

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 6



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Kant hoy?

FRANÇOIS VALLAEYS

Preámbulo

Parodiando el mismo título de una obra de Kant, el presente ensayo parte de una molestia sobre el lugar común: es posible que Kant tenga razón en teoría, pero en la práctica, ¡no funciona! Una larga y repetida interrogación como profesor de filosofía dictando en el Perú el pensamiento de Kant desde hace más de una década es: ¿por qué razón Kant, a pesar de todo el respeto que se le prodiga oficialmente, es al mismo tiempo, oficiosamente, tan poco comprendido y apreciado?, ¿por qué motivo circulan sobre él tantos prejuicios y lugares comunes, que se repiten hasta el cansancio en los pasillos de las facultades de filosofía y que condenan desde el inicio los pusilánimes intentos de leerlo por parte de los estudiantes?, ¿por qué tantos repiten que es un filósofo «formalista», «rigorista», «universalista abstracto», «dualista», sin ser por eso discípulos de Hegel, ni haber leído una sola línea de su *Filosofía del derecho*? Es como si las críticas posteriores, transformadas en lugar común, se adelantaran siempre a la lectura previa del filósofo de Königsberg, mermando sistemáticamente los alcances de su estudio y la posibilidad de fecundar los debates contemporáneos con sus tesis.

No queremos aquí dedicarnos a un trabajo de sociología de las mentalidades universitarias latinoamericanas para responder a esta pregunta. Pero queremos, como pedagogos, haciéndole honor al bicentenario de la muerte de un filósofo cuyo pensamiento necesitamos todavía con urgencia

—en un mundo que sigue dominado por el fanatismo metafísico de los dogmáticos y el pretendido «indiferentismo» de los relativistas, las dos actitudes oscurantistas de la razón que Kant había pretendido desterrar con su *Crítica de la razón pura*—,¹ proponer a los aficionados de filosofía unas cuantas reflexiones y herramientas para facilitar su orientación en la filosofía práctica kantiana y derrumbar, en la medida de lo posible, los prejuicios que dificultan todavía tanto su lectura. Quizá, ayudando a reconocer el malestar que provoca siempre la lectura de Kant, ayudaremos también a superar el malentendido.

I. Nostalgia de la sustancia y miedo al vacío: ¿inicios del malestar y del malentendido?

LOIN DE LA SUSTANCIA: *JUSQU'OU?*

«Lejos de la sustancia: ¿hasta dónde?», pregunta fértil de Gérard Granel² que le permite apuntar hacia una dimensión esencial de la obra de Kant —y más allá de él, las orientaciones de Husserl y Heidegger—: este proceso de «des-sustancialización» de la experiencia, que hace de la noción de «sustancia» desontologizada una categoría (¿vacía!) del entendimiento, una

¹ Sobre la noción de «indiferencia» frente al anhelo metafísico y su carácter imposible y dogmático, ver el Prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Como es de costumbre entre los comentaristas de Kant, citaremos todas las referencias a los textos a partir de la edición alemana de la Academia de Berlín: *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, cada referencia indicando el volumen en cifras romanas, luego la página en cifras árabes. Solo la *Crítica de la razón pura* se citará siguiendo el uso común en sus dos ediciones originales mencionadas: A para la primera (1781) y B para la segunda (1787), la página en el original siguiendo a la respectiva letra.

² Granel, Gérard, «Más allá de la sustancia: ¿hasta dónde? Ensayo sobre la *kenosis* ontológica del pensamiento a partir de Kant», en: *Areté*, X (1998), pp. 103-115. El título traduce erradamente, en nuestra opinión, «loin» por «más allá», dando la impresión de que hay un lugar más allá de la sustancia, ¡sueño metafísico, diagnosticaría Kant! En realidad se trata de mantenerse lejos de la sustancia y de sus hechizos dogmáticos cosificadores, no de alcanzar algún otro hipotético lugar.

forma del pensar. Granel compara este gesto específico del filosofar que Kant inicia con una «*kenosis* ontológica», la *kenosis* siendo el movimiento mediante el cual Dios se vacía de su divinidad en el misterio de la encarnación. Kant ha sabido pensar lejos de la sustancia. Lejos de este ser en sí de la metafísica dogmática, claro está, pero también su obra está animada por un gesto profundo de «retirada» o de «vaciamiento» que (es nuestra primera hipótesis) puede explicar en parte el malestar y luego el malentendido que su filosofía, más de dos siglos después, no deja de suscitar. Tal como el movimiento perpetuo del mar que lame la tierra y se retira en burbujas, Kant nos describe el movimiento de la razón teórica que, en su sed de absoluto, viene hasta el límite de todo conocimiento posible —la totalidad, la cosa en sí, el primer comienzo, etcétera— y en su retirada deja el espacio mojado y fértil para la razón práctica. No es precisamente poesía lo que interpretamos aquí sino el corazón mismo del sistema: «Tuve que suprimir [o limitar] el saber para dar espacio a la fe», dice la famosa frase del segundo Prólogo de la *Crítica de la razón pura*.³

