tiene como móvil el afán de los seres humanos de dar a conocer su existencia. Dicho «dar a conocer» no podía ser el mero representarse de uno en la conciencia del otro, para lo cual no se necesitaba de nada más que de estar uno frente al otro en silencio solitario. La imitación –tanto de los animales por parte de los primeros hombres, como de los sonidos humanos por parte del niño- manifestaría un deseo de presentarse ante el otro como un igual. El desarrollo moral de la historia¹⁰⁹ es el esfuerzo del ser humano por buscar otro yo con quien vincularse en términos de reconocimiento. Es decir, “*participar en la igualdad de todos los seres racionales cualquiera que fuere su rango (...); igualdad por lo que se refiere a ser un fin y a la estimación de los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros*”¹¹⁰. La coexistencia de las personas en tanto que se reconocen mutuamente como fines en sí mismas, se encamina a la constitución de lo que Kant denominó un «reino de fines». En el presente capítulo se intentará comprender dicha noción, sobre la base del esclarecimiento de la concepción kantiana del yo y del

¹⁰⁷ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:110-111.

¹⁰⁸ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:110.

¹⁰⁹ Conviene recordar que en este intento de construcción de una posible historia de la humanidad, y por ende del desarrollo moral de la historia, no se realiza desde la pretensión de que se pueda alcanzar un conocimiento cierto del desarrollo de la historia (tanto de su inicio como de su fin); sino que se realiza por vía del juicio reflexionante que permite pensar la historia “como si” esta tuviera un inicio y un orden moral. Es decir, pensar lo empírico “como si un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiera conferido una unidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para hacer posible así un sistema de la experiencia”; pero siempre recordando el límite crítico, “pues esta idea sólo sirve como principio al discernimiento reflexionante para reflexionar y no para determinar” (*KU*, Ak. V:180).

¹¹⁰ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:114.

otro. Es decir, cómo el ser humano se entiende a sí mismo y entiende a los demás, dado que sobre ese entendimiento establecerá relaciones intersubjetivas.

1. Del Yo al otro

Para poder aclararnos la visión antropológica kantiana sobre el yo y el otro, considero conveniente aclarar algunas malinterpretaciones acerca de la filosofía crítica en lo que respecta a su visión del hombre. Dichas malinterpretaciones confluyen en la visión de que la antropología kantiana carece de unidad¹¹¹: “el hombre que Kant presenta en la *Crítica de la razón pura*, no es el de la *razón práctica*. Y éste está volcado sobre el mundo sensible, no el inteligible”¹¹². Esto se debería a que cada una de estas visiones del hombre parte supuestamente de principios distintos que no pueden ser unificables¹¹³. Así, la respuesta a la pregunta de qué o quién sea el yo en el pensamiento kantiano, dependerá si la pregunta se formula desde las consideraciones de la primera o segunda crítica. Según Leonardo Polo, el yo de la primera crítica es “el juez del tribunal de la razón como condición de posibilidad última del objeto de experiencia”¹¹⁴, mientras que en la razón práctica “Kant recupera la realidad del yo perdida en la razón pura. La realidad del yo es moral, o sea un *Faktum* que reside en la voluntad”¹¹⁵.

La lectura realizada por Polo supone –erróneamente– que hay en las críticas ya una filosofía del hombre acabada, y por lo tanto se puede elaborar un juicio sobre la concepción antropológica de la filosofía crítica basado únicamente en las dos primeras críticas. Lo cierto es que Kant fue claro en señalar que “si la filosofía es el sistema del conocimiento racional por conceptos, ya se diferencia por ello suficientemente de una crítica de la razón pura, que como tal contiene una investigación filosófica sobre la posibilidad de ese tipo de conocimiento”¹¹⁶. La crítica –tanto en su sentido teórico como práctico– tiene un carácter propedéutico, y no pretende ser la exposición acabada de la filosofía crítica.

¹¹¹ Cfr. Corazón González, Rafael. *El pesimismo ilustrado: Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Madrid: Ediciones Rialp S.A. 2005, p. 259-ss.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 263.

¹¹⁴ Polo, Leonardo. *Antropología trascendental: la esencia de la persona humana*, Tomo II, Pamplona: EUNSA, 2003, p. 36.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁶ Kant. *EE*, Ak. XX:9.

Es decir, se olvida que la función de la crítica es clarificar las leyes trascendentales a través de las cuales se constituyen los objetos de la naturaleza y la libertad, los cuales (objetos puros en cuanto tales) no se equiparan con la realidad. Por lo tanto, más que una carencia de unidad o un dualismo, lo que se encuentra en la filosofía de Kant es una pluralidad de perspectivas, en la cual yo –en tanto que unidad– me considero como sujeto o como objeto, como fenómeno o como noúmeno.

“El primer acto del conocimiento es el *verbum*: yo soy; la autoconciencia existente; yo, sujeto, soy Objeto de mi mismo. Aquí se encuentra ya una relación previa a toda determinación del sujeto, a saber: la de la intuición con el [sujeto, ζ] del concepto, siendo aquí el yo doble: es decir: tomado en un doble sentido, en cuanto que yo mismo me pongo, por una parte, como cosa en sí (*ens per se*) y por otra parte como objeto intuición; y precisamente, o bien objetivamente como fenómeno, o como constituyéndome a mi mismo a priori en una cosa, o sea: como cosa en sí misma”¹¹⁷.

Como puede verse en el texto citado, la duplicidad del Yo es una duplicidad de sentido y no ontológica; es decir, en cuanto que me considero como fenómeno y por lo tanto inserto en la cadena de causalidad del reino de la naturaleza, y en cuanto me considero como noúmeno, como ser libre, y por lo tanto como miembro de un reino de fines. La lectura del planteamiento kantiano que confunde su dualidad con un dualismo ontológico, olvida que la cosa-en-sí es incognoscible, y que por lo tanto, nada decimos de la realidad cuando hablamos de yo fenoménico y yo nouménico. En los paralogismos de la razón, el mismo Kant es claro en señalar que el dualismo es un error propio del realismo trascendental, “pues en ese caso uno habría equivocado la determinación de sus propios conceptos, tomando por una diferencia de las cosas mismas la diferencia de las maneras de representación de los objetos, que permanecen desconocidos para nosotros en lo que respecta a lo que son en sí”¹¹⁸. De allí que Kant también pueda decir: “Yo, como ser pensante, soy, por cierto, uno y el mismo sujeto que yo mismo, como ser sensible”¹¹⁹, que es como decir, que la doble perspectiva de la consideración del yo, no impide el que pueda pensarme también como un yo unitario.

Por lo tanto, cuando se señala que las visiones del hombre no son unificables, lo que se quiere indicar es que la legalidad a través de la cual entendemos el yo fenoménico no puede extenderse al yo nouménico. Dicho de otra manera, las categorías a partir de las cuales explicamos el mundo material

¹¹⁷ Kant. *OP*, Ak. XXII:413.

¹¹⁸ Kant. *KrV*, A 379.

¹¹⁹ Kant. *ApH*, Ak. VII: 142.

–biología, física, medicina– no sirven para explicar el mundo libre de lo ético, y viceversa. La pretensión de unificación de estas visiones decantaría en un intento de extender las razones necesarias con las que entendemos el universo físico sobre el universo moral de la libertad; es decir, en una postura determinista que negaría la libertad moral, en la medida en que pretendería explicar dicha libertad a partir de categorías necesarias. Sin embargo, a pesar de que Kant señala la imposibilidad de unificación de los dos puntos de vista sobre el hombre, eso no cierra la posibilidad de pensarlos en comunicación uno con otro¹²⁰.

El hombre como sujeto. Se podría leer la *Crítica de la razón pura* como el proyecto de dilucidación de la posibilidad de un sujeto moral¹²¹. Así, después de haber explicado en la primeras partes de la doctrina de los elementos (estética y analítica) cómo se constituye el objeto a partir de la experiencia y las realidades puras; Kant procede en los paralogismos a establecer la distancia y conexión entre ese mundo objetivo y el alma en tanto que yo pensante. En la primera redacción de los paralogismos, se establece que el yo pensante que, mediante las categorías, puede conocer la realidad objetiva, no está propiamente sujeto a las categorías; “que *en vez de conocerse a sí mismo por medio de las categorías*, él conoce más bien las *categorías* y, a través de ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, y por tanto, *por medio de sí mismo*”¹²². De lo anterior, Kant concluye que

¹²⁰ Afirma Kant que “La idea de la libertad se presenta solamente en la relación con lo intelectual, como causa, con el fenómeno, como efecto.” (Kant. *Prolegomena*, Ak. IV:344 nota) Por eso, se puede encontrar en las obras de Kant, afirmaciones sobre la unidad del yo, frente a la dualidad de las perspectivas: “Libertad es la propiedad de un hombre en cuanto noúmeno: Arbitrio, en cuanto fenómeno. El arbitrio determinante de sí mismo (no determinado por objetos [sensibles] dados) es el libre arbitrio” (Kant. *OP*, Ak. XXI:470). “De entre todas las propiedades que competen a un ser pensante, la primera es la de ser consciente de sí mismo como persona; de acuerdo con tal propiedad, el sujeto –según el idealismo trascendental– se constituye a sí mismo a priori en Objeto, no como dado en el fenómeno [...] sino como ser que se fundamenta a sí mismo y es su propio autor, según la cualidad de la personalidad. El «yo soy». Yo, como hombre, me soy Objeto sensible en el espacio y el tiempo, a la vez que Objeto del entendimiento. Soy una persona y, en consecuencia, un ser moral que tiene derechos.” (Kant. *OP*, Ak. XXI:14).

¹²¹ Según Vázquez Lobeiras, “En la primera *Crítica* se elucida otra cuestión fundamental acerca del ser humano, de la que se puede afirmar que constituye la clave de bóveda de toda la reflexión de Kant sobre el hombre. Se trataría por tanto de ‘la’ cuestión fundamental. Me refiero a la idea de que el ser humano puede ser pensado como libre” VÁZQUEZ LOBEIRAS, M.J. *El ser humano como individuo y la humanidad como ‘condición humana’ y como ‘género humano’ en el pensamiento de Kant*, EN *ÁGORA: PAPELES DE FILOSOFÍA*, (2011), 30/1: 63-85 .

¹²² Kant. *KrV*, A402.

aquello que conoce el objeto a través de las categorías, no es objeto en sentido estricto. El yo que piensa los objetos no es él mismo un objeto.

“Ahora bien, es, por cierto, muy evidente que aquello que debo presuponer para conocer, en general, un objeto, no puedo yo conocerlo como si ello mismo fuera un objeto; y que el yo mismo determinante (el pensar) es diferente del yo mismo determinable (el sujeto pensante) como el conocimiento es diferente del objeto”¹²³.

En la segunda redacción, Kant reformula la relación, señalando que la autoconciencia del yo, como realidad existente, solo se manifiesta en la conciencia del mundo empírico. Yo soy consciente de mi existencia como conciencia que piensa el mundo. Conciencia del yo (autoconciencia) y conciencia del mundo (heteroconciencia) son dimensiones de la conciencia que se encuentran articuladas. Por eso señala Kant que

“[...] el Yo [...] es más bien una [representación] puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general. Pero sin alguna representación empírica que suministre materia para el pensar, el acto Yo pienso no tendría lugar, y lo empírico es solamente la condición de aplicación, o del uso, de la facultad intelectual pura”¹²⁴.

El Yo, aunque cumple una función de síntesis trascendental, no queda reducida a ella¹²⁵, sino que como ya se ha señalado, revela la autoconciencia de la propia existencia. Autoconciencia que no se hace en términos fenoménicos; pues “en la síntesis trascendental de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco a mí [mismo], ni como, en mi mismo, soy, sino sólo [tengo conciencia de] que soy”¹²⁶. La conciencia de que soy se sitúa allende las categorías; sin embargo, “en lo que concierne al uso práctico (el cual, empero, siempre está dirigido a objetos de la experiencia), yo estaría autorizado a aplicar estos conceptos, de acuerdo con la significación analógica en el uso teórico, a la libertad y

¹²³ Kant. *KrV*, A402.

¹²⁴ Kant. *KrV*, B423 nota.

¹²⁵ “Pero la proposición Yo pienso, en la medida en que significa *Yo existo pensando*, no es mera función lógica, sino que determina al sujeto (que entonces es a la vez objeto) con respecto a la existencia...” Kant. *KrV*, B429.

¹²⁶ Kant. *KrV*, B158.

al sujeto de ella”¹²⁷. Así, el sujeto trascendental se torna sujeto *transcategorial*¹²⁸, cuyas determinaciones son pensables principalmente en sentido práctico.

Así mismo, en la antinomia que existe entre las tesis propias del dogmatismo¹²⁹ y las antítesis del empirismo¹³⁰ anida una preocupación no solamente –ni principalmente– cosmológica sino ante todo moral: las tesis constituyen “piedras fundamentales de la moral y de la religión”¹³¹, mientras que las antítesis hacen perder toda validez a los principios morales. Sin embargo, el mismo empirismo, mientras no pretenda darle a sus ideas un sentido dogmático, se establece como un límite de la razón. Límite de carácter socrático, en la medida en que permite conocer que nada se sabe; pero que sin embargo, adquiere un valor heurístico pues abre el pensar a la fe racional-práctica:

“[...] su principio [del empirista] sería una máxima de moderación en las pretensiones, de modestia en las afirmaciones y a la vez del máximo ensanchamiento posible de nuestro entendimiento [...]. Pues en tal caso no nos sería sustraída, para los fines de nuestros asuntos prácticos, ni las *presuposiciones* intelectuales, ni la fe[...]¹³².”

Esta última observación da la clave para la resolución de las antinomias, y en especial la tercera antinomia, o dicho de modo más preciso, el tercer conflicto de la antinomia trascendental. Recuérdese que la tercera antinomia, opone a la tesis: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única

¹²⁷ Kant. *KrV*, B431.

¹²⁸ Con *transcategorial* se quiere indicar que las categorías en sentido estricto no aplican para pensar el sujeto, y que únicamente es pensable en la medida en que, por vía de la analogía, se intenta pensar de modo simbólico lo suprasensible con una finalidad únicamente práctica. El conocimiento simbólico lo que intenta es aprovechar el valor metódico práctico del límite: “puesto que un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite; pero al extenderse hasta él de tal modo que no intente sobrepasarlo, porque allí encuentra ante sí un espacio vacío en el cual puede ciertamente pensar formas para las cosas, pero no puede pensar las cosas mismas. Pero que el campo de la experiencia está limitado por algo que, por lo demás, le es desconocido a la razón, es, sin embargo, un conocimiento que todavía le queda a la razón en esta situación, conocimiento por el cual, sin quedar encerrada dentro del mundo sensible, y sin extraviarse tampoco fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite, la razón se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él” (Kant. *Prolegomena*, Ak. IV:361).

¹²⁹ Las tesis de las antinomias son: inicio del mundo, naturaleza simple y libre del yo pensante, y existencia de un ente primordial. Cfr. Kant. *KrV*, A426/B454-A460/B488.

¹³⁰ Las antítesis de las antinomias son: existe un mundo que no tiene ni origen y ni creador, y un alma compuesta y por ende corruptible, y carente de libertad. Cfr. *Ibidem*.

¹³¹ Kant, *KrV* A467/B497.

¹³² Kant, *KrV* A470/B498.

de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad”, la antítesis: “No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza”¹³³, y es resuelta señalando los ámbitos de pensabilidad de cada causa: la causalidad fenoménica es del objeto, y la causalidad de la libertad trascendental es del sujeto, que se entiende como “la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo”¹³⁴. Esta libertad no es aún una libertad moral, pero es la condición de posibilidad de toda libertad moral, su pensabilidad¹³⁵. La substancia no fenoménica que es el yo en tanto que sujeto, adquiere en el desarrollo y solución de las antinomias de la razón pura, el verdadero sentido de su causalidad: la libertad. Libertad entendida como independencia respecto de la necesaria causalidad del cosmos, de las determinaciones fenoménicas que se dan en el tiempo.¹³⁶

Humanidad. La libertad como independencia respecto de la causalidad del cosmos fenoménico, es denominada por Kant *libertad cosmológica* o también *libertad trascendental*. De este sentido de libertad, Kant deriva otro sentido más acotado: la libertad práctica. El sujeto no sólo es independiente respecto de la causalidad de los fenómenos que lo rodean; sino también, respecto de su propia dimensión fenoménica. Libertad es también independencia respecto de nuestros deseos, apetitos, inclinaciones, sentimientos y pasiones. “La *libertad en sentido práctico* es la independencia del albedrío [*Willkür*], respecto de la *coacción* por impulso de la sensibilidad”¹³⁷. Como tal, esta libertad –al igual que la libertad trascendental– no es en principio, en el uso teórico de la razón, más que una idea; es decir, puede ser pensada, pero no tenemos una *experiencia* que la dote de contenido. En este sentido, la libertad como independencia respecto del mundo fenoménico, es más un sentido

¹³³ Kant, *KrV*, A444-A445 B472 - B473.

¹³⁴ Kant, *KrV*, A533/B561.

¹³⁵ Henry Allison explica: “Somos conscientes de nosotros mismos no solo como sujetos epistémicos, poseedores de representaciones; también somos conscientes de nosotros mismos como agentes, capaces de resistir inclinaciones y de elegir entre cursos de acción alternativos” (Allison H. *El idealismo trascendental*. P. 470).

¹³⁶ La resolución de la antinomia no es por lo tanto una distinción de dos mundos incomunicados, sino una delimitación de perspectivas.

¹³⁷ Kant. *KrV*, A533 – A534 / B561– B562.

negativo. La libertad solo adquiriría un sentido positivo, si podemos dar con una *experiencia* que la dote de contenido.

Para aclararnos el sentido y alcance de esta libertad práctica, debemos entender aquella dimensión a partir de la cual se intenta definir por contraste: el impulso de sensibilidad propio del ser humano en tanto que ser vivo. La explicación de lo que sea la vida va de la mano, en la filosofía crítica, con la comprensión de la facultad de desear, razón por la cual, Kant siempre las enuncia juntas: “La vida es la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear. La facultad de desear es la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones”¹³⁸. Lo vivo, por lo tanto, tiene que ver con el deseo y la acción; por eso, el hombre, en tanto que ser vivo, es un ser caracterizado por la capacidad de actuar siguiendo sus representaciones. Desde sus niveles más básicos, hasta los organismos más complejos, la vida es acción; pero una acción particular, pues la vida actúa de acuerdo a las leyes de la facultad de desear. La vida es acción regulada. En seres como las plantas o los animales, esa regularidad no es otra que las que descubre la biología y que ordenan al ser vivo a la conservación de sí mismo, a la propagación de su especie y la convivencia con otros seres iguales a él. El hombre, en tanto que ser viviente, no está exento de esta inclinación. Kant la reconoce y la llama **animalidad**¹³⁹ o disposición del hombre como ser viviente. Es decir, en tanto que seres vivientes, los seres humanos están sujetos a una disposición instintiva y meramente sensible por la cual, sin necesidad de una intervención de la razón, el ser vivo se ordena a su propia sustentación. A esta disposición, Kant la denomina “amor a sí mismo físico” y es de carácter triple: “*primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres; esto es: el impulso hacia la sociedad”¹⁴⁰.