De ahí que la limitación (del saber) y el abandono (de las pretensiones) puedan, desde la misma negación, siempre teórica, permitir una profunda afirmación, siempre moral. Kant inventa la positividad de la negatividad, así como la astucia de la razón, sirviéndose de esta negación antes que Hegel.⁴ Lo que Hegel inventará, y que no está en Kant, es la *superación* de esta negación que, al final de todo —desde el punto de vista del todo, que en Hegel, como es sabido, es lo verdadero— no era nada importante ni definitivo: se la podía negar a ella también. En Kant nada de eso es posible, sencillamente porque nadie se puede colocar en el punto de vista del todo,

³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

⁴ Para el lector incrédulo, se le recordará que, desde el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos invita a entender la «utilidad negativa» de la crítica directamente como «utilidad positiva», en cuanto permite (retirada fecunda) el «uso puro [práctico] de la razón» (*ibid.*, B XXIV-XXV). También el opúsculo *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784) es una demostración clara de las capacidades «dialécticas» —en sentido de Hegel— de la reflexión kantiana sobre la historia, y cómo Kant pudo concebir una «astucia de la naturaleza». La gran diferencia con la visión hegeliana de la historia es el carácter meramente reflexivo y no determinante de esa «idea» de historia.

el punto de vista del sol copernicano, para desde ahí decidir absolutamente el curso verdadero de las cosas.⁵ No volverá nunca el filósofo sobre la imposibilidad de transformar la idea del mundo (trascendente) en mero concepto (inmanente): «la totalidad absoluta de toda experiencia posible no es ella misma una experiencia».⁶ Así, nos quedamos permanentemente con la limitación, que nos fuerza a la «retirada», también permanente, haciendo aflorar sin cesar el vacío, lejos de la sustancia. Este vacío hay que soportarlo —no querer superarlo— y tener fe en su profunda fertilidad. No es cosa fácil. Es el desafío para el lector asiduo de Kant. Veamos qué tan presente está en el sistema.

KANT, EL VACÍO Y LA RETIRADA

En realidad, el vacío acecha por todas partes en la obra de Kant. Irrumpe muy a menudo en los momentos esenciales del sistema: primero, «*la*» filosofía no existe, sino solo se puede aprender a filosofar⁷ y «*el*» filósofo no se encuentra en ninguna parte.⁸ Luego, sabemos que los conceptos sin intuiciones son vacíos, y estas sin los conceptos perfectamente ciegas.⁹ La misma noción de «sustancia» se vuelve una categoría del entendimiento, luego un concepto, ¡vacío!¹⁰ Obviamente, la definición misma de las ideas es que ellas son creaciones necesarias de la razón a las cuales ningún objeto que les corresponda puede ser dado en la experiencia.¹¹ Por el lado del sujeto, hay que recordar que el «yo pienso» es una mera función lógica formal de síntesis perfectamente vacía de por sí —y no una «cosa que piensa» cartesiana, ni mucho menos un alma—.¹² Y, finalmente, por el lado del

⁵ Ver, por ejemplo, Kant, Immanuel, *Conflicto de las facultades*, VI, 83.

⁶ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, IV, 328.

⁷ «La filosofía es la mera idea de una ciencia posible, que no se da en ninguna parte en concreto» (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 838/B 866).

⁸ Cf. *ibid.*, A 839/B 867.

⁹ Cf. *ibid.*, A 51/B 75.

¹⁰ Cf. *ibid.*, A 80/B 106.

¹¹ Cf. *ibid.*, A 327/B 383.