¹³⁸ Kant. *KpV*, Ak. 16. | En la *Metafísica de las costumbres*, Kant las expone en el siguiente orden: “La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida” (*MS*, Ak. 211)

¹³⁹ Kant describe tres elementos determinantes del sujeto humano: La animalidad, o disposición del hombre como ser viviente; la humanidad, o disposición del hombre como ser viviente y a la vez como racional; y por último, la personalidad, que es la disposición en tanto que ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado (Cfr. Kant. *Religion*, Ak. VI:A26).

¹⁴⁰ Kant. *Religion*, Ak. VI:A26.

Frente a la animalidad, que como se ha indicado se ve guiada por el impulso necesario de los instintos, Kant reconoce ya en el uso práctico de la razón, el *Faktum* de la existencia en el hombre de una dimensión distinta a la pura animalidad, que es la propia de la libertad práctica. La libertad es un cierto tomar distancia de la animalidad constitutiva del ser humano. Dicho tomar distancia de la ley de la naturaleza, no supone desde luego que la libertad actúe arbitrariamente, o que la libertad sea pura exención de la ley. De serlo, estaría justificada la acusación de que la filosofía kantiana es en última instancia un relativismo¹⁴¹. Más bien, hay que dejar claro que la libertad práctica hace referencia a una ley distinta de la ley que gobierna la vida animal. Precisamente a esto alude Kant cuando en la primera *Crítica*, intenta aclarar el sentido que en su filosofía tiene el término “práctico”:

“Práctico es todo lo que es posible por libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener allí ningún otro uso que el regulativo, y sólo puede servir para efectuar la unidad de leyes empíricas; así, p. ej., en la doctrina de la **prudencia**, la combinación de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*, y la coordinación de los medios para llegar a ella, son lo que constituye toda la ocupación de la razón, que por ello no puede promulgar otras leyes que las *pragmáticas* del comportamiento libre para alcanzar los fines que los sentidos nos recomiendan, y por tanto no puede promulgar leyes puras determinadas enteramente *a priori*. Por el contrario, leyes puras prácticas, cuyo fin fuese dado por la razón enteramente *a priori*, y que no mandasen de manera empíricamente condicionada, sino absolutamente, serían productos de la razón pura. Tales, empero, son las leyes *morales*; por tanto, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura, y admiten un canon”¹⁴².

Como puede verse hay una casi identificación de lo práctico con la libertad, al punto que sólo podemos considerar a algo práctico en la medida en que dependa de la causalidad de la libertad. Y es en la consideración de la libertad como causalidad, que ésta adquiere dos sentidos o perspectivas. El primer sentido de la libertad práctica está de alguna manera vinculado con la dimensión sensible del ser humano; pues, uno puede considerar su libertad en la medida en que la ejerce en medio de condiciones empíricas. El hombre en medio de su vida empírica y del impulso de sus deseos instintivos, descubre “dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir

¹⁴¹ Cfr. Rodríguez Luño, A. *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 75-76

¹⁴² Kant. *KrV*, A800 / B828 | Caimi traduce *Klugheit* por sagacidad, hemos optado por volcarlo como prudencia para poder mantener cierta unidad con el resto de traducciones, y además, porque –tal como lo señala el diccionario de la Real Academia de la Lengua- el término sagacidad incluye en su definición la astucia, es decir, cierta malicia que no está presente en la reflexión kantiana, y para la cual Kant reserva el término *Verschlagen*.

y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales”¹⁴³. Sin embargo, este primer sentido de libertad, en tanto que se desenvuelve en el ámbito empírico, es una libertad condicionada; es decir, no es del todo libre, pues está sujeta a las posibilidades que el mundo sensible le permita. El segundo sentido de libertad es el de una libertad no condicionada por lo empírico sino que es el puro seguimiento de lo imperado por la razón pura. Es decir, la libertad en sentido estricto no sólo sería la independencia de la voluntad respecto de lo empírico (sentido negativo de la libertad) sino sobre todo la capacidad de la voluntad de darse una ley ella misma (sentido positivo de la libertad) a lo que Kant denomina «*autonomía*».¹⁴⁴

Sobre el primer sentido de libertad, Serrano Gómez explica que es gracias a la capacidad de reflexión que el hombre puede comparar y relacionar analógicamente las distintas representaciones con miras a crear los conceptos. Y por eso, en el hombre la facultad de desear se mueve por conceptos que le propone la razón y no sólo por las representaciones sensibles. Esta facultad de desear según conceptos, sería “una facultad de hacer u omitir a su albedrío”¹⁴⁵. Actuamos libremente cuando decidimos la forma más saludable de alimentarnos, o los ejercicios más convenientes para mantener el buen estado de nuestro organismo, el tipo de trabajo a realizar, e incluso cuando administramos nuestros bienes materiales para lograr un mejor bienestar material. En todos estos casos, la acción no es de naturaleza instintiva, un puro estímulo-respuesta pasivo; sino que la razón pudo establecer, no solamente los mejores fines¹⁴⁶ a través de los cuales satisfacer los deseos instintivos, sino también crear nuevos deseos que no responden a una carga instintiva¹⁴⁷. Además, la razón puede unificar y

¹⁴³ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII: 112.

¹⁴⁴ Cfr. Kant. *KpV*, Ak. V:58.

¹⁴⁵ Cfr. Serrano Gómez, E. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. P. 31.

¹⁴⁶ “Un *fin* es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto” (*MS*, Ak. VI:381). Debemos recordar que, “Como el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama *fin* y como la concordancia de una cosa con aquella índole de la cosa que sólo es posible según fines se llama *finalidad* de su forma, por ello, el principio del discernimiento con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad. Es decir, mediante este concepto la naturaleza se representa como si un entendimiento albergara el fundamento de la unidad de la diversidad de las leyes empíricas” (*KU*, Ak. V:180-181).

¹⁴⁷ “Una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no solo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso en *contra* de tal impulso; tales deseos reciben en un principio el nombre de *concupiscencia*”. (Kant. *Muthmasslicher*, Ak VIII:111).

jerarquizar los distintos fines, dada su condición de fines condicionados, y tender a un único fin. De cierta manera, la razón trueca los fines de cada acción en medios para un fin mayor, constituyendo así un sistema de fines. Esta libertad de poder determinar los propios fines en lo que respecta a lo empírico, configura lo que Torralba denomina una libertad práctico-empírica¹⁴⁸ que se identifica con lo que Kant denomina arbitrio (*Willkür*) y es lo característico de la **humanidad** o disposición del hombre como ser viviente y a la vez como racional¹⁴⁹.

El modo que tiene Kant de caracterizar la humanidad es como la conjunción de lo viviente – lo propiamente animal en el hombre- y lo racional, en la que lo racional dispone de la naturaleza sensible tanto externa como interna (animalidad) no en función de esta última sino con miras a afirmar la libertad. La racionalidad no se desvincula de los impulsos, pero tampoco se somete a ellos. De hacerlo se convertiría en un medio para la realización de fines que le son ajenos; pues la razón que se somete a los impulsos de la naturaleza, deja de ser un fin para sí; es decir, deja de ser libre para convertirse en una razón instrumental cuya actividad no es otra que la de ser un medio para el desarrollo de la naturaleza, se degrada a un especie de instinto *refinado*. Por eso, aunque la humanidad se sirva de la naturaleza, no busca en ella su fin último sino que busca “lo que la naturaleza sea capaz de hacer para prepararle a ser fin final y separar esto de todos los fines cuya posibilidad estribe en cosas que sólo cabe aguardar de la naturaleza”¹⁵⁰. Podría suponerse que cuando la razón concibe a la naturaleza como un sistema de fines¹⁵¹ encaminado a la realización de un fin último, éste no podría ser otro que la felicidad. Después de todo, Kant ha señalado en la *Fundamentación de la metafísica*

¹⁴⁸ “Pero Kant considera que hay otro sentido más amplio de autodeterminación y, por tanto, de libertad práctica. Se trata de la capacidad de determinarse no por instinto, como los demás animales, sino por medio de representaciones intelectuales. Dichas representaciones son un producto de la razón y no están directamente determinadas por la naturaleza. Se puede decir que también es ésta una forma de libertad ya que el agente no es un ser pasivo, sino que se autodetermina. Es decir, que el ser humano no funciona al modo estímulo-respuesta, sino que está en su poder configurar racionalmente la respuesta a los diversos estímulos. Esta sería la libertad práctico-empírica”. (Torralba, JM. *La Teoría Kantiana de la Acción. De la noción de Máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción* en TÓPICOS N°41 (2011), p. 23)

¹⁴⁹ Cfr. Kant. *Religion*, Ak. VI:A27.

¹⁵⁰ Kant. *KU*, Ak. V:431.

¹⁵¹ Kant es claro en afirmar que el pensar un fin último de la naturaleza, respecto del cual todos los entes de la naturaleza constituyen un sistema de fines, es algo que se establece no desde el juicio determinante sino desde el juicio reflexionante (Cfr. *KU*, Ak. V:430): es un principio *a priori* que la razón pone con un sentido heurístico, y que le permite poder pensar con una finalidad práctica aquello que no se puede establecer teóricamente.

de las costumbres, que la felicidad es un fin que podemos presuponer como real en todo ser racional¹⁵². Sin embargo, Kant distingue entre un fin que se puede esperar de la naturaleza –la felicidad– de otro que la razón puede alcanzar sirviéndose de la naturaleza. Este último es el fin último racional objetivo al que debe tender toda la humanidad¹⁵³.

Precisamente, en el afán de la humanidad de disponer de la naturaleza, el hombre descubre no sólo que ésta se le muestra hostil (inundaciones, terremotos, pestes,...) sino que no puede dejar de reconocer la existencia de un abismo entre los impulsos de la naturaleza y las exigencias que la propia racionalidad presenta al hombre. Kant pone el ejemplo de la madurez biológica –sujeta a las leyes de la vida– distinta a la madurez psicológica y moral que es una exigencia de la razón:

“[...] la Naturaleza no ha modificado el período de madurez con arreglo al progreso del refinamiento social, sino que observa tenazmente su ley, establecida por ella misma para la conservación de la especie humana en tanto que especie animal. De este desfase surge un inevitable perjuicio mutuo entre los fines de la Naturaleza y las costumbres”¹⁵⁴.

Es por eso que, aunque puede considerarse a la felicidad como el fin al que la naturaleza tiende –o debería tender–, ésta es una consideración del fin estrictamente subjetiva, y no es la finalidad a la que apunta la razón cuando introduce un orden racional-teleológico en esa misma naturaleza; sino que, considerando la propia capacidad del hombre para la acción, sobre lo que la razón legisla teleológicamente es en primer lugar sobre el propio arbitrio humano con miras a “la producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad)”¹⁵⁵, aptitud que Kant denomina cultura.

¹⁵² Cfr. Kant. *GMS*, Ak. IV:416. | “Con todo, hay un *fin* que puede presuponerse como real en todo los seres racionales (en cuanto les cuadran los imperativos como seres dependientes) y, por lo tanto, existe un propósito que no sólo puede tener, sino que cabe presuponer con seguridad, ya que todos los seres racionales en su conjunto lo *tienen* según una necesidad natural: el propósito de la felicidad”.

¹⁵³ “De esta última clase es la felicidad sobre la tierra, por la cual se entiende el conjunto de todos los fines del hombre posible gracias a la naturaleza fuera y dentro de él: la felicidad es a materia de todos los fines del hombre sobre la tierra y, cuando éste la convierte en su fin global, se torna incapaz de poner un fin final a su propia existencia y de concordar con él”. (*KU* Ak. V: 431).

¹⁵⁴ Kant. *Muthmasslicher*, Ak. VIII:116 - 117 n.

¹⁵⁵ Kant. *KU*, Ak. V:431.

El fin último “se cifrará en la aptitud y la destreza para toda clase de fines para los que el hombre pueda utilizar la naturaleza (externa e internamente)”¹⁵⁶. Sin embargo, aunque la destreza es una condición subjetiva necesaria para la promoción de fines en general, es insuficiente para la promoción de la libertad porque es más causa de conflictos que de libertades. Para Kant, la cultura que se necesita para la promoción de la voluntad es la «cultura de la disciplina» que busca

“[...] librar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced al cual quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos, al dejar oficiar como ataduras los impulsos que la naturaleza sólo nos ha suministrado a guisa de hilos conductores para no descuidar o vulnerar la determinación de animalidad que hay dentro de nosotros, en tanto que somos lo bastante libres para tensar o aflojar esas ataduras, para alargarlas o acortarlas según lo exijan los fines de la razón”¹⁵⁷.

La lucha por el reconocimiento. Puesto que la humanidad no prescinde ni se aleja de la sensible, sino que lo encauza con miras a algo más alto, se entiende por qué Kant considera a la disposición para la humanidad como referida “al amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros”¹⁵⁸. Si la razón busca en el juicio del otro la piedra de toque de sus propios juicios, en el desarrollo racional del amor propio físico, la razón buscará validar ese amor propio apelando a la opinión del otro, buscará “procurarse un valor en la opinión de los otros”¹⁵⁹. Esta busca de reconocimiento aspira –como señalábamos al inicio de este capítulo– a establecerse en términos de igualdad. Sin embargo, este afán de reconocimiento igualitario no está exento de desvirtuarse.

La igualdad no es un dato que la razón pueda tomar de la experiencia empírica. De hecho la propia experiencia de la humanidad, de la de uno mismo en comparación con la de los demás, se revela más bien un cuadro de desigualdades. El mismo desarrollo de dicha humanidad, por lo menos en lo que respecta a la cultura de la destreza, lo único que hace es afirmar dichas desigualdades. “La destreza solo puede verse bien desarrollada en el género humano mediante la desigualdad entre los

¹⁵⁶ Kant. *KU*. Ak. V:430.

¹⁵⁷ Kant. *KU*, Ak. V:432. | En la Religión dentro de los límites de la mera razón, Kant afirma “Las inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas, esto es: no reprobables y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad” (Kant. *Religion*, Ak. VI:A58).

¹⁵⁸ Kant. *Religion*, Ak. VI:A27.

¹⁵⁹ Kant. *Religion*, Ak. VI:A27.

hombres”¹⁶⁰; pues el desarrollo óptimo de dichas destrezas no será otro que el desarrollo de la destreza que cada uno de los seres humanos tenga como propia. Kant señala la desigualdad que se establece entre las personas que desarrollan destrezas mecánicas orientadas a cubrir las necesidades vitales frente a la minoría que cultivan las ciencias y las artes. “Aquella minoría mantiene a esta mayoría en un estado de opresión, duro trabajo y escaso goce”¹⁶¹, en una dinámica en la que el trabajo de la mayoría se orienta a satisfacer las necesidades infinitas de la minoría, estableciéndose una propensión a lo superfluo, al lujo. En este escenario, “los tormentos crecer con igual intensidad sobre ambos lados, sobre el uno por la brutalidad ajena, sobre el otro por la propia insaciabilidad”¹⁶², y la igualdad anhelada aparece como extraña al mundo empírico.

Si la igualdad –el “no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo”¹⁶³ – se muestra como irrealizable en el mundo fenoménico, donde a todas luces parece imperar la desigualdad humana, es comprensible que cada hombre intentará acaparar para sí la superioridad como modo de protección, negando toda posibilidad de reconocimiento igualitario entre los hombres. Hay que recordar que en la *Antropología en sentido pragmático*, Kant distingue entre las pasiones propias de la naturaleza y aquellas que surgen de la cultura. Son pasiones propias de la naturaleza: la inclinación a la libertad, la inclinación sexual; mientras que las pasiones propias de la cultura son: el afán de honores, el afán de dominio y el afán de poseer. En un mundo cultural así, es lógico que la pasión imperante sea la rivalidad entre los hombres: todos luchando por ser superiores a los demás, y que eso acarree los celos frente a los otros que van logrando destacar sobre uno mismo. Así, al no haber podido encontrar un hábitat moral necesario para el desarrollo del reconocimiento igualitario, éste se desvirtúa en una lucha por el reconocimiento de la superioridad de uno contra el mundo, con lo que parecería que llevaba razón aquel príncipe galo que –según Kant– decía: «La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que éste debe obedecerle»¹⁶⁴.

Lo que hemos denominado afán de un reconocimiento de la superioridad conjuga dos conceptos kantianos. Por un lado, una coexistencia que se realiza en términos de un afán de someter

¹⁶⁰ Kant. *KU*, Ak. V:432.

¹⁶¹ Kant. *KU*, Ak. V:432.

¹⁶² Kant. *KU*, Ak. V:432.

¹⁶³ Kant. *Religion*, Ak. VI:A27.

¹⁶⁴ Kant. *ZeF*, Ak. VIII:355.

al otro no puede ser otra cosa que una sociabilidad imperfecta, o como Kant la denomina: una *insociable sociabilidad*. Los seres humanos son sociables, pero mientras no vean al otro como un igual existirá la tentación de reducirlo a un medio lo que desata un estado de guerra entre los hombres. No hay que confundir este estado de guerra entre los hombres, con el estado de guerra de Hobbes que involucra necesariamente la violencia. La guerra entre los hombres puede ser un estado que se desarrolla en medio de un clima de paz, sin hostilidades. La guerra es la carencia de un orden racional que legitime el afán de reconocimiento igualitario entre los hombres. Por ello, el afán de un reconocimiento de la superioridad es el *status naturalis* de los hombres. “Es decir, un estado en el que si bien no se ha declarado las hostilidades, sí existe una amenaza constante”¹⁶⁵, pues no existe una legalidad racional común a la que podamos apelar para establecer la igualdad. Esto no quiere decir que no exista sociedad, sino que ésta no es civil. La sociabilidad es una tendencia que brota de la misma animalidad; por eso, “al estado de naturaleza no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, solo que no civil”¹⁶⁶. Si una sociedad no logra establecer un orden civil, será una sociedad bárbara, salvaje, no importa su desarrollo material (cultura de la destreza); pues todo ese desarrollo material encierra una instrumentalización del hombre. Kant señala esto al comparar el salvajismo instrumentalizador de los salvajes americanos y los europeos:

“La diferencia entre los salvajes europeos y los salvajes americanos consiste fundamentalmente en que muchas tribus americanas han sido devoradas totalmente por sus enemigos, mientras que las tribus europeas se aprovechan de sus derrotados mejor que aniquilándolos, prefiriendo aumentar el número de súbditos con lo que aumentan también la cantidad de instrumentos para guerras futuras”¹⁶⁷.

Como puede notarse en el ejemplo, el salvajismo violento de los americanos ha sido reemplazado por un salvajismo instrumentalizador por parte de los europeos, quizá menos violento pero no por ello menos injusto. O en un escenario distinto, quizá nos parezca lejana las épocas de la esclavitud que reducía a un grupo de personas a la categoría de propiedad del otro; pero en muchos ámbitos se vive una esclavitud cosificadora que si bien reconoce que la persona no es una propiedad

¹⁶⁵ Kant. *ZeF*. Ak. VIII:349.

¹⁶⁶ Kant. *MS*. Ak. VI:242.

¹⁶⁷ Kant. *ZeF*. Ak. VIII:354-355.

o mejor dicho que reconoce que la persona es dueña de sí, es dueña de una pura función que vende en el mercado empresarial. Es decir, es un algo intercambiable y por ende una cosa en sentido kantiano.

Excursus sobre el reconocimiento como lucha. Superar el problema del afán humano de reconocimiento de superioridad pasa por poder dirigir la existencia hacia la construcción de ese hábitat moral que haga posible el reconocimiento de la igualdad. Dicho hábitat moral únicamente se puede hacer a partir de la una correcta comprensión del segundo sentido de libertad. Pero antes de exponer la vía kantiana a través de la cual se supera este problema y se le dirige hacia la constitución de lo que se denomina un «reino de fines» en el que se da un reconocimiento mutuo de todos como fines –es decir, como seres morales dignos–, es necesario hacer algunas anotaciones sobre el problema filosófico del reconocimiento.

El reconocimiento como tal es un asunto humano que ha estado presente a lo largo de la historia, y puede verse recogido, por ejemplo, en la historia de Ulises¹⁶⁸. Sin embargo, en tanto que problema filosófico aparece como un asunto estrictamente moderno en el momento en que la vida individual aparece como una dimensión que puede realizarse con una vía distinta (independiente) y hasta contraria de la vía social. Esto supone el quiebre del ideal clásico griego que concebía al hombre como un *zoon politikón* que, “para realizar su naturaleza intrínseca, dependía del marco social de una comunidad política; únicamente en la comunidad moral de la polis o de la civitas (...) el destino social de la naturaleza humana alcanza su desarrollo verdadero”¹⁶⁹. Es decir, en la tradición de pensamiento clásico no se da esa fractura entre el ámbito de lo privado y lo público, sino que se articulan en una lógica de continuidad, que se puede ver reflejada en la unión con la que son pensadas la ética y la política en autores como Platón o Aristóteles. Así, mientras en Platón –tanto en *la República* como en *las Leyes*– los asuntos éticos y políticos se coimplican de modo armónico; en Aristóteles, la distinción temática de ambas ramas de la filosofía no debe entenderse como una separación en la realidad, pues ambas están estrechamente unidas, por ello la *Ética nicomaquea* culmina con –como señala

¹⁶⁸ Al respecto puede revisarse: Choza, Jacinto; Choza, Pilar. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona: Ariel S.A. p. 131-163.

¹⁶⁹ Honneth, A. *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad* contemporánea. Buenos Aires: FCE: Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, p.200.

acertadamente Julián Marías- “el programa que aproximadamente realizará en la Política”¹⁷⁰. Esta conexión queda claramente explicitada al inicio de la *Gran Ética* cuando se señala que:

“En política no es posible cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades; quiero decir, sin ser hombre de bien. Pero ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso. Esto hace que parezca el estudio de la moral como una parte y aun como el principio de la política, y por consiguiente sostengo que al conjunto de este estudio debe dársele el nombre de política más bien que el de moral”¹⁷¹.

Es decir, la moral se ordena a la política porque solo a través de personas virtuosas se podrá lograr conseguir el mayor bien: el bien de la polis¹⁷². Por eso el reconocimiento de un ser humano como individuo y como ser político se coimplicaban. El reconocimiento de Ulises por parte de Penélope es a la vez el reconocimiento de su condición de rey.

“Mientras el pensamiento filosófico posterior [Modernidad] sitúa la medida en la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia *areté* por la opinión que merece a sus semejantes. El hombre filosófico de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque –de acuerdo también con Aristóteles– no puede serle del todo indiferente”¹⁷³.

Sin embargo, para poder entender el cambio que se ha llevado a cabo en la Modernidad, hay que poder entender lo que ocurrió en el periodo medieval por influjo del Cristianismo. En el mundo medieval, en la medida en que mantuvo mucho de la matriz cultural del mundo antiguo, puede pensarse que la situación fue la misma. Sin embargo, el Cristianismo introdujo un cambio que al principio fue imperceptible. Ya desde los primeros escritos cristianos –tanto los bíblicos como, por ejemplo, la Didajé– la acción virtuosa es entendida no tanto como un requisito necesario para la acción política; sino en primer lugar, como un camino para la salvación. El Cristiano ya no busca en primer lugar el reconocimiento de la comunidad sino ante todo el reconocimiento de Dios¹⁷⁴. Por eso, si bien es cierto la cristiandad mantuvo en la práctica el vínculo entre lo ético y lo político; en su dimensión

¹⁷⁰ Marías, J. *Introducción a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Edición Bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, XVII.

¹⁷¹ Aristóteles. *Gran Ética*, 1181^a.

¹⁷² Cfr. Aristóteles. *Ética nicomaquea*, 1094^a.

¹⁷³ Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2 ed. México: FCE, 1967, p. 25.

¹⁷⁴ Cfr. Jn 12:43 “dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei”.

teleológica, la ética había logrado una autonomía respecto de lo político. Autonomía ciertamente relativa, pero que no pasó desapercibida para algunos no cristianos quienes creyeron ver que la exigencia ética del Cristianismo no era compatible con la vida política:

“[...] ese indiscutible precepto de que no hemos de devolver a nadie mal por mal, poner la otra mejilla al que nos abofetea, dar el palio al que nos quiere robar la túnica, caminar doble espacio con aquel que nos quiere hacer llevar una carga [...] es contrario a las costumbres de la república. ¿Quién permitirá que el enemigo le robe algo, o quién no replicará con el mal por derecho de guerra al que saquea una provincia romana?”¹⁷⁵

El *zoon politikón* clásico se transforma en un *homo viator*, que busca la paz terrena con miras a la paz celestial; o como lo expresa San Agustín:

“La familia humana que no vive de la fe busca la paz en los bienes y ventajas de esta vida temporal. En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. Utiliza las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena. Pone cuidado en no ser atrapada por ellas ni desviadas de su punto de mira, Dios, y procura apoyarse en ellas para soportar y nunca agravar el peso de este cuerpo corruptible, que es lastre del alma”¹⁷⁶.

La paz política es pues una necesidad temporal que la ciudad celeste necesita en tanto que habita desterrada en esta ciudad terrena. Y aunque no duda de obedecer a las leyes terrenas, las sabe promulgadas para el mantenimiento de una paz transitoria. La ciudad celeste “ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merecer tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía de Dios”¹⁷⁷.

El reconocimiento que el hombre cristiano anhela ya no lo buscará en la pertenencia a la comunidad política, sino en su interioridad. En aquel “desierto de tu conciencia, donde no entra ningún hombre, donde nadie está contigo, donde estáis solos tú y Dios”¹⁷⁸. Es el reconocimiento que recibirá, por ejemplo, un Luis IX de Francia quien a pesar de que su derrota en las cruzadas –derrota ciertamente política- sería proclamado santo a los pocos años de su muerte. Lo que se reconoce no es

¹⁷⁵ Agustín, Santo. *Carta N° 136*.

¹⁷⁶ Agustín, Santo. *La Ciudad de Dios XIX*, 17.

¹⁷⁷ Agustín, Santo. *La Ciudad de Dios XIX*, 17.

¹⁷⁸ Agustín, Santo. *Comentario a los Salmos, LIV*, 9.

ya su pertenencia a una comunidad política o su contribución al bien político, sino su pertenencia en la vida divina de la gracia, que es un asunto más ético. Por eso, cuando la Modernidad inicie el proceso de secularización, este reconocimiento de la santidad –en tanto que reconocimiento de Dios– se convertirá en el afán del hombre de ser reconocido en la autenticidad de su vida interior. En la Modernidad, la interioridad dialógica de San Agustín se convierte en una interioridad monológica que busca dentro de sí su ser auténtico¹⁷⁹.

El intento de explicar la problematización del tema del reconocimiento en la Modernidad ha ido por diversas sendas¹⁸⁰, aunque siempre conectado con el modo en que la Modernidad concebía el estado de naturaleza humano. Así, al intentar teorizar lo político a partir de un supuesto estado de naturaleza presocial, Hobbes solo establecerá como único reconocimiento el que hace el individuo frente al Estado-Leviathan, por vía de la renuncia de su libertad; es decir, por vía del desconocimiento de sí mismo, en su afán de superar ese estado de guerra permanente que se supone es el estado de

¹⁷⁹ “El concepto de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral según esta idea. En la opinión original, la voz interior era importante porque nos decía qué era lo correcto que debíamos hacer. Estar en contacto, aquí, con nuestros sentimientos morales importa como medio para alcanzar el fin de actuar con rectitud. Lo que he llamado el desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos. Para ver lo que hay de nuevo en esto, tenemos que establecer la analogía con las anteriores opiniones morales, para las que estar en contacto con alguna fuente –por ejemplo, Dios o la Idea de Dios– era considerado esencial para ser con plenitud. Pero ahora la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros. Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna. Por principio, esta idea de que la fuente es interna no excluye nuestra relación con Dios o con las Ideas; puede inclusive considerarse como nuestra propia manera de relacionarnos con ellos. En cierto sentido, puede considerarse como una continuación e intensificación del desarrollo que inició san Agustín, para quien el camino hacia Dios pasaba por nuestra autoconciencia. Las primeras variantes de esta nueva idea fueron teístas, o al menos panteístas.” (Taylor, Ch. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, 2da ed. 2009, México: FCE, p. 57-58).

¹⁸⁰ Algunos autores, entre los que se puede ubicar a Honneth (Cfr. Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, p. 17-19) y Ricoeur (Cfr. Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, México: FCE, 2006, p. 207-217), ubican el inicio del problema moderno del reconocimiento en el reto que supuso la filosofía política de Maquiavelo y Hobbes al haber establecido en la base del impulso que mueve a los hombres a la convivencia social una realidad de carácter naturalista: el egoísmo maquiavélico y el temor a la muerte hobbesiano; mientras que autores como Charles Taylor (Cfr. Taylor, Ch. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, 2da ed. 2009, México: FCE, p. 53–ss) reconstruyen el desarrollo del concepto del reconocimiento moderno a partir de la novedad que supuso la filosofía social de Rousseau.

naturaleza. Opuesto a este planteamiento, Rousseau entenderá que el estado de naturaleza está lejos de ser un estado de guerra permanente; pues es el ámbito propio de la autorrealización monológica del hombre. Según Rousseau, en el estado de naturaleza, “los sujetos se mueven con la seguridad de su propia volición; consuman su vida sin ser distraídos por ninguna orientación preformativa, con la tranquila certeza de querer siempre únicamente aquello que su naturaleza apetitiva les recomienda en cada caso”¹⁸¹. Es decir, es el estado en el que hombre vivía su existencia más auténtica, porque únicamente seguía los impulsos de su propia subjetividad. Desde esta comprensión del estado de naturaleza, el abandono de dicho estado para entrar a un estado social se convierte en el verdadero paso a un estado de violencia, y la primera violencia que se registra es la de la propia alienación de la naturaleza:

“[...] al romperse aquel modo de existencia natural de una ejecución de vida segura de sus necesidades debido a que el hombre entra en relaciones de interacción ordenadas, éste tendrá entonces que convertirse en víctima del traslado de sus orientaciones de acción hacia el exterior; pues, con la mirada que ahora echa hacia sí mismo desde la perspectiva de sus contrapartidas de comunicación, experimenta la permanente presión de tener que presentar una imagen falsa de sí mismo”¹⁸².

Con Rousseau, nos encontramos frente a la detección a nivel de la teorización en la filosofía política de la aparición del individuo moderno que se siente más vinculado naturalmente hacia su propia individualidad que hacia lo social; o dicho de otra manera, que verá en lo social el ámbito donde debe autoafirmar su propia individualidad. Es decir, que el individuo no busca realizarse necesariamente en lo social sino que lo social reconozca su individualidad. Lo político debe pues contribuir a la salvación moral del individuo; y como señala Taylor, “nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos”¹⁸³. El problema con este proyecto de salvación moral por vía de la autoafirmación y de la exigencia del reconocimiento por parte del Estado; es que deviene en una política del reconocimiento igualitario, ya sea por el reconocimiento de un igual valor potencial de todos los seres humanos, o por el reconocimiento del igual valor de todo lo que con esas potencias logra hacer cada uno.

¹⁸¹ Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*, P. 59.

¹⁸² Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*, P. 62.

¹⁸³ Taylor, Ch. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, 2^{da} ed. 2009, México: FCE, p. 59.

En lo que respecta a Kant, Honneth ha señalado la dificultad que supone elaborar una teoría de reconocimiento desde una filosofía moral que está centrada en el sujeto individual. Haciendo eco de la crítica hegeliana, Honneth cree que en el atomismo trascendental kantiano, la naturaleza humana es representada como “una acumulación de predisposiciones referidas al yo, [...] que el sujeto primero tiene que aprender a suprimir en el mismo antes de poder lograr actitudes morales, es decir, actitudes que favorecen a la comunidad”¹⁸⁴. Es decir, se parte del supuesto de que los hombres viven aislados y, aunque se reconoce la existencia de una base natural de socialización, ésta no deviene en fundamento para la articulación de una comunidad moral, sino que ésta deviene desde el exterior como algo extraño. Por su parte, Taylor ubica a Kant dentro de los autores que, fundados en el concepto de dignidad, han sido la base para la elaboración de propuestas de reconocimiento igualitario¹⁸⁵. Sin embargo, ambas críticas parecen descansar únicamente en una lectura de la dimensión crítica de la moral kantiana y no consideran todo su desarrollo. Pero incluso, desde su dimensión crítica, las objeciones señaladas ignoran la formulación de lo que Kant denominó reino de fines. Quizá por eso, autores como Honneth pueden –en su explicación histórica del desarrollo del concepto de reconocimiento– saltar desde Hobbes o Rousseau hasta Hegel. Vamos a intentar una exposición del tema del reconocimiento a partir de los conceptos morales kantianos.

Personalidad y alteridad. El problema del reconocimiento adquiere una nueva perspectiva desde el segundo sentido de la libertad; es decir, una libertad que no está condicionada por nada externo a ella, y que sería una libertad que es para sí ley; es decir, que es autónoma. La «autonomía» ha sido un concepto muchas veces malinterpretado porque se le entiende del modo más literal como la capacidad de este sujeto empírico de determinar su propio desear independientemente de cualquier condición distinta de su propia facultad de desear. Así, la autonomía pierde su sentido moral y se convierte en un cheque en blanco que permitiría actuar como se desee.

En su primer sentido, la libertad logra ser entendida desde una independencia del ámbito empírico, en la medida en que puede elegir los fines; sin embargo, en tanto que los fines entre los que elige son de carácter empírico –felicidad, seguridad, riqueza, salud,... – esa misma libertad se somete

¹⁸⁴ Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*, P. 207-208.

¹⁸⁵ Taylor, Ch. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, 2^{da} ed. 2009, México: FCE, p. 79.

a la legislación propia de esos ámbitos empíricos¹⁸⁶ (leyes de la prudencia, económicas, biológicas), las cuales condicionan su actuar. Es decir, cuando la acción libre se hace con miras a producir o alcanzar un objeto, necesariamente se somete a las leyes propias de la naturaleza de ese objeto y por lo tanto es una acción condicionada, y no se rige por su propia ley sino por una ley externa a la acción.

Diferente a este sentido de libertad como independencia, Kant entiende el segundo sentido de libertad como autonomía: “La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer)”¹⁸⁷. Esto planteó en su momento a Kant el problema de que la afirmación de esta segunda dimensión de la libertad iba de la mano con el poder afirmar la existencia de una legislación distinta de la puramente empírica. Es decir, la afirmación de esta segunda dimensión de la libertad será problemática mientras no se pueda dar con esa otra ley de la voluntad. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant abordó el problema a partir de plantear que el suponer la existencia de la libertad lleva a tener que aceptar la existencia de dicha ley: “si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto”¹⁸⁸.

En la segunda crítica, Kant recorrerá otro camino para la fundamentación del segundo sentido de la libertad. Dado que no tenemos una conciencia inmediata de esta libertad –a lo sumo la concebimos de modo negativo (como independencia de lo empírico)– y que no podemos deducirla de lo experiencia, pues la experiencia está sometida a leyes necesarias, Kant concluye que no es la libertad sino la conciencia de la ley moral lo primero que se le presenta al hombre. A la conciencia de la ley moral Kant la denomina *Faktum* de la razón y aparece como un dato puramente inteligible: “Más aún, la ley moral se da, por decir así, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente”¹⁸⁹. Es decir, la conciencia de

¹⁸⁶ “Sin duda la sagacidad descansa en la regla del entendimiento, sólo que con la regla de la sagacidad el entendimiento se pone al servicio de la sensibilidad; al depender sus objetivos de la sensibilidad, el entendimiento se limita a procurar los medios para satisfacer la inclinación” (Kant. *VzM*, Ak. XXVIII:360-361)

¹⁸⁷ Kant. *GMS*, Ak. IV:440.

¹⁸⁸ Kant. *GMS*, Ak IV:447.

¹⁸⁹ Kant. *KpV*, Ak. V:47.

la ley moral es algo que no puede ser deducida ni de la experiencia empírica ni de un concepto puro previo; sino que más bien, esta misma conciencia de la ley es lo primero que se le presenta a la razón cuando formula máximas de la voluntad. Que no depende de la experiencia quiere decir que la moralidad no depende –en su imperio– de la validación a través de los datos empíricos: una sociedad de ladrones no podría constituir el robo como una ley universal y más aún, una sociedad de ladrones sabría que el robo es malo.

“Por consiguiente, la *ley moral*, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta en *primer lugar*, y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas, conduce precisamente al concepto de libertad”¹⁹⁰.

Al ser una ley autónoma del mundo empírico, su fuente no puede ser la naturaleza sino que –según Kant– proviene de la razón pura. Dicha razón, en tanto que pura práctica, es denominada por Kant *Wille* (Voluntad). Por ello, “la voluntad que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones”¹⁹¹. ¿En qué medida, entonces, la voluntad –y más específicamente– la ley moral, se vinculan con el segundo sentido de libertad? En la medida en que, al poner el principio formal de la moralidad (ley) colocan el fundamento de una acción realmente libre, es decir, autónoma. “Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción”¹⁹². Con lo cual, lo que la Voluntad introduce en la acción, no es tanto la capacidad de elección –que ya estaba presente en la dimensión del arbitrio– como el establecer como fundamento determinante de la acción una norma propia racional (autónoma) a partir de la cual la elección se torna moral. Arbitrio y voluntad no son pues realidades que, por poder ser distinguidas, haya que pensar de modo excluyente, sino que el arbitrio que actúa por influjo de una razón que está al servicio de un motivo ajeno a la propia razón, será ciertamente un arbitrio libre pero heterónimo; mientras que el arbitrio cuya acción está determinada por la Voluntad en tanto que razón práctica pura, será un arbitrio libre y autónomo. Y dicha autonomía, o sentido positivo de la libertad, únicamente se puede alcanzar

¹⁹⁰ Kant. *KpV*, Ak. V:30.