¹² Cf. *ibid.*, B 132ss.

sistema, que no se puede presentar, claro está,¹³ entre las dos partes de la filosofía —el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad— yace, ¡un «inmenso abismo»!¹⁴

Además, el método trascendental mismo está ligado al gesto de *vaciar* una determinada experiencia u objeto de todos sus contenidos empíricos para revelar la forma trascendental —¡vacía pero activa!— que determina su condición de posibilidad. En la filosofía práctica que nos interesa preferentemente aquí, Kant utiliza, en relación a la noción de ley (ética y jurídica), en dos oportunidades este método del «vaciamiento» para alcanzar los más importantes conocimientos, como son el imperativo categórico (en el campo moral) y el principio de publicidad (en el campo político): «La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una consideración empírica, [...] y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad [como fundamento de determinación], no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual, *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas».¹⁵ «Cuando abstraigo toda *materia* del derecho público [según las diferentes relaciones empíricas de los hombres en el Estado o incluso de los Estados entre ellos], como los profesores de derecho suelen representárselo, me queda todavía la *forma de la Publicidad* de la cual toda pretensión jurídica encierra en sí la posibilidad, puesto que sin ella no habría justicia [esta solo puede ser pensada como pública], y consiguientemente, tampoco derecho, puesto que el derecho solo puede ser dado por la justicia».¹⁶

¹³ «únicamente puede esperarse una aproximación del sistema, no el sistema mismo» (Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Prefacio, VI, 205).

¹⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, V, 175.

¹⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 27.

¹⁶ Kant, Immanuel, *Paz perpetua*, VIII, 381. Este muy importante principio de publicidad

En ambos casos, se alcanza el principio buscado restándole a una ley todo su contenido. De ahí que no solo el «vacío» esté por todos lados presente en la filosofía de Kant, sino que él lo utiliza para alcanzar sus más preciados conocimientos. Y, sin embargo, no estamos frente a un pensamiento relativista, escéptico o irónico, sino frente a un sistema que logró fundamentar nada menos que la posibilidad de la científicidad y de la moralidad universal —el cielo estrellado encima de mí y la ley moral en mí, que son las dos cosas sustanciales que constituyen el «mundo» desde el significado teórico (fenoménico) y desde el significado moral (nouménico)—.¹⁷ Lo que demostraría cuán útil y fértil puede ser el vacío, recordándonos quizá a Lao Tse.

EL MIEDO AL VACÍO EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

¿Por qué el vacío no ha tenido en general buena prensa en Occidente? Si el pensamiento oriental ha hecho del vacío uno de sus temas de predilección, nuestro sentido común occidental lo concibe generalmente de modo peyorativo. Para nosotros, un estado de armonía se vive desde la emoción de la «plenitud», nos «llenamos» de alegría, mientras que el vacío esconde la depresión, lo mórbido, la muerte. El vacío produce vértigo y desequilibrio, nos deja «sin piso», nos da miedo y el deseo de salir corriendo de él para

ofrece a Kant la posibilidad de pensar un criterio para la facultad de juzgar política entre lo justo y lo injusto, en cuanto criterio de lo que llamaríamos hoy la «transparencia». Si una pretensión política no soporta la publicidad, y al contrario necesita del secreto para lograr su fin, es injusta. De igual modo, una pretensión que solo puede tener éxito gracias a su publicación debe de ser justa. Sobre la importancia arquitectónica de este principio en el sistema de Kant, ver nuestro artículo: Vallaeys, François, «La teoría kantiana de la política», en: *Areté*, IV (1992), pp. 397-413.

¹⁷ Ver el famoso texto en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, V, 161-162. Aprovechamos para hacer recordar que, contra el lugar común del «dualismo» kantiano, la distinción entre fenómeno y noumeno no significa la «existencia» de dos mundos. No se trata de una distinción ontológica sino hermenéutica y epistemológica que permite considerar *el mismo objeto* desde una «doble significación», dice Kant (*Crítica de la razón pura*, B XXII-XXVIII). Como fenómeno lo significamos desde la perspectiva del conocer, como «cosa en sí» lo significamos desde la perspectiva del pensar. Claro que existen sobre este espinoso problema muchas tensiones en los textos de Kant, pero ellas mismas nos invitan a mayor cuidado antes de pegarle a Kant la etiqueta de «filósofo dualista».