¹⁹¹ Kant. *MS*, Ak. VI:226.

¹⁹² Kant. *MS*, Ak. VI:213.

“sometiendo las máximas de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal”¹⁹³.

Kant es claro en diferenciar este uso de la razón, como dadora del fundamento formal de la moralidad, del uso de la razón propio de la humanidad. La razón, en tanto que dimensión esencial de la humanidad, lo más que puede hacer es establecer conexiones que determinen el medio más adecuado para alcanzar un fin; pero de la reflexión –por muy sutil que sea, dirá Kant– sobre las relaciones entre medios y fines determinados no se llegará nunca a establecer una norma que impere de modo absoluto, como es el caso de la ley moral¹⁹⁴; “y sin embargo, es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones”¹⁹⁵. Solamente en la conciencia que el hombre toma de ser él la causa –de su autoría– de su propia acción, se descubre como un ser responsable y por ende descubre su propia condición de persona. Es la ley moral la que pone en evidencia la dimensión personal del ser humano.

Para Kant la persona es el «Yo». Éste «yo» puede ser entendido tanto desde una perspectiva psicológica, por la cual la persona es la consciencia de la unidad de la diversidad de las representaciones¹⁹⁶. Esa consciencia es lo que confiere a la vida su unidad a lo largo del tiempo. Pero el «yo» puede también ser entendido como el autor de una acción, como la causa libre de una acción humana; y por tanto, el «yo» es entendido como el sujeto capaz de responder por sus acciones; es decir, de ser responsable. Por eso para Kant, en sentido moral “*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*”¹⁹⁷; y le son imputables en la medida en que dichas acciones han dependido directamente del conocimiento de una obligación dada por la ley moral. Es decir, la persona reconoce en sí mismo en primer lugar, y también en los otros como veremos, que la ley moral es un “motivo

¹⁹³ Kant. *MS*, Ak. VI:213.

¹⁹⁴ “El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de motivos impulsores como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral que ordena absolutamente, la cual se presenta como siendo ella misma motivo impulsor y ciertamente supremo” (Kant. *Religion*, Ak. VI:A27 n).

¹⁹⁵ Kant. *Religion*, Ak. VI:A27 n.

¹⁹⁶ Cfr. Kant, *ApH*, Ak. VII:127 y también Kant. *MS*, Ak. VI:223.

¹⁹⁷ Kant. *MS*, Ak. VI:223.

impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío”¹⁹⁸, y por lo tanto se reconoce como responsable, es decir libre moralmente. De lo dicho, podemos ir concluyendo que en la comprensión de la libertad como sentido positivo confluyen la autonomía, la ley moral y la persona; pues, ser libre en sentido positivo es actuar de modo autónomo, pero dicha autonomía no es la elección sin más, sino que es la elección que se fundamenta en la ley moral dada por la razón misma. Solamente es autónomo el sujeto que actúa movido por la ley moral; y solamente en la medida en que reconoce a la ley moral como motivo de su acción, se reconoce como persona. Por lo cual, ser persona en sentido pleno es actuar por una libertad autónoma; es decir, es actuar siempre eligiendo la libertad moral. La moralidad es la prosecución constante de la propia libertad, y la libertad es la constante elección de la moralidad. Por ello, la persona puede ser también entendida como la representación, en un sujeto racional finito, de la ley moral.¹⁹⁹

La ley moral es la ley que determina la causalidad de la libertad²⁰⁰. Entender qué significa ser reconocido como persona en el pensamiento de Kant, pasa por aclarar el sentido de la ley moral. Creemos que una lectura atenta de lo que Kant dice al hablar de la ley moral, nos permitirá descubrir en la propia idea de persona moral su referencia al otro, y que por lo tanto no se puede entender la ética kantiana como una ética enmarcada en la visión individualista y burguesa de su época²⁰¹. Es decir, lleva razón Lucas Thorpe cuando señala que en su núcleo, la ética kantiana supone que cada individuo realice una elección moral entre el solipsismo o la interacción con otros individuos. Ser moral es concebirse como miembro de una comunidad en la que realmente se interactúa con los otros²⁰².

¹⁹⁸ Kant. *Religion*, Ak. VI:A27.

¹⁹⁹ Cfr. Kant. *KpV*, Ak. VI:142.

²⁰⁰ La libertad, en tanto que fuerza causal, debe estar determinada por una ley. Como ya se ha señalado, esa ley puede ser la propia ley de la naturaleza, y en ese caso tenemos una libertad heterónoma, o puede ser una ley que nace de la propia razón pura, en ese caso nos encontramos frente a una libertad autónoma.

²⁰¹ Cfr. Goldman, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, p. 185-ss.

²⁰² “At the heart of Kant’s ethics, then, is the belief that each individual faces a fundamental moral choice: one can either choose to be a solipsist, thinking of oneself as a solitary individual alone in the world and facing no external constraints, or one can choose to think of oneself as a finite individual in interaction with other such individuals. Choosing the second alternative involves recognizing and respecting others, who must simultaneously be thought of as radically *distinct from* but also, nevertheless, somehow *connected to* and *interacting with* oneself. To be moral, then, is to choose to be a member of a community

Kant entiende la ley moral como aquel principio racional que determina a la voluntad no tanto a hacer u obtener un bien empírico en particular, sino más bien que es el principio que determina la propia bondad de la voluntad. Y puesto que “la buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo”²⁰³, la ley moral es el principio que determina el querer de la voluntad. Esto no quiere decir que el querer de la voluntad sea un querer distinto del querer que se encuentra en las acciones empíricas; sino más bien, que las acciones empíricas se tornan morales cuando someten las máximas que las guían a dicha ley moral.

Para distinguir la ley moral como principio que determina la acción, de otros principios que de alguna forma también la determinan, Kant establece diferencias entre las máximas como principios subjetivos que determinan la voluntad y los imperativos o principios objetivos que determinan la voluntad. Así, mientras algunos imperativos –los hipotéticos– miran a alguna finalidad; el imperativo moral o categórico, “declara la acción como objetivamente necesaria de suyo, al margen de cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico-práctico*”²⁰⁴. Es decir, que mientras el imperativo hipotético tiene como fin algo distinto de la acción, y por eso la acción se determina por un fin extrínseco a ella; el imperativo categórico lo que tiene como *fin* no es algo distinto de la acción sino la determinación de la acción en tanto que acción moral o lo que es lo mismo en tanto que acción de una buena voluntad. Por eso a este imperativo Kant también lo denomina imperativo de la *moralidad*²⁰⁵.

Para una correcta comprensión de lo que Kant denomina el imperativo de la moralidad o categórico, hay que saber distinguirlo de sus formulaciones, y además poder establecer las relaciones entre esas distintas formulaciones. Kant, a lo largo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* enuncia varias fórmulas del imperativo, que sin embargo no deben tomarse como distintos imperativos de la razón sino como el mismo principio representado de diversa manera. Wood, en su *Kant's Ethical Thought*, afirma que son tres las fórmulas del imperativo las que a su vez contienen

and to *really* interact with others.” Thorpe, Lucas, *Kant on the relationship between autonomy and community*, en *Kant and the concept of community*, p. 63.

²⁰³ Kant. *GMS*, Ak. IV:394.

²⁰⁴ Kant. *GMS*, Ak. IV:415.

²⁰⁵ Cfr. Kant. *GMS*, Ak. IV:415.

dos variantes. La primera fórmula sería la de la Ley universal: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”²⁰⁶, dicha fórmula tendría como variante la fórmula de la ley natural: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”²⁰⁷. La segunda fórmula, según Wood, sería la de la humanidad: “Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”²⁰⁸. Por último, la tercera fórmula sería la de la autonomía: que manda obrar de tal modo “que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora”²⁰⁹. Wood sugiere que una variante de esta fórmula de la autonomía es la fórmula del reino de los fines: “Obra según una máxima de un miembro que legisla universalmente para un reino de fines simplemente posible”²¹⁰.

Según Kant, “las tres citadas maneras de representarse el principio de moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos”.²¹¹ Es decir, son fórmulas de una misma ley que se coimplican mutuamente. Por ello, no pueden ser entendidas de modo separado, sino que Kant establece sus diferencias y sus relaciones. Y puesto que a lo que el imperativo apunta es a garantizar la moralidad de la acción concreta (la máxima), las tres fórmulas convergen en la consideración de la moralidad de la máxima de acción, aunque lo hacen desde perspectivas distintas. Así, dado que la acción moral debe ser una acción válida para todos, Kant considera que primera fórmula provee de la *forma* que hace que una máxima sea un principio moral y no de prudencia o técnico. Esta forma no es otra que la universalidad. Asimismo, dado que toda máxima de acción implica un fin, la fórmula de la humanidad provee de un criterio para determinar la *materia* moral de una máxima. La humanidad, tanto la propia como la de cualquier otro ser racional, debe ser considerada como “condición restrictiva de todo fin meramente relativo o arbitrario”²¹². Con esto no se quiere decir que la fórmula de la humanidad nos imponga un fin concreto,

²⁰⁶ Kant. *GMS*, Ak. IV:421.

²⁰⁷ Kant. *GMS*, Ak. IV:421u.

²⁰⁸ Kant. *GMS*, Ak. IV:429.

²⁰⁹ Kant. *GMS*, Ak. IV:434.

²¹⁰ Kant. *GMS*, Ak. IV:439.

²¹¹ Kant. *GMS*, Ak. IV:436.

²¹² Kant. *GMS*, Ak. IV:436.

sino más bien nos señala qué fin no debe ser vulnerado en nuestra busca de fines contingentes. Por último, toda máxima, a decir de Kant, tiene una *determinación cabal*, y esta no sería otra que el reino de fines. Por ello, si todas las fórmulas se coimplican, no se puede pretender que la fórmula de la ley universal o la fórmula de la autonomía puedan ser el fundamento para un ética individualista o burguesa; pues ambas fórmulas deben leerse en relación con la fórmula de la ley de la humanidad. Cualquier aplicación de las dos primeras fórmulas que únicamente apunte al desarrollo moral de la persona actuante, estaría reduciendo al otro a un mero medio, con lo cual dicha acción entraría en contradicción con el respeto a la humanidad del otro que también se nos exige.

Sobre la base de lo dicho en el párrafo anterior, cabe una consideración intersubjetiva de la fórmula de la universalidad. Para ello, en primer lugar, se debe aclarar que la universalidad a la que apunta el imperativo en su primera fórmula, no es la universalidad lógica del tipo: “Todo A es B”, en la cual se subsume todo singular en una forma universal. Sino más bien, la universalidad tiene un carácter práctico-intersubjetivo. Es decir, no se trata de la aplicabilidad de un conocimiento a una multitud de objetos; sino más bien, de si todas las personas podrían optar por dicha máxima como si fuera una ley: “qué pasaría si todo A tomara como ley universal la máxima B”²¹³. De esto se sigue que cada vez que aplico el test de universalidad, lo que realmente me estoy preguntando es si mi máxima de acción podría ser asumida por el otro. No se trata solamente de considerar si la máxima es capaz de ser universalizable en términos de: todo sujeto en mi situación podría hacer lo mismo (con lo cual la universalidad se piensa desde la primera persona y se intenta subsumir en ella a la persona del otro); sino que la universalidad que se busca plantea que todo hombre, en su situación determinada, podría asumir mi máxima como ley universal (con lo cual la universalidad se piensa desde la persona del otro).

Piéñese en los casos con que Kant ejemplifica esta fórmula. En el primero de ellos, se somete a juicio la moralidad de la máxima: «puedo hacer promesas sabiendo que no podré cumplirlas». La contradicción que señala Kant no es en la que cae el que hace la promesa, que tiene que aceptar –para que su acción tenga sentido– que toda promesa debe ser cumplida, pero inmediatamente coloca su

²¹³ La fórmula de la universalidad y su variante la fórmula de la ley de la naturaleza muestra que lo que Kant tiene en mente es un proyecto de simetrizar el mundo natural en el mundo de la libertad, y por eso este mundo libre o moral devendrá también en un sistema de fines con el concepto de reino de fines.

máxima y su situación concreta como excepción de dicha norma con lo cual la norma deja de ser universal porque no lo comprende²¹⁴. La contradicción está establecida desde el otro –desde aquella persona a la que se le hace la promesa– en tanto que esta persona “no creería lo que se le promete, sino que todo el mundo se reiría de tal declaración al entenderla como una fatua impostura”²¹⁵.

En el cuarto caso que Kant pone como ejemplo, la consideración del otro es más explícita en tanto que la máxima que se somete al test de la universalidad señala que puedo vivir indiferente a la situación de los demás siempre y cuando no sea yo el responsable de su indigencia. Aquí también se aprecia el carácter intersubjetivo de la fórmula de la universalidad, al destacarse que dicha máxima es imposible de querer como ley natural, pues la voluntad de la persona no podría esperar del otro el amor o la compasión puesto que ella considera que no debe darlo. Es decir, dicha máxima no puede ser querida porque anula la dimensión recíproca de la existencia intersubjetiva. Este mismo caso, desde una perspectiva positiva, es considerado en *la Metafísica de las Costumbres*, al exponerse el deber de beneficencia. Allí Kant analiza la improcedencia de la máxima en cuestión apelando tanto a la fórmula de la universalidad: “la máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber...”²¹⁶. De esto se sigue que la máxima de la universalidad garantiza la libre comunión intersubjetiva y recíproca de sentimientos y acciones, y solamente este espacio intersubjetivo es un espacio moral.

“Por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombre, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente”²¹⁷.

El último caso que consideraremos está tomado de la *Metafísica de las Costumbres* y tiene que ver con los deberes de virtud: la propia perfección y la felicidad ajena. La justificación de esta última como deber –por lo menos en su dimensión física– se hace a partir de la conjunción de la fórmula de la universalidad y de la humanidad:

²¹⁴ Cfr. Kant. *GMS*, Ak. IV:424.

²¹⁵ Kant. *GMS*, Ak. IV:436.

²¹⁶ Kant. *MS*, Ak. VI:453.

²¹⁷ Kant. *MS*, Ak. VI:453.

“[...] puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en casos de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber”²¹⁸.

Pero incluso en los mismos deberes que le siguen a la busca de la propia perfección, como por ejemplo el de autoconservación, Kant no deja de señalar que su violación es también una falta al deber para con los otros: “Quitarse la vida es un crimen (un asesinato). Sin duda, puede considerarse también como una transgresión del deber hacia otros hombres”²¹⁹. Lo que Kant tiene en mente es que atentar contra la propia vida resulta también una falta contra los deberes que una persona puede tener para con los demás: su esposa, sus hijos, sus conciudadanos. De esto último se sigue que dada la amplitud del desarrollo del deber de la propia perfección, la persona puede considerar como criterio los deberes que tiene para con las otras personas concretas. Es decir, dado que una persona no puede realizar de modo pleno todas las capacidades de su naturaleza –sino que esto es algo que únicamente se logrará a nivel de especie²²⁰– el criterio para determinar el modo como desarrollar la propia perfección vendrá dado por los deberes que se tiene para con los demás. “Únicamente en tanto que las perfecciones de nuestras facultades guarden alguna relación con los fines primordiales de la humanidad, y sólo en esa medida, corresponde a los deberes para consigo mismo el fomento de dichas potencialidades”²²¹.

Como puede verse, de la fórmula de la humanidad, que nos manda actuar siempre considerando a la humanidad, tanto la propia como la del otro, como un fin en sí misma y no sólo como medio, su carácter práctico-intersubjetivo es quizá el más evidente. De hecho, como ya hemos indicado más arriba, es en relación con esta fórmula como se entiende mejor el carácter intersubjetivo de las otras dos fórmulas. La humanidad a la que alude el principio moral es por lo tanto «yo y los otros», y los otros no como entes mentales a los que se podría referir la razón práctica en un ejercicio

²¹⁸ Kant. *MS*, Ak. VI:393. | Lo mismo ocurre en deberes como el de beneficencia donde la validación de ese deber para con otro se desarrolla de la consideración del otro como fin así como de su legalidad al ser universalizado.

²¹⁹ Kant. *MS*, Ak. VI:422.

²²⁰ Cfr. Kant. *Idee*, Ak. VIII:18. | “*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo.*”

²²¹ Kant. *VzM*, Ak. XXVII:364.

de dilucidación de la moralidad del actuar propio. Kant es claro en señalar que no podemos establecer una relación de fin con un puro producto mental. El otro tiene que ser “en *primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona, y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes”²²².

Sin embargo, para poder comprender a cabalidad que tipo de relación se nos manda establecer con los otros, conviene aclarar el sentido de concepto «fin». “Un *fin* es un objeto del arbitrio (de un ser racional) por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir un objeto”²²³. Como ya se ha indicado más arriba, el entendimiento propone fines y articula los medios necesarios para esos fines. Lo que la fórmula de la humanidad establece es un fin por encima de esos fines que sirva no solamente de límite moral para esos fines del entendimiento sino también como guía para el desarrollo de los mismos. Dicho fin no sería otro que el hombre.

“El hombre es este tipo de ser, si bien considerado como nómeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la *libertad*) e incluso la ley de la causalidad, junto al objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el sumo bien del mundo)”²²⁴.

El hombre es el fin final de la naturaleza en tanto que, al poseer libertad, es el único sujeto moral que existe en ella. ¿Y en razón de qué se puede establecer esta condición de fin final del hombre? En principio la condición de fin del hombre se fundamenta en la libertad, pero esta como libertad moral que es la libertad no condicionada. Todas las otras acciones del ser humano, en la medida en que apuntan a un fin distinto de ellas mismas, están condicionadas al objeto de su acción y por lo tanto poseen un valor condicionado. Pero la moralidad, en la medida en que impera de modo incondicionado, porque no sujeta la acción a ningún fin distinto de la acción moral, posee un valor absoluto o dignidad. Así pues, la humanidad posee un valor incondicionado o dignidad en la medida en que es susceptible de un desarrollo moral²²⁵. Solo el hombre, con la condición de que en cada acción afirme su libertad en sentido positivo, permea el mundo humano de la moralidad y lo convierte

²²² Kant. *MS*, Ak. VI:442.

²²³ Kant. *MS*, Ak. VI:381.

²²⁴ Kant. *KU*, Ak. V:435.

²²⁵ Cfr. Kant. *GMS*, Ak. IV:435.

en un mundo moral. “Llamo mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales (como *puede* serlo, de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales, y como *debe* serlo, de acuerdo con las leyes necesarias de la *moralidad*), un mundo moral”²²⁶. Si, por lo tanto, la fórmula de la humanidad lo que establece es que el fin de la moralidad es el hombre y dicha moralidad solo es posible dada la libertad del mismo, se entiende que la fórmula de la autonomía, no pretende fundar un individualismo²²⁷ moral, sino garantizar la libertad del sujeto moral que pueda construir ese mundo moral. Por ello, se puede considerar el binomio autonomía-reino de fines, como dos momentos de la libertad moral. La autonomía, en tanto que libertad positiva, es el principio de las leyes morales, pues refiere a un arbitrio que actúa movido no por una legislación propia del ámbito empírico sino por la ley moral de la razón. Y a su vez, “la moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de fines”²²⁸.

Por último, en lo que respecta a las formulaciones del imperativo, la fórmula de la autonomía también debe ser entendida en un sentido intersubjetivo y no en un sentido individualista. La razón de fondo por la que muchas veces se ha tendido a reducir la autonomía kantiana al puro individualismo, estaría en la confusión entre una autonomía de la razón y una presunta “autonomía” empírica. Hay que dejar claro que el primer sentido –el de una autonomía de la razón– es el único sentido en que puede entenderse el concepto kantiano, toda vez que una autonomía empírica supondría el autogobierno de la voluntad no a través de la ley que se da a sí misma sino de la que le da la sensibilidad, lo cual sería un gobierno heterónomo y que configura lo que Kant llama amor propio:

“Esta tendencia a hacer de sí mismo, de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general se puede llamar *amor propio*, el cual si se hace legislador y principio práctico incondicionado, se puede llamar *presunción*.”²²⁹.

Y precisamente, Kant señala que este amor propio, entendido como la suma de todas las inclinaciones afectivas que no orientan al sujeto hacia una benevolencia excesiva respecto de sí,

²²⁶ Kant. *KrV*, A808/B836.

²²⁷ De este parecer son autores como Macintyre: “Kant, como ya he subrayado, proporciona una voz racional a las fuerzas sociales emergentes del individualismo liberal” (Macintyre, A. *Tras la virtud*, p. 349).

²²⁸ Kant. *GMS*, Ak. IV:434.

²²⁹ Kant. *KpV*, Ak. V:74.

configura una actitud solipsista o egoísta. Por lo tanto, la autonomía de la razón no es la autonomía del yo empírico; sino más bien, es autonomía respecto del amor propio, que es limitado por la ley moral y el respeto que ésta genera. Lo autónomo es la razón, por lo cual en moral la razón del otro es también piedra de toque de mis decisiones morales. Es decir, una decisión moral será autónoma –o sea fundada en la pureza de la razón- si y solo si otro ser racional puede concordar con ella, y por lo tanto, desde su situación puede dar su asentimiento a la máxima que mueve mi acción.

En resumen de lo expuesto, se puede ir concluyendo que la comprensión que de la persona se puede tener a partir del imperativo categórico conlleva, de modo simultáneo, la comprensión del otro y del modo como relacionarnos con él. Es decir, pensar al sujeto moral es pensarlo en relación con los demás, y por ende, no cabe un solipsismo moral. Por otra parte, del hecho ya señalado de que la fórmula de la humanidad señala a un otro real, y no únicamente a una idea, se pone en evidencia el tema de la pluralidad humana²³⁰. El hombre, todo hombre, al entrar en conocimiento de la ley moral, conoce al mismo tiempo su inserción dentro de un mundo de seres racionales reales que son, al igual que él, autónomos y fines en sí mismos. “El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*”²³¹. Únicamente un ser autónomo es capaz de establecer un reino de fines.

El reino de fines como ámbito de reconocimiento. Todo ser humano, tanto yo como los otros, es un fin en sí mismo, en tanto que su humanidad es capaz de moralidad. “La moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo”²³². Esto quiere decir no solamente que el hombre es fin en sí mismo por ser un sujeto moral; sino también que solamente en un entramado de relaciones morales, el hombre deviene en fin real de esas relaciones. A ese ideal de entramado de relaciones morales es a lo que Kant denomina «reino de fines».

²³⁰ Hay que recordar que Kant, en la Antropología en sentido pragmático, contraponen el pluralismo al egoísmo: “Al egoísmo sólo se le puede contraponer el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo.” (*ApH*, Ak. VII:130).

²³¹ Kant. *GMS*, Ak. IV:433.

²³² Kant. *GMS*, Ak. IV:435.

Aunque Kant indica que todas las fórmulas del imperativo señalan a un mismo imperativo pero considerado desde distintos puntos de vista; cabe también interpretar las variaciones de los imperativos desde su punto de vista expositivo, y desde allí sostener que la fórmula del reino de los fines sintetiza lo que las otras formulaciones señalaban. Por ello, la fórmula: “Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de fines simplemente posible”²³³, comprende ya en su enunciado la idea de una legislación autónoma (fórmula de la autonomía) –en la medida en que manda a que sea uno mismo el que se legisle– y que dicha legislación sea universal (fórmula de la universalidad), y que sea una legislación que considere a los demás como fines y no como medios (fórmula de la humanidad). Por lo tanto, aunque, como el propio Kant lo reconoce, para el enjuiciamiento moral sea de mayor utilidad la fórmula de la universalidad²³⁴ (por ser metodológicamente más estricta), el imperativo moral se orienta al establecimiento de un reino de fines; por ello, dicha fórmula es considerada como la *determinación* más completa del imperativo categórico. De lo que se puede concluir que el imperativo categórico manda el establecimiento de un reino de fines, entendiendo por reino “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes”²³⁵. Tiene razón Dulce María Granja, cuando señala que “la triple formulación del principio moral que Kant propone exige que la vida humana se desarrolle en un *reino de fines*, esto es, en una *comunidad universal de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco*”²³⁶.

El imperativo de la creación de un reino de fines sólo es realizable a partir de la aceptación no solamente de mi humanidad como fin sino de la humanidad de los demás. Esto quiere decir que la moralidad exige, para su realización, del reconocimiento del otro como un ser digno. ¿En qué consiste dicho reconocimiento? No en otra cosa que en el respeto de la dignidad del otro. Dignidad que, como ya hemos señalado proviene de su capacidad de proponerse fines (humanidad) que es la que le permitirá proponerse fines morales (personalidad). Esto pone en evidencia que la moralidad es un proyecto que sólo puede realizarse en relación con los demás; pues reconocer al otro como un fin en

²³³ Kant. *GMS*, Ak. IV:439.

²³⁴ Con todo el mismo Kant, después de resaltar la rigurosidad metodológica de la primera fórmula, señala: “Pero si uno quiere procurar al mismo tiempo un *acceso* a la ley moral, entonces resulta útil guiar mediante los tres conceptos nombrados a una y la misma acción y aproximarla con ello tanto como sea posible a la intuición” (*GMS*, Ak. IV:437).

²³⁵ Kant. *GMS*, Ak. IV:433.

²³⁶ Granja, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*, P. 176.

sí mismo, como un sujeto poseedor de dignidad, supone reconocerlo como una persona: un sujeto capaz de responder por la autoría de sus acciones²³⁷. Por lo tanto, al tratar al otro como fin en sí mismo, “no sólo nos está prohibido usar a otro como un medio para nuestros propósitos privados, sino que también nos está prohibido tomar actitudes hacia él que involucren considerarlo como si no tuviera control de sí mismo, lo cual es lo mismo que considerarlo como si no tuviera uso de razón”²³⁸.

Reconocimiento y respeto están vinculados. Por lo pronto, Kant indica que:

“[...] el *respeto* que tengo por otros o que otros pueden exigirme (*observantia aliis praestanda*) es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse”²³⁹.

Y el respeto no es otra cosa que el efecto de la ley moral en la vida afectiva del ser humano. Frente a la natural tendencia sensible hacia el amor propio, y a la inclinación a hacer de ese amor propio el móvil de la voluntad (*presunción*); el descubrimiento de la ley moral impone al hombre un nuevo móvil no empírico sino inteligible, ante el cual las inclinaciones naturales son refrenadas y sometidas a concordar con la ley moral. “La conciencia de una sumisión *libre* de la voluntad a la ley, pero unida con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, aunque sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley”²⁴⁰. Pero precisamente esa limitación sobre el sentimiento es de suyo también un sentimiento, pero en esta ocasión un sentimiento que surge producto de la representación inteligible de la ley moral, y por ello es un sentimiento moral, y actúa como móvil subjetivo del cumplimiento de la ley moral.

El respeto es el sentimiento moral que surge a partir del conocimiento de la ley moral. Cuando lo que se respeta es la ley moral que uno descubre en su propio ser, el sentimiento moral de respeto es

²³⁷ Sobre la necesidad de la comunidad para el desarrollo moral es algo que desarrollaremos de un modo más detenido en el próximo capítulo cuando abordemos el tema de la iglesia.

²³⁸ Korsgaard, C. *La creación del reino de los fines*, P. 280. | En el fondo esta distinción que hace Korsgaard tiene un sentido mucho más explicativo que el de estar señalando dos modos distintos de considerar a la persona como fin; pues si yo no reconozco al otro como un ser racional, como un ser capaz de proponerse fines, no estaría reconociéndolo como persona y lo reduciría a una cosa que no tiene valor sino precio, que es un medio.

²³⁹ Kant. *MS*, Ak. VI:462.

²⁴⁰ Kant. *KpV*, Ak. V:80.

denominado *autoestima*²⁴¹; mientras que el respeto por la representación de la ley en el ser de los otros seres humanos, es denominado *reconocimiento*. Por ello, puede decirse que el reconocimiento es la vivencia del sentimiento de respeto en un plano intersubjetivo: pues es algo que yo puedo exigir de los demás así como los demás me lo exigen a mí. “Todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos”²⁴², y esto únicamente es posible en un ámbito donde todos estén actuando viendo en los demás fines en sí mismos y no medios; es decir, seres racionales y libres. No es inútil observar que el reconocimiento se realiza sobre la humanidad y no sobre la personalidad; es decir, sobre la capacidad de proponerse fines distintos de los de la naturaleza, y no únicamente sobre la capacidad de optar por los fines morales. Por ello, incluso el ser humano vicioso debe ser reconocido como poseedor de una humanidad y por ende de un valor único que lo dota de dignidad. Es decir, la distancia que hay entre la humanidad que el hombre posee y sus actos viciosos no hacen que pierda su dignidad. Kant observa, que una actitud de desprecio moral, bajo el supuesto de que un hombre vicioso ha perdido dignidad, supone el olvido de la disposición humana hacia el bien. Una sociedad que albergara, aunque sea como posibilidad remota, la idea de que el hombre pueda perder la disposición hacia el bien, y enajenarse de forma total, es una sociedad que se condenaría a vivir en aquello que el propio Kant denomina terrorismo moral.

A través del reconocimiento mutuo del otro como ser racional digno, se establece un modo de existencia común bajo una ley moral universal. Es decir, el reconocimiento no deviene en la existencia de seres racionales aislados en las que aunque comparten una ley común, sus existencias se dan aisladas. Esto no es así, porque el reconocimiento del otro como un fin en sí mismo supone a la vez el asumir sus fines personales como mis fines. Kant señala que la coincidencia negativa entre los seres humanos –el de armonías preestablecidas que no se dañan entre sí– es insuficiente, pues lo moral es una coincidencia positiva con la humanidad como fin en sí misma. “Pues los fines del sujeto que es

²⁴¹ “...del hecho de que el hombre (físico) se sienta obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona, tiene que seguirse a la vez la *elevación* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor (*valor*) interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo.” (Kant. *MS*, Ak. VI:436).

²⁴² Kant. *MS*, Ak. VI:462.

fin en sí mismo tiene que ser también *mis* fines en la medida de lo posible”²⁴³. De allí que en la determinación de los fines subjetivos que cada individuo se plantea, tiene que hacerlo considerando que dicho fines deberían poder ser queridos por los demás. “Si tu fin es tal que los otros no pueden escoger –no porque no quieran, sino porque no están en posición de escoger- no puede, en tanto que fin de esa acción, ser bueno”.²⁴⁴ Un reino de fines es un reino en el que las libertades cooperan de acuerdo a la ley moral para erigir el sumo bien que debe poder ser querido por otros.

El reconocimiento de las diferencias. Puede parecer que hacer depender el reconocimiento mutuo del sentimiento de respeto por el otro en tanto que fin en sí mismo, puede generar un reconocimiento homogenizador, que haría imposible un reconocimiento de las diferencias, sobre todo de las diferencias de las minorías. Frente a este planteamiento, autores como Honneth han intentado deducir el reconocimiento mutuo del sentimiento de desprecio social. El sentimiento de desprecio pareciera que conecta más directamente con las experiencias morales cotidianas de las clases sociales bajas, mejor que los conceptos filosófico-académicos²⁴⁵. Así, “aquellas sensaciones de injusticia que van unidas a las formas del desprecio representan un hecho precientífico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su propia perspectiva teórica”²⁴⁶. De esta manera, partiendo del sentimiento de desprecio, como un sentimiento concreto y circunscrito a un determinado contexto social, se podría establecer un reconocimiento de las diferencias, un reconocimiento heterogéneo, y por ende más justo.

El problema que presenta este enfoque es que el sentimiento de desprecio, para que no devenga en una abusiva reivindicación de caprichos, debe anclar en una realidad objetiva. El desprecio no pasaría de ser una pura experiencia subjetiva si no se entiende como una falta de reconocimiento de una dignidad objetiva. Por lo tanto el respeto a la dignidad de todo ser racional, no supone un reconocimiento homogenizador, sino el establecimiento de un criterio objetivo de reconocimiento que permita el reconocimiento de las diferencias dentro de los parámetros de la dignidad. Como señala Serrano, “el primer acuerdo generalizado entre seres racionales no puede referirse a los fines

²⁴³ Kant. *GMS*, Ak. IV:431.

²⁴⁴ Korsgaard, C. *La creación del reino de los fines*, P. 279.

²⁴⁵ Cfr. Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*, p. 261-ss.

²⁴⁶ Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*, p. 263.

particulares que persiguen en sus acciones, sino al reconocimiento recíproco de su autonomía, lo cual representa el requisito indispensable para que otros posibles acuerdos sean racionales”²⁴⁷.

2. La existencia de un reino de fines

Exigencias. La creación de un reino de fines supone una serie de exigencias tanto de carácter moral como empíricas sin las cuales no podría realizarse. Aquí señalaremos dos que nos parecen importantes en razón de que ponen en evidencia que el reino de los fines es algo que se vivencia tanto en una dimensión nouménica como fenoménica: la veracidad y la educación afectiva.

Como habíamos señalado en el primer capítulo, la razón tal como es entendida por Kant tiene un carácter comunicativo. Su desarrollo se hace a través de la comunicación de sus propias razones. Por ello, el imperativo moral de vincularse con los demás seres racionales en un reino de fines, exige para ser realizado una razón veraz. Sin la verdad, la comunidad que se pueda establecer será una comunidad del cálculo oportunista pero ya no una comunidad moral. Por ello la razón, para el desarrollo de una comunidad política moral, establece como principio orientador el principio de publicidad.

El problema con los atentados contra la veracidad es doble. En primer lugar al mentir se engaña al otro y por ende se le imposibilita la posibilidad de una comunicación real; pero aún cuando la mentira no surtiera efecto, la mentira supone un desprecio contra la dignidad propia. En ambos casos supone un desprecio de la racionalidad (humanidad) tanto la ajena como la propia, y por lo tanto un atentado contra la dignidad personal. Pero resulta mucho más grave el daño que la mentira hace en la naturaleza del mentiroso. Pues al que se le miente se le dificulta el cumplimiento de su deber de realizar el reino de fines; pero al mentiroso, la mentira, en tanto que puede llegar a convertirse en un engaño para sí mismo, le imposibilita la cooperación en la realización de un reino de fines, y por ende rebaja mucho más su dignidad.

²⁴⁷ Serrano Gómez, E. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. P. 48.

“Un hombre que no cree él mismo lo que dice al otro (aunque se tratara de una persona meramente ideal) tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa; porque, siendo así que ésta es algo real y dado, algún otro puede servirse de su condición para sacar algún provecho; pero comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo”²⁴⁸.

Es decir, el mentiroso al mentirse a sí mismo enajena su razón que ya no le serviría en principio para el cumplimiento de su finalidad natural: comunicarse con los demás; pero a partir de allí, tampoco podría concordar con los otros sujetos racionales en la construcción de un reino de fines, con lo cual la mentira también lleva a la renuncia de la condición de persona. El mentiroso al enajenar su razón no vive como ser humano, y al estar enajenada su razón no puede proponerse el fin moral al que está llamado, con lo cual renuncia a ser persona. De allí que Kant diga que el mentiroso renunciando a vivir como ser humano (comunicativamente) lleva una existencia de cosa. En esto Kant razona similar a Aristóteles²⁴⁹ quien consideraba que la negación del principio de no contradicción –y por ende la imposibilidad de la razón de poder distinguir la verdad de la mentira– condena al hombre a llevar una existencia de cosa (planta). Por ello Kant no duda en afirmar el carácter intrínsecamente malo de la mentira: no se puede justificar la mentira ni por su benignidad ni por la bondad de sus consecuencias pues por su misma naturaleza, la mentira es “un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos”²⁵⁰.

La segunda exigencia tiene que ver con la afectividad. Es conocido de Kant el juicio de que la afectividad no puede ser un criterio de moralidad; sin embargo, de este juicio se ha pasado a la conclusión de que la ética kantiana supone un olvido de la afectividad, o que por lo menos ésta juega un papel negativo en la misma. Sin embargo, dicho juicio choca con la evidencia que sobre el papel de la afectividad en la moralidad se encuentra en obras como la *Metafísica de las costumbres*. En dicha obra, Kant señala la existencia de ciertas predisposiciones morales de carácter empírico –*prenociones estéticas de la receptividad del ánimo*– que si bien no son el criterio de la moralidad, contribuyen de alguna manera en la vivencia de la misma pues son condiciones subjetivas del

²⁴⁸ Kant. *MS*, Ak. VI:429.

²⁴⁹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, IV, 4, 1006a13-14.

²⁵⁰ Kant. *MS*, Ak. VI:430.

cumplimiento del deber. Una de estas prenaciones, la que más directamente refiere al otro, es la *filantropía*. El amor, ciertamente no es ni puede ser un deber, sin embargo, lo que sí puede darse es un amor de beneficencia; es decir, una cierta inclinación producto del constante cumplimiento del deber. Pues quien hace el bien a los demás, “y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al fina a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien”²⁵¹.

Igual de interesantes resultan las reflexiones que Kant realiza al examinar *la anfibología de los conceptos morales de reflexión: tomar como un deber hacia otros lo que es un deber del hombre hacia sí mismo*²⁵². En una de estas reflexiones, Kant señala que el presunto deber para con naturaleza, tanto el deber de proteger su belleza como el de no ser cruel con los animales, no responden a la existencia de un derecho por parte de los animales o de la naturaleza en sí. Sino que en ambos casos, lo que está en juego es el debilitamiento de su propia afectividad. La destrucción de lo bello, debilita en el hombre el sentimiento que lo predispone a amar algo sin mirar su utilidad. Ciertamente este sentimiento de suyo no es un sentimiento moral, pero su existencia favorece a la moralidad, en la medida en que el hombre se orienta afectivamente a querer cosas aunque no reporten una utilidad (como puede ser la moralidad). Y con respecto a la crueldad con los animales, Kant señalará que

“[...] el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres”²⁵³.