reencontrarnos con algo pleno y consistente, lleno de presencia, de sentido, para tocar el suelo seguro, alcanzar el fundamento, contemplar la «sustancia» —lo que se mantiene debajo, dice la elocuente etimología—. Recordemos el miedo de Descartes en el inicio de su segunda Meditación: «La meditación que llevé a cabo ayer¹⁸ me ha colmado el espíritu de tantas dudas que ya no está en mi poder olvidarlas. Y, sin embargo, no advierto de qué modo podría resolverlas; y como si de repente me hubiese precipitado en aguas muy profundas, me encuentro tan sorprendido que no puedo hacer pie en el fondo, ni nadar para sostenerme en la superficie. Me esforzaré, con todo, y seguiré de nuevo el mismo camino que había empezado ayer, apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda, exactamente como si supiera que es absolutamente falso; y proseguiré siempre en este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto».¹⁹ Aquí el sentimiento que invade a Descartes no es el miedo a que todo sea dudoso, sino el miedo específico a «no poder hacer pie en el fondo, ni nadar en la superficie», el vértigo de sentirse «sin piso». La duda en cuanto tal ya no espanta, con tal que se pueda *fundamentar*, colocar en el fondo. Lo insoportable es el «sin fondo», contra el cual la razón se subleva con su principio *ad hoc*: «*nihil est sine ratione*», principio que Heidegger nos ha desplegado y declinado tan bien.

Pero si Descartes no ha leído a Kant, ¡Hegel sí! Aunque los dos filósofos alemanes representan, para nosotros sus herederos, dos modelos fundamentales para pensar nuestra modernidad, sin embargo son también de lo más contradictorios. Desgraciadamente, en la «guerra de los dioses» que opone a Kant y Hegel, el primero no ha podido responder a las críticas del segundo, mientras que el segundo no se ha privado de construir una serie de acusaciones —formalismo, rigorismo, dualismo, hasta terrorismo—²⁰

¹⁸ Descartes ha logrado en su primer día de «meditación» dudar de todo aparentemente de modo radical.

¹⁹ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, pp. 223-224.

²⁰ Ver: Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

que constituyen hoy el corazón de los lugares comunes difundidos sobre Kant. Desde nuestro tema del vacío, ¿podremos quizá encontrar este miedo al vacío y al alejamiento de la sustancia, que habría inclinado «*en sous-main*» (en secreto) Hegel hacia estas criticables críticas?

En ese sentido, descubrimos en su *Introducción a la estética*²¹ una manera muy curiosa de criticar, no a Kant, sino a la filosofía de Fichte y las doctrinas estéticas de Schlegel, texto que apunta hacia la relación íntima y toda emocional que hay entre rechazo al vacío y anhelo de la sustancia. Según Hegel, en la filosofía de Fichte «el yo se convierte en el amo y señor de todo, y no hay nada, ni en la moral, ni en el derecho, ni en lo humano ni en lo divino, en lo profano y lo sagrado, que no deba ser previamente sustentado por el yo y no pueda, por lo mismo, ser suprimido por él. Asimismo, todo lo que existe en sí y por sí sólo es apariencia; en lugar de llevar su verdad y realidad en ellas mismas, las cosas sólo poseen la apariencia que reciben del yo, sometidas como están a su fuerza y arbitrio».²² A partir de esta calificación de la filosofía de Fichte, empieza un sintomático reproche de vacío, concomitante con el deseo de lo substancial: «Se desprende que no puedo tomar en serio ni este contenido, ni su expresión y realización, pues sólo se toma en serio lo que presenta un interés substancial, algo plenamente significativo como la verdad, la moralidad, etc., un contenido que tiene ya para mí, como tal, un valor esencial, de forma que yo me transformo en esencial yo mismo, por mí mismo, en la medida en que me sumo en este contenido y me identifico con él a través de todo mi saber y toda mi actividad [...] Este punto de vista de un yo que establece y destruye todo, para el cual ningún contenido es absoluto ni existe por sí mismo, a sus ojos no aparecerá nada que tenga un carácter serio, pues el formalismo del yo es la única cosa a la que atribuiré valor».²³

Al final se conjuga perfectamente el pedido de contenido sustancial y la condena casi moralista del «formalismo del yo» y su vacuidad: «Cuando el yo adopta este punto de vista, todo le parece mezquino y vano, a

²¹ Hegel, G.W.F., *Introducción a la estética*, Barcelona: Península, 1973.

²² *Ibid.*, p. 110.