La realización del reino de fines. Por último, para cerrar este capítulo, debemos responder a la cuestión de si el reino de los fines es una realidad realizable o no. Considerado el tema desde un punto de vista nouménico, toda acción moral no espera como fin algo distinto de ella, pues ella misma es el fin en tanto que es moral. Por lo tanto, todo sujeto moral, en la medida en que actúa de acuerdo al imperativo categórico, puede estar seguro de

“[...] ser él también un eslabón en la cadena del Reino de todos los fines, y este pensamiento le procura consuelo y tranquilidad, le ennoblece en lo más mínimo de su ser y, digno de la felicidad,

²⁵¹ Kant. *MS*, Ak. VI:402.

²⁵² Cfr. Kant. *MS*, Ak. VI:442.

²⁵³ Kant. *MS*, Ak. VI:443.

lo eleva a la esperanza de constituir en el Reino de la moralidad en compañía de todos los seres racionales un todo, al igual que en el reino la Naturaleza”²⁵⁴.

Sin embargo, desde un punto de vista fenoménico, el reino de fines no es algo realizable sino que es un ideal hacia el cual los seres humanos se mueven. El reino de los fines, como ideal moral de existencia intersubjetiva, configura la acción política con miras a la realización de una comunidad ética. La política establece las condiciones públicas de posibilidad de la existencia de seres autónomos y libres. Ciertamente la política –a través del derecho– no puede garantizar la autonomía, que es un asunto de la interioridad humana, pero puede garantizar la libertad extrínseca que permita a los seres humanos alcanzar una vida autónoma, y como seres autónomos trabajar en la construcción de una comunidad ética. El modo como esa comunidad ética se realiza en el mundo es lo que se verá en el siguiente capítulo.

²⁵⁴ Kant. *VR*, Ak. 1011.

CAPÍTULO 3

COMUNIDAD ÉTICA Y AMISTAD

Hemos señalado, en el capítulo anterior, que la libertad humana, en tanto que libertad moral, se desarrolla de modo intersubjetivo; pues la exigencia moral de pensar sus máximas de acción de modo universal, lleva al hombre a pensar siempre en una máxima que puede ser aceptada como tal por los demás; de igual manera, la exigencia de tratar al otro siempre como fin y nunca solo como medio, nos lleva al reconocimiento en el otro de su dignidad; y la autonomía nos plantea como seres responsables llamados a habitar en un reino de fines. Pero si con todo, aun se guardase reparos sobre la importancia de la intersubjetiva en la ética kantiana, hay otros aspectos de la misma, de su modo de concretarse, que ponen en evidencia su carácter intersubjetivo. En este último capítulo, expondremos dos modos en que la intersubjetividad se concreta: la Iglesia como comunidad ética, y la amistad.

1. La Iglesia

El mal radical. Hemos visto en el capítulo anterior que Kant identifica en el hombre tres disposiciones (*Anlagen*) naturales²⁵⁵: la animalidad, la humanidad y la personalidad. Entiende Kant por disposiciones, “tanto las partes constitutivas requeridas para él [el hombre] como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”²⁵⁶. Las tres mencionadas disposiciones son *originales*, en la medida en que encierran en sí las posibilidades de desarrollo del ser humano, y por eso mismo no pueden ser consideradas malas. Se entiende que la personalidad, en la medida que es la disposición a seguir la ley moral, es de suyo buena; pero también la animalidad y la humanidad deben ser consideradas buenas, y no únicamente porque pueden existir sin entrar en conflicto con la ley moral (lo cual sería

²⁵⁵ Aunque en muchos momentos de su obra, Kant contrapone libertad a naturaleza, cuando habla de naturaleza humana, no se debe entender de modo contrapuesto sino inclusivo: “Por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de la libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (*Religion*, Ak. III:A21).

²⁵⁶ Kant. *Religion*, Ak. III:A28.

un sentido negativo de bondad); sino principalmente, porque promueven el seguimiento de la ley moral).²⁵⁷ Sin embargo, si las tres disposiciones pueden ser consideradas de suyo buenas en un sentido positivo, surge el problema de tener que explicar el origen del mal moral. Dicho origen debe ubicarse en un acto libre y sin embargo no puede nacer de ninguna de las disposiciones naturales del hombre. Por una parte no puede provenir de la animalidad, dado que esta disposición sigue impulsos no libres, por lo cual los actos que se realicen no podrían imputársele moralmente a ningún ser humano. Por otra, la personalidad tampoco podría ser la fuente del mal moral, pues de serlo supondría una corrupción de la razón, aquella facultad que es la que nos da la ley moral.

“Así pues, para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente *bestial*; pero, al contrario, una *Razón* que libera de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello en antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede el libre albedrío ser determinado) y así se haría del sujeto un ser *diabólico*”²⁵⁸.

¿Puede ser la humanidad –en tanto que albedrío– la disposición que de razón del mal moral? Aunque Kant no lo dice de modo explícito, se puede aplicar el mismo criterio que el de la razón: una humanidad que en tanto que disposición estuviera ya inclinada al mal, a elegir siempre el mal moral, supondría que la humanidad no podría alcanzar el bien moral. Sería como pensar un árbol que, por la propia disposición de su naturaleza, diera siempre frutos malos. No habría mucho que hacer porque precisamente ésa sería la inclinación que le indicaría la naturaleza. Pero otra cosa sería si los frutos de ese árbol se debieran no a su naturaleza, sino a una enfermedad contraída casi al mismo momento de nacer, de tal modo que esa enfermedad pareciera tan innata que se pudiera confundir con su naturaleza, pero al no ser una disposición de la misma, existe la posibilidad de poder ir curándose. A este segundo elemento innato, Kant lo denomina *propensión (Hang)* y lo entiende como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general. Se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero

²⁵⁷ Cfr. Kant. *Religion*. Ak. III:A28.

²⁵⁸ Kant. *Religion*, Ak. III:B32.

se está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* y (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo”²⁵⁹.

Esta propensión al mal consistiría en la inclinación con la que se enfrenta el hombre a invertir el orden moral de los motivos que configuran su máxima de acción prefiriendo, por encima de la ley moral, al amor propio²⁶⁰. Por lo tanto, el amor propio sería la fuente de todo mal, por eso la racionalidad en la medida en que juzga la validez universal de la máxima, es un elemento moralizador del mismo amor propio; pero, cuando esta misma ley moral, se ve sometida al amor propio se corrompe porque su universalidad se ve mediada por los intereses –la felicidad– particulares que dictamina el mismo amor propio. A esta propensión a la inversión de los motivos de la acción, Kant la denomina «mal radical», “pues corrompe el fundamento de todas las máximas”²⁶¹. Que la corrupción consista en la inversión de los motivos de la acción, y no en el abandono de la ley moral como motivo, deja abierta la posibilidad de que el disposición original al bien pueda ser restablecida: “Tal restablecimiento, por lo tanto, es sólo la instauración de la *pureza* de la ley como fundamento supremo de todas nuestra máximas”²⁶². Restablecer la pureza de la ley moral consistirá en no subordinarla a ninguna otra inclinación, sino en reconocer que ella misma es motivo suficiente para la acción del albedrío.

²⁵⁹ Kant. *Religion*, Ak. III:A28-A29.

²⁶⁰ Se ha querido ver en la doctrina del «mal radical» una desviación de lo que Kant había sostenido en otros escritos. Sin embargo, la idea de que el hombre está inclinado a suavizar el cumplimiento de la ley moral movido por el amor propio es una idea que se presenta ya en el *Fundamentación* como dialéctica natural de la moralidad: “El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno). De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede sancionar” (Kant. *GMS*, Ak. IV: 405). Como puede notarse, al igual que en el desarrollo del tema del mal radical, no se habla de un olvido o abandono de la ley moral, sino de un subordinación de ésta al amor propio.

²⁶¹ Kant. *Religion*, Ak. III:A37.

²⁶² Kant. *Religion*, Ak. III:A46.

El afán de instaurar la pureza de la ley moral choca con un doble obstáculo. Dada la presencia (como propensión) del mal radical en la naturaleza humana, el individuo en solitario no será capaz de mantener siempre la pureza de la ley moral; pero por otra parte, Kant señala que las circunstancias que facilitan el desarrollo de esa propensión al mal no se encuentran ciertamente en la propia naturaleza humana, pues de ser esto así, se tendría que la humanidad promovería el desarrollo de una propensión que le es contraria. La causa del desarrollo de esa propensión se encontraría en la relación con los otros hombres:

“La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres*, y ni siquiera es necesario suponer ya que estos estén hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él: es bastante con que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros”²⁶³.

Es decir, las relaciones a nivel comunitario tienen una repercusión en el desarrollo ético; por lo tanto, la instauración de la pureza moral debe ser una acción que se desarrolle a nivel comunitario y no solo individual, mediante “la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano”²⁶⁴. A esta sociedad regida por leyes de virtud, Kant la denomina: sociedad civil ética o comunidad ética.

La comunidad. El concepto de comunidad es, dentro de la filosofía kantiana, un concepto muy amplio. Payne y Thorpe han enumerado por lo menos seis sentidos distintos de comunidad: la categoría de comunidad que deriva de los juicios disyuntivos y Kant identifica con el concepto de interacción o acción recíproca; la noción científica de interacción; la comunidad como idea metafísica para referirse a un mundo de individuos que interactúan entre sí; el ideal moral de un reino de fines; el ideal político de una comunidad de comunidades; y por último el ideal teológico de un reino de los cielos. Y como estos mismos autores sugieren, todos estos sentidos dependen de la categoría de comunidad²⁶⁵.

²⁶³ Kant. *Religion*, Ak. III:A93-94.

²⁶⁴ Kant. *Religion*, Ak. III:A94.

²⁶⁵ Cfr. Payne, Ch; Thorpe, L. «The many senses of community in Kant» en Payne, Ch; Thorpe, L. *Kant and the concept of community*, p. 2-3.

Sin pretender agotar toda la complejidad de este concepto, sí quisiéramos señalar algunas notas propias de la comunidad en tanto que categoría que nos permitan entender mejor lo que sea una comunidad ética. Tal como se explica en la primera *Crítica*, la categoría de comunidad se encuentra agrupada dentro del grupo de categorías de relación. Dentro de este grupo, es interesante señalar, que se diferencia de la categoría de la causalidad; pues esta última supone una relación de subordinación (en la medida en que el efecto está subordinado a la causa) mientras que la categoría de relación refiere a relaciones de interacción recíproca. Como señala Thorpe, “The relation of community [...], cannot be understood in terms of the idea of subordination, for when a number of entities are members of a community they are not subordinated to one another but are coordinated with one another and the concept of coordination cannot be understood in terms of mutual subordination”²⁶⁶. Con lo cual, una comunidad no puede ser entendida en términos monadológicos, porque una comunidad supone una interacción real, cosa de la que estarían privadas las mónadas tal como las entiende Leibniz.

Dicha interacción es entendida por Thorpe, siguiendo algunas observaciones de la *Metaphysik Mongrovius*, en términos de acción y resistencia. Lo que Kant quiere indicar es que en ninguna interacción hay un sujeto pasivo en sentido estricto, porque incluso el resistir a la acción del otro supone ya un tipo de acción. Es decir, al principio activo de la acción se le opone otro principio activo, el de resistencia, con lo cual la interacción se da entre dos substancias en la que cada una actúa de acuerdo a una ley que surge de su naturaleza. Esto supone que en una interacción los miembros de dicha relación son, en algún sentido, autónomos.

“Kant believes that it is possible to conceive of a community of individuals in interaction only if we think of the members of the community as governed by laws, and we can think of the members of a community as governed by laws only if we think of each individual member of the community as the *source* or *giver* of these laws”²⁶⁷.

La simetría que el sistema kantiano comporta entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad moral o de fines, admite sostener que una comunidad ética estaría compuesta por seres libres

²⁶⁶ Thorpe, L. «Kant on the relationship between Autonomy and Community» en Payne, Ch; Thorpe, L. *Kant and the concept of community*, p. 66.

²⁶⁷ Thorpe, L. «Kant on the relationship between Autonomy and Community» en Payne, Ch; Thorpe, L. *Kant and the concept of community*, p. 80.

que interactúan entre ellos a través de una ley (la moral) que ellos mismo se han dado. Es decir, la interacción propia de un reino moral no debe ser otra que “el consenso de ciudadanos libres”²⁶⁸.

La comunidad ética. Como apuntábamos en el capítulo anterior, los individuos humanos que han existido desde siempre en sociedad, movidos por el impulso de su animalidad a la sociabilidad, van descubriendo que ese estado de naturaleza supone una cierta violencia hacia su naturaleza en la medida en que no hay una garantía para sus derechos, dado que no existe un derecho común. El establecimiento de una comunidad política surge cuando entre todos decidieron darse una ley común. Dicha ley común, que funda un estado civil de derecho (o político), tiene por objetivo garantizar la libertad y la igualdad jurídicas (o externas).

“La libertad externa (jurídica) hay que explicarla, más bien, en los términos siguientes: es el derecho a no obedecer ninguna ley externa a la que yo no haya podido darle mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* externa (jurídica) dentro de un Estado es aquella relación entre los ciudadanos en la que nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo al mismo tiempo a la ley para *poder* ser obligado recíprocamente por la ley de la misma manera”²⁶⁹.

La comunidad política, fundada sobre una ley común no es aún la comunidad ética, debido a que en la primera, la ley común es externa, mientras que la segunda exige una ley común interna. Sin embargo, la comunidad política es entendida por Kant de cierta manera como un estado de naturaleza ético. De esta manera, puede distinguirse entre un estado de naturaleza jurídico y un estado de naturaleza ético; y lo que es común a ambos, a decir de Kant, es que en ambos cada hombre se da a sí mismo una ley que no tiene valor para los demás. Los hombres en estado de naturaleza no pueden reconocerse como sometidos a una ley común. Por ello, ambos estados de naturaleza representan de alguna manera un individualismo; pues aunque los hombres vivan en sociedad, carecen de un ethos común tanto jurídico como moral que los integre. Esto supone que Kant ha detectado una insuficiencia en el ethos puramente jurídico. Hombres viviendo bajo un mismo derecho, pueden sin embargo, estar distanciado por no compartir los mismos valores morales. Como ámbito de coexistencia, el derecho sería insuficiente porque solamente puede asegurar la autonomía de las libertades en su uso exterior; pero no puede determinar lo que los hombres hagan positivamente con esta autonomía exterior ni sus intenciones profundas. Como señala DiCenso: “We might live within a well-ordered political state,

²⁶⁸ Kant. *KrV*. Ak. A738/B766.

²⁶⁹ Kant. *ZeF*, VIII:350.

and yet remain in an ethical state of nature guided only by maxims of self-love: e.g., personal gain and pre-eminence whatever the cost to others”²⁷⁰.

El límite con el que se encuentra el derecho tiene que ver con los fines propios de cada acción. Dado que toda acción es teleológica, es decir que apunta a un fin, pues sin fines no habría acción, una coacción externa no podría garantizar la moralidad de la elección de los fines propios de una acción. “Pues yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin* sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin”²⁷¹. Por ello, se vuelve necesaria una coacción intrínseca que oponga a los fines propios de las inclinaciones sensibles, un fin moral *a priori* que pueda ser objeto del arbitrio de todo ser racional. A esa autoacción en nosotros que establece fines como deberes, Kant la denomina virtud. Por lo tanto una comunidad ética es una comunidad donde sus miembros han elegido la virtud como legislación común.

Adoptar la virtud como legislación supone el actuar eligiendo en cada momento no los fines que uno desearía sino los fines que uno debe proponerse de acuerdo a la moralidad. Precisamente el principio supremo de la virtud es formulado por Kant en los siguientes términos: “obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal”²⁷². Según este principio, los fines que yo me propongo deben ser tales que el otro –si quiere– pueda también participar de ellos. Ciertamente el primer fin es la propia humanidad y la de los demás; pero además, en la elección de fines contingentes debo considerar que estos fines deben también ser posibles fines para los demás. De igual manera, aquello que otro ha elegido como fin moral debe poder ser de mi interés por lo cual, salvo en caso de inmoralidad, ser indiferente ante ellos no sería otra cosa que producto del amor propio. Como puede verse, esto supone haber establecido un límite al mal radical, porque se establece la primacía de la moralidad sobre el amor propio, algo que la legislación no puede garantizar, dado que no tiene injerencia en la intención fundamental desde la que actúa cada persona. Ahora bien, ¿cuál sería ese fin al que la virtud nos lleva?

²⁷⁰ Dicenso, J. *Kant, religion, and politics*, p. 249.

²⁷¹ Kant. *MS. Ak. VI:381*.

²⁷² Kant. *MS. Ak. VI:395*.

“Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como un bien comunitario. Pero, puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo”²⁷³.

Hay que resaltar de este texto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, las siguientes ideas: en primer lugar que la razón propone un fin por encima de todos los fines, y que no es otro que el bien supremo. En segundo lugar, Kant reitera muchas veces, a pesar de la brevedad del texto, en que dicho bien no es realizable por la sola fuerza de un individuo sino que exige el concurso de todos los hombres, pero de hombres con una intención recta; es decir, de hombres que han adoptado la virtud como ley. La comunidad ética no persigue como bien algo distinto de la moralidad de sus miembros, por ello, si en sus miembros no hay esa recta intención, más que hablar de una comunidad ética lo que habría es una banda que actúa movida por un principio que se encuentra ciertamente en nosotros pero que es contrario a la virtud, y por lo tanto tiene como intención impedir que se realice aquella unión bajo leyes de virtud.

Si como desarrollaremos a continuación, el bien supremo tiene que ver con la felicidad, se puede entender que la felicidad es una realidad que se alcanza comunitariamente. La felicidad moral es una construcción intersubjetiva en la que los hombres van asumiendo los fines de los otros con miras a establecer una comunidad. Lo contrario a esta actitud es lo que Kant ha denominado egoísmo moral, que es “aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad en lo que le es útil, y que incluso como eudemonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento determinante de la voluntad”²⁷⁴.

El supremo bien. Kant entiende el bien supremo como “la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme a ésta”²⁷⁵. Lo problemático consiste en intentar explicar qué tipo de unión se da entre felicidad y virtud. La filosofía antigua ha pensado que la unión entre felicidad y virtud es de carácter sintético; es decir, que una está comprendida en la otra. Así, los

²⁷³ Kant. *Religion*, Ak. III:A97-98.

²⁷⁴ Kant. *ApH*, Ak. 130.

²⁷⁵ Kant. *ÚdG*, Ak. VIII:279.

estoicos han considerado que toda virtud comprende ya en sí la felicidad, por lo cual al actuar según la virtud uno alcanzaría inmediatamente la felicidad. En sentido contrario, los epicúreos han afirmado que la felicidad contenía ya en sí a la virtud, y que por lo tanto todo acto que asegure la felicidad es de suyo ya virtuoso.

“El estoico afirmaba que la *virtud es el bien supremo completo* y que la felicidad no es más que la conciencia de poseerla, perteneciendo al estado del sujeto. El epicúreo afirmaba que la *felicidad es el bien supremo completo* y que la virtud no es más que la forma de máxima para buscarla, entendida como el uso racional de los medios para promoverla”²⁷⁶.

Enrique Serrano, en su estudio sobre *La insociable sociabilidad*²⁷⁷, ha señalado que si bien Kant rechaza la visión clásica que pretendía ver un nexo necesario entre virtud y felicidad; sin embargo, eso no lo ha llevado a un pesimismo moral que sostenga la incompatibilidad entre ambas realidades. Lo que más bien ha ocurrido es que la unión entre virtud y felicidad ha quedado como tarea para el sujeto moral. Sin embargo, si bien la interpretación de Serrano es correcta, resulta incompleta. En la *Religión dentro de los límites de la razón*, Kant hace la siguiente aclaración:

“Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación”²⁷⁸.

El plano horizontal al que alude Serrano no sería el único, y por lo que dice Kant ni siquiera sería el más importante; pues hay también un plano vertical en el que la unión de la virtud y la felicidad queda a cargo de Dios. Kant trata este plano vertical en muchos pasajes de sus obras: cuando expone el canon de la razón pura de la *Crítica de la razón pura*; cuando busca solucionar la antinomia de la razón pura, en la *Crítica de la razón práctica*; cuando expone el argumento moral para la existencia de Dios en la *Crítica del discernimiento*; por lo tanto no puede considerarse como algo de menor

²⁷⁶ Kant. *KpV*, Ak. V:112.

²⁷⁷ Cfr. Serrano Gómez, E. *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, P. 59-79.

²⁷⁸ Kant. *Religion*, Ak. III:A100-101.

importancia y de cuya exposición se pueda prescindir en la explicación del pensamiento kantiano. El lugar más conocido donde Kant expone el plano vertical del problema del sumo bien es el de la segunda *Crítica*. Allí Kant señala el problema que supone el poder pensar la unión de la virtud y la felicidad; pues el deseo de felicidad no puede ser causa motriz de las máximas de virtud, toda vez que dicha causa debe ser la propia ley moral. Y por el otro lado, la virtud no puede ser causa eficiente de la felicidad; porque esta última depende de que ocurran muchos efectos en el mundo, efectos que dependen no de la moralidad de la voluntad humana, sino de las leyes de la naturaleza, que son ciegas a la moralidad. Pero si éste bien supremo se muestra como un objeto imposible de pensar, “también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios y, por consiguiente, falsa en sí”²⁷⁹.

La solución a esta antinomia, que permite pensar el supremo bien, pasar por reconocer que la idea de que la búsqueda de la felicidad produce la virtud es falsa; pero la contraria, que la virtud produce la felicidad no es necesariamente falsa; sino solamente si considero que esa felicidad está condicionada a realizarse en el mundo fenoménico. Pero si me pienso como un sujeto moral viviendo en un mundo inteligible y que actúa según la ley moral, “resulta que no es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y además necesaria, como causa, con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos”²⁸⁰. La realización del bien supremo tiene como condición la plena adecuación de la voluntad a la ley moral. Sin embargo, dicha adecuación no parece ser que pueda realizarse en este mundo, sino que su realización parece exigir una existencia que progrese hacia el infinito, por lo cual la razón práctica postula²⁸¹ que debemos creer en tal progreso práctico.

“Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del

²⁷⁹ Kant. *KpV*, Ak. V:114.

²⁸⁰ Kant. *KpV*, Ak. V:115.

²⁸¹ Para Kant, se entiende por postulado “una proposición teórica, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que tiene una vigencia incondicionada a priori”. (*KpV* Ak. V:122).

alma; por lo tanto, ésta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica”²⁸².

A la creencia de que es posible el desarrollo moral de la persona hasta lograr una plena adecuación de la voluntad como la ley moral, le debe seguir una creencia que garantice que esa virtud moral logrará sintetizarse con la felicidad adecuada a ella. Esto, como ya indicamos, parecería un imposible puesto que la felicidad depende en mucho de elementos propios de la naturaleza, cuya causalidad no es moral. Esto quiere decir, que no podemos esperar de la naturaleza una recompensa para la virtud, porque la naturaleza, en tanto que es ciega para la ley moral, trata por igual al virtuoso y al vicioso.

“Entonces, el bien supremo en el mundo sólo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la convicción moral. Pero un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una *inteligencia* (ser racional) y la causalidad de tal ser según esa representación de las leyes es su *voluntad*. Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el entendimiento y la voluntad es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo), es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir, de la existencia de Dios”²⁸³.

Por lo tanto, la creencia en la posibilidad de la realización del sumo bien sólo es posible si se enmarca dentro de la creencia en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Sin estos dos actos de fe racional, el ser humano perdería la esperanza en la realización del bien supremo. Por ello, la consideración del plano vertical y trascendente de la realización del supremo bien, es el fundamento para la aceptación del plano horizontal del sumo bien: la convicción de que los seres humanos en algo podemos contribuir a la creación del sumo bien acá en la tierra. Pero el a su vez, el plano horizontal se dualiza en una consideración de lo que desde la política pueden hacer los hombres para preparar el establecimiento de esa comunidad moral, y por otra parte, la consideración de la realización ya de esa comunidad en la interacción ética recíproca de los miembros de esa comunidad.

²⁸² Kant. *KpV*, Ak. V:122.

²⁸³ Kant. *KpV*, Ak. V:125.

Serrano sostiene que “Para Kant el nexo entre virtud y felicidad no debe buscarse en un supuesto orden metafísico, sino en un orden creado por los hombres, esto es, un orden civil que garantice, en la medida de lo posible, la integridad física y moral de los seres humanos que actúen de manera virtuosa”²⁸⁴. Esto ciertamente no puede querer indicar que la felicidad sea un asunto de la política; pues esto constituiría un caso de despotismo en el cual el Estado pretende establecer el modo en que los súbditos deban ser felices. Lo que debe ser entendido, cuando se dice que el nexo entre virtud y felicidad depende de un orden civil es, por lo que respecta a la política, que el derecho debe establecer las condiciones de posibilidad que permita a los individuos la busca de su felicidad. Dichas condiciones jurídicas no serían otras que garantizar: 1) la libertad de cada miembro de la comunidad de buscar la felicidad por la vía que mejor le parezca, siempre que eso no solamente no dañe la libertad de los otros sino que además pueda coexistir con esas otras libertades; 2) La libertad de cada individuo con los demás miembros de la comunidad; y 3) la independencia de cada miembro de la comunidad como ciudadano, esto es como colegislador.

Al garantizar esta autonomía externa, una autonomía respecto de fuerzas extrínsecas e instituciones políticas despóticas, el sujeto humano puede desarrollar por el ejercicio de la virtud la autonomía interna, que no es otra cosa que la moralidad. Como ha señalado Korsgaard, esa acción autónoma, en tanto que elección del principio moral por encima del amor propio, “puede considerarse como una elección de la actividad genuina sobre la pasividad: una elección de usar tus capacidades para hacer una diferencia en el mundo”²⁸⁵. Dicho carácter diferencial no sería otro que “ayudar a convertir al mundo en un lugar racional mediante la contribución a la producción del Bien Supremo”²⁸⁶. Pero, ¿de qué manera se contribuye cada uno a la producción del Bien Supremo? Pues como ya se había señalado en el capítulo anterior, con cada acción moral que una persona realiza, establece ya de cierta manera el reino de fines, toda vez que, por lo menos en esa acción, se establece el gobierno de la ley moral. Ahora bien, dado que la ley moral determina a la acción humana para hacerla acorde a la moral, y puesto que toda acción humana incluye en su máxima un fin, pues una acción sin fin no tendría sentido; la ley moral debe también determinar la moralidad de los fines de

²⁸⁴ Serrano Gómez, E. *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, P. 61.

²⁸⁵ Korsgaard, C. *La creación del reino de los fines*, p. 325.

²⁸⁶ Korsgaard, C. *La creación del reino de los fines*, p. 325.

la acción. Precisamente las leyes de virtud son las que determinan la coherencia de los fines de la acción con la moralidad del imperativo categórico.

Las leyes de virtud determinan dos fines que a la vez son deberes: la propia perfección y la felicidad ajena. Kant es claro en señalar que estos deberes no son intercambiables; es decir, que no es deber la propia felicidad ni el buscar la perfección ajena. La razón por la cual no se pueden intercambiar es, en lo que respecta a un presunto deber de buscar la propia felicidad, porque la noción de deber implica cierta coerción frente a los obstáculos que impone la propia naturaleza; pero dado que la felicidad es un impulso natural, no tiene sentido decir que un hombre se ve obligado a hacer aquello que su propia naturaleza busca por sus propias fuerzas. De igual manera, en lo que respecta a un presunto deber de buscar la perfección del otro, dado que la perfección en su sentido más pleno no sería otra cosa que el desarrollo moral, y este desarrollo tiene que ver con actuar por el deber, llega a ser contradictorio plantear como deber aquello que ningún hombre puede hacer desde fuera, porque tiene que ver con la rectitud de la intención en el obrar.

En una comunidad ética que ha adoptado la virtud como ley común, lo que encontraremos es una comunidad en la que todos sus miembros han asumido como deberes propios (y comunes) el buscar su propia perfección y procurar la felicidad ajena. De este modo, todos los miembros de esta comunidad estarán por una parte buscando la propia perfección entendida tanto en un sentido físico – “el cultivo de todas las *facultades* en general para fomentar los fines propuestos por la razón”²⁸⁷ – como en un sentido moral – “cumplir con su deber precisamente *por* deber (en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones”²⁸⁸ –, y esta perfección moral de cierta manera se acerca al *Supremo bien* cuando las acciones morales que cada uno de los miembros de esta comunidad realiza, se realiza en un espacio intersubjetivo donde los otros miembros de esta comunidad han asumido a su vez como deber la busca de la felicidad ajena. Así, cuando yo, como miembro de una comunidad ética actúo procurando lograr la perfección moral, mi actuar se realiza en una comunidad donde los otros miembros están buscando procurar mi felicidad por razones también morales; pues “hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades

²⁸⁷ Kant. *MS. Ak. VI:392*.

²⁸⁸ Kant. *MS. Ak. VI:392*.

y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre”²⁸⁹. Es por lo tanto, en el cumplimiento de estos deberes de virtud donde se da ya un aproximarse a esa *síntesis* de la virtud con la felicidad.

El deber de procurar la propia felicidad no debe entenderse como que la comunidad –o algunos miembros de la misma– establezca lo que a los hombres les hace felices de modo preciso, tal intento de definición supondría un paternalismo que sería contrario a la autonomía del hombre. Procurar la felicidad del otro es procurar al otro, en la medida de nuestras posibilidades, los bienes físicos y morales que le permitan al otro buscar por sí mismo su felicidad.

“Por tanto, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, *cuyo fin* (permitido) hago *yo con ello también mío*. A cargo de ellos queda dictaminar lo que pueda considerar como su felicidad; solo que también a mí me compete rehusar algo de lo que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como lo suyo”²⁹⁰.

Aunque al otro le corresponde dictaminar el fin que sea su felicidad, mi deber de procurar su felicidad tiene como límite que ese fin sea un fin moralmente lícito. Esto quiere decir que, cuando yo asumo como mío los fines del otro, en tanto que de cierta manera pasan a ser míos, estoy obligado a someterlos a una evaluación moral. No estoy obligado a asumir como míos fines que sean inmorales. De allí que también, en moralidad uno puede valerse del juicio del otro como piedra de toque para establecer la moralidad de su máxima.

Las acciones de los miembros de una comunidad ética establecen el espacio intersubjetivo donde puede darse la síntesis entre felicidad y virtud. Sin embargo, dado que dichas acciones pueden y de hecho producen una serie de efectos no previstos y que de alguna manera pueden ser obstáculos al desarrollo moral, la comunidad ética se acerca de modo asintótico a aquel supremo bien que sería la plena coincidencia de la virtud con la felicidad. La comunidad ética perfecta (la iglesia invisible), aquella donde se da esta plena coincidencia de la virtud y la felicidad, no es más que un ideal de la razón; pero la iglesia visible “es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal”²⁹¹.

²⁸⁹ Kant. *MS. Ak.* VI:453.

²⁹⁰ Kant. *MS. Ak.* VI:388.

²⁹¹ Kant. *Religion*, Ak. III:A101.

Una iglesia visible no es otra cosa que el reino de Dios de carácter moral que se realiza en la Tierra según las posibilidades de los hombres. Kant señala las siguientes notas distintivas de dicha comunidad ética: la primera de todas es la universalidad y por lo tanto la unidad. Una comunidad que está establecida sobre los principios morales, debe ser una realidad unitaria dado el carácter unitario de los principios morales. Suponer que pueden existir varias iglesias es aceptar la idea de que existen varios principios morales. Las divisiones de las iglesias, por lo tanto, responden a razones extrínsecas a su propia naturaleza moral. La segunda nota distintiva tiene que ver con la cualidad de la iglesia: los motivos que unen e impulsan a esta comunidad deben ser principios morales en toda su pureza; pues como acabamos de decir, la consideración de elementos distintos de los morales como fundamentos de esta comunidad se convierten en elementos disgregadores (tradiciones, costumbres, historia,...).

La tercera nota distintiva es la relación que se da entre los miembros. Esta relación se debe establecer bajo el principio de la libertad. Dicha libertad debe estar presente tanto en las relaciones entre los miembros de la comunidad ética así como en la relación de esta comunidad ética con el poder político. Y por último, como tercera nota, está la modalidad de la iglesia. En tanto que se rige por leyes morales, la comunidad ética debe tener una constitución inmutable.

La paternidad divina. Otro de los elementos que diferencia a la comunidad ética de la comunidad política es la constitución. La comunidad política está constituida a través de leyes públicas dadas a través de la voluntad general de todos los individuos: “restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de otro según una ley general, y en esta caso, la voluntad general erige una coacción legal externa”²⁹². Sin embargo, las leyes de la comunidad ética no pueden tener este mismo origen, porque dichas leyes miran más a la legalidad de las acciones que a la moralidad de las intenciones, que es algo intrínseco.

Tampoco es una solución al problema de la constitución el pensarla como constituida por leyes dadas por un Dios legislador. “porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción”²⁹³. Kant considera que la única manera válida de entender la constitución de una comunidad ética es comparándola con la

²⁹² Kant. *Religion*, Ak. III:A98.

²⁹³ Kant. *Religion*, Ak. III:A99.

comunidad doméstica: la familia. En un gobierno doméstico, todos los miembros de la comunidad se encuentran “bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad a aquellos, que por ello honran en él al padre y así entran entre sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón”²⁹⁴. Es decir, en el reconocimiento de Dios como padre, los miembros de la comunidad asumen las leyes de la virtud no como una coacción que viene de fuera sino como una autoacción producto de la honra que sienten por el Padre.

2. La amistad

La práctica de los deberes de virtud que se refieren a los demás están acompañados de dos sentimientos: el amor y el respeto. Según Kant, dichos sentimientos pueden existir separados; aunque “en el fondo, según la ley, están siempre unidos en un deber, pero sólo de tal modo que el principio lo constituye en el sujeto ora un deber ora el otro, quedando el otro ligado a él de modo accesorio”²⁹⁵. En el mundo moral, en igualdad analógica con el mundo físico, las relaciones entre los elementos que lo constituyen se realiza a través de dos fuerzas: una de atracción y otra de repulsión. El amor recíproco es la fuerza que mueve a los individuos a acercarse continuamente uno al otro; y el respeto los mueve a mantenerse distantes uno de otro. Como ya en el capítulo precedente hemos hablado del respeto y del papel que juega en la relación con los demás, toca ahora hablar del amor y de su relación con el respeto como elementos constitutivos de la amistad.

Amor. Si se tiene en cuenta el doble punto de vista que acompaña a toda la reflexión kantiana, lo primero que se debe establecer como un hecho evidente, es que el amor puede ser entendido de una doble manera. Por un lado, el amor no sería más que un asunto del sentimiento (*Empfindung*), y como tal no es libre, y por lo tanto no puede ser considerado un deber directamente. Dicho sentimiento sería el “placer experimentado por la perfección de otros hombres”²⁹⁶; a lo que Kant denomina *amor de*

²⁹⁴ Kant. *Religion*, Ak. III:A102.

²⁹⁵ Kant. *MS*. Ak. VI:448.

²⁹⁶ Kant. *MS*. Ak. VI:449.

complacencia. Diferente de éste, sería el *amor moral*. En sí mismo el amor moral no es un sentimiento, sino que debe concebirse como “una máxima de *benevolencia* (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la *beneficencia*”²⁹⁷ o también como la “aceptación libre de la voluntad de otro bajo máximas propias”²⁹⁸. El amor moral en tanto que práctico tiene que ver con la voluntad y no con el sentimiento.

“Sin duda, así hay que entender también aquellos pasajes de la Sagrada Escritura donde se manda amar al prójimo, aun cuando éste sea nuestro enemigo. Pues el amor no puede ser mandado en cuanto inclinación, pero hacer el bien por deber, cuando ninguna inclinación en absoluto impulse a ello y hasta vaya en contra de una natural e invencible antipatía, es un amor *práctico* y no *patológico*, que mora en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, sustentándose así en principios de acción y no en una tierna compasión; este amor es el único que puede ser mandado”²⁹⁹.

Sin embargo, Kant mismo observa que en la práctica de ese amor moral, de ese buscar hacer el bien del otro, la persona puede llegar a desarrollar un amor de complacencia; es decir, que dado el éxito de su propósito, el hombre desarrolla un placer por la obra bien hecha. Por lo tanto, el hacer el bien al prójimo (amor moral) provocará en el hombre un amor de complacencia.

Cuál sea la esencia práctica del amor, Kant la enuncia bajo la siguiente fórmula: “es el deber de convertir en míos los *fin*es de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)”³⁰⁰. Dicha asunción de los fines de los otros como fines míos no debe entenderse como un acto puramente del deseo (como si yo únicamente deseara la realización de los fines del otro) sino que debe ser entendido de modo activo: yo debo proponerme en la acción los fines del otro. Es decir, transformar la pura benevolencia (el puro querer el bien) en beneficencia (hacer el bien). “La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal”³⁰¹.

²⁹⁷ Kant. *MS*. Ak. VI:449.

²⁹⁸ Kant. *Ende*, Ak. VIII:338.

²⁹⁹ Kant. *GMS*, Ak. IV:399 | Hay que reiterar, por mor de claridad, que en el lenguaje de Kant, *patológico* debe entenderse como el verse afectado por la sensibilidad de modo pasivo.

³⁰⁰ Kant. *MS*. Ak. VI:450.

³⁰¹ Kant. *MS*. Ak. VI:452.

Convertir en mío los fines del otro, indica que yo no puedo imponer al otro mi visión de la felicidad. Cada persona, en la medida en que es un sujeto racional y autónomo, debe ser responsable por su proyecto de felicidad. Sin embargo, cuando Kant añade que mi contribución a lograr los fines de los otros tiene como límite el que no sean inmorales, quiere señalar que si bien yo no puedo medir sus máximas de acción por mi concepto particular de felicidad, lo cual sería una imposición y por ende injusto, lo que sí puedo y debo hacer es, en la medida en que he asumido sus fines como míos, debo asumirlos como míos en todo su sentido. Y así como mis fines son cribados por la ley moral, los fines de los demás que yo hago míos debo también juzgarlos moralmente. El someter las máximas de los otros a la ley moral, no sería una imposición, dado el carácter universal que tiene la ley moral. Por lo tanto, el amor moral es un hacer el bien moral al otro.

La medida del amor sería por lo tanto el respeto de la autonomía del otro, frente al cual debo refrenar mi acción. Un amor cuya intensidad comporte un excesivo acercamiento al otro hasta su completa identificación con el otro, y luego su sustitución, sería un amor que ha perdido su brújula moral; pues si lo que define al hombre como persona es su capacidad de serle imputados sus actos (su responsabilidad), un amor así sería una afrenta contra su condición de persona, un querer no reconocer esa dignidad. Quizá por ello Kant es insistente en vincular la beneficencia del amor con un estado de necesidad que tendría el otro³⁰²: “el amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad)”³⁰³. Lo que el amor moral tiene como objetivo es restituir al otro en aquella verdadera necesidad que probablemente le dificulta su responsabilidad moral, pero no puede anular esa responsabilidad.

La amistad. El que el amor moral tenga como medida el respeto, fuera del cual puede ser inmoral, lleva a concluir que las relaciones interpersonales de los miembros de una comunidad moral

³⁰² Pueden verse los siguientes lugares: “...puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (**ayudados en caso de necesidad**), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros” (MS. Ak. VI:393) | “...yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa, porque es un deber, y en tal caso es imposible señalar límites precisos: hasta dónde se puede llegar en el sacrificio. **Depende en gran medida de qué sea para cada uno verdadera necesidad**, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que lo determine él mismo” (MS. Ak. VI:393).

³⁰³ Kant. MS. Ak. VI:393.

deben tender a realizar la unión plena del amor y el respeto por el otro. A esta unión es a lo que Kant denomina amistad.

“La amistad (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respetos recíprocos. –Se advierte fácilmente que es un ideal de comunicación y participación en el bien de cada uno de ellos, unidos por una voluntad moralmente buena, y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su intención, incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, que buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber”³⁰⁴.

Según lo que dice Kant, en la amistad se establece una dialéctica merced a la unión del amor y el respeto. Por el primero, las personas tienden a aproximarse mutuamente, y por el segundo a mantener una distancia conveniente, de esta manera se logra lo que ya se había mencionado: que el afán del amor por hacer propio los fines del otro no termine en una anulación de su condición de persona. Sin embargo, si la unión de amor y respeto es lo que hemos visto como amor moral, ¿qué lo diferencia de la amistad? El elemento distinto de la amistad respecto del amor moral es la reciprocidad del primero. En su definición, el amor moral es un hacer el bien “sin esperar nada a cambio”³⁰⁵, sin esperar lo mismo del otro. La gratitud, como deber que le sigue a la beneficencia, no supone reciprocidad, sino únicamente un “honrar a una persona porque nos ha beneficiado”³⁰⁶; es decir, un reconocimiento por el bien recibido. En las *Lecciones de ética*, se recoge una descripción de la reciprocidad de la amistad en similares términos a los que hemos usado para explicar las relaciones propias de una comunidad ética:

“Cuando apuesto por la amistad, me limito a velar por la felicidad de los demás, con la seguridad de que el otro se ocupa en la misma medida de conseguir la mía, y se constituye una alternancia amorosa en virtud de la cual me veo compensado. De esta manera se ocuparía cada cual de la felicidad ajena por generosidad, y no desterraría con ello la propia, la cual queda en otras manos tal y como la felicidad de los demás se halla en las mías; esta idea demuestra su bondad en el terreno de la reflexión, pero no se materializa entre los hombres”³⁰⁷.

Ciertamente esta idea no es materializable de modo pleno, pero como el mismo Kant apunta, se trata más bien de un ideal. Y en tanto que ideal, como ya se ha señalado, nos sirve de norte moral

³⁰⁴ Kant. *MS*. Ak. VI:469.

³⁰⁵ Kant. *MS*. Ak.VI: 453.

³⁰⁶ Kant. *MS*. Ak. VI:455.

³⁰⁷ Kant. *VzM*, Ak.XXVII:424.

al cual nos acercamos asintóticamente. Precisamente por su carácter de realidad moral, los amigos están unidos por una voluntad moralmente buena. Por ello, por su condición de relación moral, el amigo no persigue una ventaja recíproca. Es decir, aunque arriba hemos mencionado como la dinámica de la amistad establece una reciprocidad en la ayuda mutua para alcanzar la felicidad; sin embargo, esto no es el motor por el cual uno establece amigos; pues de serlo, se establecería una relación pragmática pero ya no moral.

La amistad moral la entiende Kant como “la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco”³⁰⁸; es decir, como una apertura al otro del mundo íntimo de los pensamientos y sentimientos. Este afán de comunicación, como ya se ha ido mostrando en los capítulos precedentes, es connatural a la condición humana. Sin embargo, este afán se ve muchas veces refrenado por la falta de confianza hacia los demás. Falta de confianza que entraña el temor de que el otro pueda hacer un mal uso de lo que uno le confía. Por lo tanto, el solipsismo no es algo natural al hombre; pues el hombre por propia naturaleza es un ser social, y por exigencia moral es un ser que tiende a comunicar sus pensamientos y hacer amigos. El solipsismo deviene como connatural –como manifestación de ese mal radical- en la medida en que el otro no es capaz de establecer una relación de amistad moral, y usa la información que yo le doy para sacar algún beneficio.

“Así pues, si encuentra a alguien sensato, de quién no debe recelar aquel peligro sino que puede abrirse a él con toda confianza, alguien que además tiene un modo de juzgar las cosas que coincide con el suyo, en tal caso puede desahogarse; no está totalmente *solo* con sus pensamientos como en una cárcel, sino que disfruta de una libertad de la que carece la muchedumbre”³⁰⁹.

Conclusión. De lo expuesto en este capítulo, se puede concluir que el reino de fines se concreta de alguna manera en dos tipos de relaciones: la comunidad ética y la amistad. Tanto en uno como en otra, la intersubjetividad se establece como una exigencia de la ley moral, y no como un agregado extrínseco. Es decir, serían el desarrollo de la exigencia que impone la autonomía, la ley universal y el respeto a la humanidad como fin en sí misma.

³⁰⁸ Kant. *MS. Ak. VI:471.*

³⁰⁹ Kant. *MS. Ak. VI:472.*

CONCLUSIONES

Habíamos empezado nuestra investigación con la crítica que Apel había hecho a la filosofía kantiana acusándola de un pensar monológico. El núcleo de la crítica se centraba en que, aunque Kant considera la sociabilidad desde una dimensión empírica dicha sociabilidad no es un elemento nuclear para entender comprender la racionalidad y la voluntad humana; es decir, la sociabilidad humana es considerada una realidad accidental. Nuestro primer capítulo buscó mostrar que la razón tal como la entiende Kant tiene un carácter intersubjetivo. Dicha intersubjetividad se mostró en primer lugar a través de un recuento de los lugares más importante donde aparecen las referencias al tema; y en segundo lugar, a través de un estudio de la misma filosofía crítica.

La indagación desarrollada en el primer capítulo recuperaba una afirmación de la *Logik Blomberg*: “[en] el alma humana existe un cierto *principium* que bien parecería ser estudiado, a saber, el que nuestra mente [*Gemüt*] es comunicativa[...]” y la establecía como criterio de interpretación del pensamiento kantiano para, al releerlos, resaltar su dimensión intersubjetiva. Se llegó así a la conclusión de que la comunicación es algo constitutivo de la mente, y no algo que únicamente acontezca a nivel empírico. Es decir, que toda actividad de la mente es en algún sentido comunicativa. La mente es constitutivamente comunicativa y esto se evidencia a dos niveles: en su dimensión trascendental, la razón es fundamento de la comunicación; pues sin la existencia de una razón común –como metalenguaje- estaríamos imposibilitados de comunicarnos. En la medida en que los elementos puros –formas y categorías- son las condiciones de posibilidad de la objetividad del conocimiento, en esa misma medida, son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad de nuestro conocimiento; es decir, de que un conocimiento sea comunicable. De lo mismo se sigue, que en su uso empírico, la razón se desarrolla comunicativamente, pues sólo en la comunicación racional con los otros puede ir validando los juicios particulares. Incluso en aquellos ámbitos como la opinión, donde no se puede esperar ciertamente un acuerdo pleno de ideas, la estructura comunicativa *pura* de la razón convierte en razonable las opiniones y por ende en racional la comunión de las opiniones, por lo cual intercambiamos opiniones con la seguridad de que nos podremos entender, aunque esto nunca ocurra del todo. Es decir, la comunión intersubjetiva es un ideal de la razón posible precisamente por la estructura comunicativa de la mente. Al final de ese capítulo se concluyó que el ser racional es un ser

intersubjetivo; pues sólo puede desarrollar su racionalidad en comunicación con los demás. Cuando pretende aislarse solipsistamente, se ve imposibilitado de poder discernir la verdad de la falsedad.

A partir de las consideraciones anteriores de la estructura intersubjetiva de la razón, se imponía el estudio de dicha estructura en su dimensión moral. La sombra de la acusación de solipsismo de la racionalidad teórica kantiana se alarga también hacia la racionalidad práctica, y ha devenido en una interpretación individualista del sujeto moral que, centrado en su yo, padece de un desconocimiento del otro real. Al igual que en el capítulo anterior, se partió de un dato concreto: el afán de reconocimiento igualitario que todo ser racional espera de los demás, del que hablaba Kant en su opúsculo *Probable inicio de la historia humana*, para intentar establecer su viabilidad dentro del sistema moral kantiano. Se partió de la hipótesis de que dicho reconocimiento era una concreción del ideal moral de un «reino de fines»; y además, que precisamente dicho concepto ofrece un mejor horizonte para comprender el problema del reconocimiento.

El punto de partida fue un intento de dilucidar la concepción kantiana del yo y su vinculación con el otro, para lo cual se partió de una comprensión del yo como sujeto moral autónomo. A través de un análisis sobre en qué consiste para Kant ser un sujeto moral, se mostró que la comprensión del yo como sujeto moral autónomo está sólidamente vinculada con el descubrimiento de la relación con el otro, y de una relación de carácter moral. Precisamente, aunque el carácter social está presente desde la disposición de la *animalidad*; sin embargo, el desarrollo que la *humanidad* puede hacer de ese carácter social, a través de relaciones de prudencia y sagacidad, imposibilitan el reconocimiento igualitario. Únicamente desde las relaciones de moralidad, que me mandan tratar al otro como fin y no como medio, se puede alcanzar dicho reconocimiento. Para mostrar esto se expuso las distintas fórmulas del imperativo categórico, intentando resaltar que cabe de ellas una lectura intersubjetiva. A partir de esta lectura se vio que siempre que no se entienda la fórmula de la universalidad en un sentido puramente lógico sino principalmente intersubjetivo, dicha fórmula garantiza la libre comunión interpersonal y recíproca, constituyendo un verdadero espacio moral. Respecto de la fórmula de la humanidad se mostró que incluso los deberes de para con uno mismo, la busca de la propia perfección, no pueden entenderse sin una referencia al otro; pues el criterio para determinar cómo desarrollar la propia perfección estará delimitado por los deberes que se tiene para con los demás. De lo dicho se

puede concluir que esta lectura es quizá la más coherente con el sentido pleno del propio imperativo que nos manda actuar como si fuéramos miembros de un reino de fines.

Es decir, como se dijo en su momento, a partir de una lectura integral de todas las fórmulas del imperativo categórico se alcanza una comprensión de la persona que conlleva, simultáneamente, a pensar también al otro. Pensar el sujeto moral es pensarlo siempre en relación con otros; pues el imperativo categórico manda el establecimiento de un reino de fines, que no sería otra cosa que el encuentro de distintos seres racionales merced a leyes comunes. Pero este reino de fines solo puede realizarse cuando acepte no solamente mi humanidad sino también la humanidad de los demás como fines en sí mismos. Por lo tanto el imperativo establece un ámbito dentro del cual se nos manda reconocer al otro como un fin en sí mismo y por ende como un sujeto digno, independientemente de su comportamiento moral. Esto no supone, como a veces se ha querido mostrar, que la ética kantiana es una ética donde no se da cabida a las diferencias porque todo son juzgados de acuerdo a un único criterio homogenizador. Al contrario, el reino de fines establece un criterio de reconocimiento a partir del cual se puede dar también un reconocimiento a las diferencias de los individuos y de los grupos minoritarios. Pero al ser éste un reconocimiento moral, se funda en un dato objetivo como es la dignidad, y no en meros sentimientos.

Por último, el tercer capítulo buscaba mostrar como ese ideal de un reino de fines, logra concretarse a través de dos proyectos kantianos: el de una comunidad ética y el de la amistad. En la exposición de ambos temas se buscó mostrar que Kant concibe la existencia de las personas signada por la exigencia de establecer relaciones morales. Tanto en uno como en otra, la intersubjetividad se establece como una exigencia de la ley moral, y no como un agregado extrínseco. Es decir, serían el desarrollo de la exigencia que impone la autonomía, la ley universal y el respeto a la humanidad como fin en sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

1. Traducciones de Kant utilizadas

- *Crítica de la Razón Pura*. primera. Traducido por Mario Caimi. México D.F.: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Primera. Traducido por Mario Caimi. Madrid: Ediciones Istmo S.A., 1999.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Segunda. Traducido por Roberto R Aramayo. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2012.
- *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja. México D.F.: FCE, UAM, UNAM, 2005.
- *Crítica del discernimiento*. Editado por Roberto R. Aramayo, & Salvador Mas. Madrid: A. Machado Libros S.A., 2003.
- *Primera introducción a la Crítica del Juicio*. 2da ed. Traducido por José Luis Zalabardo. Madrid: Antonio Machado Libros, 2011.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editado por Felipe Martínez Marzoa. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Metafísica de las costumbres*. Cuarta. Traducido por Adela Cortina, & Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2008.
- *La paz perpetua*. 8va Ed. Traducido por Joaquín Abellán. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.
- *Antropología en sentido pragmático*. Traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Editorial Losada, 2009.
- *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Traducido por Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatan, Sin fecha.
- «Contestación a la pregunta ¿qué es la ilustración?» En *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, de Immanuel Kant, editado por Roberto R Aramayo, 290. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

- «Idea para una historia universal en clave cosmopolita.» En *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, de Immanuel Kant, editado por Roberto R. Aramayo, traducido por Roberto R. Aramayo, 99-125. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- «Probable inicio de la historia humana.» En *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, de Immanuel Kant, editado por Roberto R. Aramayo, traducido por Roberto R. Aramayo, 167-192. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- «En torno al tópico: «Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica».» En *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política, y filosofía de la historia*, de Immanuel Kant, editado por Roberto R. Aramayo, traducido por Roberto R. Aramayo, 193-269. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- *El fin de todas las cosas*. Vol. II, de Kant, de Immanuel Kant, traducido por Antonio Lastra Melia, & Javier Alcoriza Vento, 649-662. Madrid: Gredos, 2010.
- *Lógica Un manual de lecciones (Edición original de G.B. Jäsche)*. Editado por Maria Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2000.
- «Logik Blomberg.» En *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Lectures on logic*, de Immanuel Kant, editado por J. Michael Young, traducido por J. Michael Young, 5-246. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- *Lecciones de ética*. 3ra edición. Traducido por Roberto R. Aramayo, & Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 2009.
- *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Akal, 2000.
- *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumun)*. Editado por Félix Duque. Traducido por Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.

2. Otras fuentes consultadas

- Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traducido por Dulce María Granja Castro. Barcelona: Antropos, 1992.
- . *Groundwork for the Metaphysics of Morals (A commentary)*. New York: Oxford University Press, 2011.

- Apel, Karl-Otto. *La Transformación de la filosofía I: análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid: Taurus Ediciones S.A., 1985.
- . *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós S.A., 1991.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós ediciones S.A., 2009.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. 3ra ed. Traducido por Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 2012.
- Caimi, Mario. «Objetividad.» En *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, de Immanuel Kant, traducido por Caimi Mario. Madrid: Ediciones Istmo S.A., 1999.
- Casales, Roberto. «Estructura de la filosofía práctica de Kant.» *Pensamiento y Cultura* 14, n° 1 (2011): 23-34.
- Casales, Roberto. «La antropología dentro de la filosofía práctica de Kant.» *Tópicos*, n° 41 (2011): 159-182.
- Choza, Jacinto, y Pilar Choza. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- Corazón González, Rafael. *El pesimismo ilustrado: Kant y las teorías políticas de la ilustración*. Madrid: Rialp S.A., 2005.
- Díaz, Carlos. *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*. Barcelona: Escolar y Mayo, 2010.
- Dicenso, J. *Kant, religion, and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant: hombre, comunidad y mundo*. 2a ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Granja, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Antrophos Editorial; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010.
- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. Editado por Gustavo Leyva. Traducido por Peter Störandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Cuarta. Editado por Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2013.

- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2da ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Korsgaard, Christine M. *La creación del reino de los fines*. México: UNAM: UAM: UACH, 2011.
- Marias, Julián. «Introducción a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.» En *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, editado por Julián Marías, traducido por Julián Marías, VII-XXIII. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2009.
- Polo, Leonardo. *Antropología trascendental: la esencia de la persona humana*. 300. Vol. II. Pamplona: EUNSA, 2003.
- Serrano Gómez, Enrique. *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Thorpe, Lucas. «Kant on the Relationship between Autonomy and Community.» En *Kant and the concept of community*, de Charlton Payne, & Lucas Thorpe, 63-87. Rochester: NAKS Studies in philosophy, 2011.
- Torrallba, José María. «La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción.» *Tópicos*, nº 41 (2011): 17-61.
- Vázquez Lobeiras, M.J. «El ser humano como individuo y la humanidad como 'condición humana' y como 'género humano'.» *Ágora: papeles de filosofía* 30, nº 1 (2011): 63-85.
- Wood, Allen. «Ethical Community, Church and Scripture.» En *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, de Otfried Höffe. Berlin 131-150: Akademie Verlag GmbH, 2011.
- Wood, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