²³ *Ibid.*, p. 111 (las cursivas son nuestras).

excepción de su propia subjetividad, que, por ello, se convierte en *vacía y vana*. Por otra parte, el yo puede no sentirse satisfecho de este goce de sí mismo, considerarse incompleto y *sentir la necesidad de algo sólido y substancial*, que posea intereses precisos y esenciales. De esto se desprende una situación incómoda y contradictoria, pues el Sujeto aspira a la verdad y a la objetividad, pero es incapaz de salir de su aislamiento, de su retiro, de esta interioridad abstracta e insatisfecha. El Sujeto cae entonces en una especie de tristeza lánguida [...] La insatisfacción que se desprende de este descanso y de esta incapacidad que impiden al Sujeto actuar y ocuparse de cualquier cosa, mientras *su nostalgia de lo real y absoluto le hace sentir su vacío e irrealidad*, que son un rescate de su pureza, engendra un estado mórbido que es el de una *hermosa alma muriendo de hastío*. *Un alma verdaderamente hermosa actúa y vive en lo real. Pero el hastío procede del sentimiento que tiene el Sujeto de su nulidad, de su vacío y de su vanidad, así como de su impotencia para escapar de esta vanidad y conseguir un contenido substancial*».²⁴

... Y LA TERAPIA CHINA

La lectura del *Tao Te King* nos puede ayudar a sobrepasar este miedo al vacío. Desde la antigua China, que veneró al cielo justamente como el «sin fondo» que lo permite todo, y que nunca se interesó en la sustancia y el ser como nosotros, sino más bien se fascinó por el proceso de la misma «viabilidad» —*Tao*: la vía— de todo transcurso de las cosas,²⁵ el vacío es fuente de paz y de utilidad. «Aquel que alcanzó el vacío perfecto mantiene su plena serenidad», dice el *Tao* (Epigrama XVI). Y precisa lo útil que es el vacío:

Treinta rayos convergen en el cubo de la rueda
 Pero es de su vacío que depende la utilidad del carro.
 Modelando la arcilla se hacen vasijas
 Pero es de su vacío que depende la utilidad de la vasija.

²⁴ *Ibid.*, p. 113 (las cursivas son nuestras).

²⁵ Para una útil introducción al pensamiento chino y su manera no occidental de reflexionar el mundo, ver las obras del filósofo y sinólogo François Jullien, y en particular: *Tratado de la eficacia*, Madrid: Siruela, 1999.

Se horadan puertas y ventanas para hacer una habitación
 Pero es de su vacío que depende la utilidad de la habitación.
 En consecuencia
 Así como nos beneficiamos con lo que es
 Debemos reconocer la utilidad de lo que no es²⁶

NOSTALGIA O LUTO: REFLEJO EMOCIONAL Y SUSTANCIALISTA
 VERSUS SALUD CRÍTICA

Nos parece que estos versos y esta idea de la «utilidad de lo que no es» es una perspectiva imprescindible a la correcta lectura de la obra de Kant. No hacemos este inusual acercamiento entre Kant y la tradición china por razones geográficas —Kant es efectivamente el filósofo más oriental de todos los europeos—, ni tampoco nos referimos al calificativo de Nietzsche que llamaba a Kant «el gran chino de Königsberg».²⁷ Lo que nos interesa es resaltar, frente a las repetidas dificultades de lectura y comprensión de Kant, es que el «miedo al vacío» forma parte de estas barreras «emocionales», si podemos decir, que impiden el acceso sereno al pensamiento de Kant, constituyéndose luego en barreras hermenéuticas. El reflejo sustancialista de búsqueda de «suelo firme» haría confundir las discontinuidades de su pensamiento con errores o fallas —como si todo pudiera ser racionalmente determinado—, las contradicciones no resueltas de su obra con fracasos —que tendrían absolutamente que ser superados—,²⁸ los alcances limitados y modestos de su sistema con insuficiencias —que nos autorizaría a abandonar su filosofía como inútil o superada—.

Pensamos que esta «nostalgia de lo real y absoluto» de la cual habla Hegel ha jugado, y sigue jugando, un gran papel en la recepción fría y distante de

²⁶ Lao Tse, *Tao Te King*, Epigrama XI.

²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, párrafo 210.

²⁸ ¿Cómo no pensar en la muy activa, central y nunca negada tesis de la necesidad de pensar la «cosa en sí», cosa en sí afirmada como debiendo «ser», aunque no pueda «existir» —según la segunda categoría de la modalidad— y contra la cual todos los idealistas alemanes —Fichte, Schelling, Hegel— van a dirigir sus ataques, queriendo «superar» esta contradicción?

la filosofía de Kant. Pues sí, Kant nos enseña a soportar el luto de «lo real y absoluto», «lo sustancial», «la verdad en sí» con valentía. Emocionalmente hablando, no da para mucha alegría, hasta que no hayamos penetrado en la «utilidad positiva»²⁹ que se esconde detrás de este ocaso de la metafísica dogmática y su real absoluto: la «utilidad positiva» de la parte práctica del sistema kantiano, que va a utilizar el vacío del sujeto teórico como palanca para fundamentar un humanismo postmetafísico que, lejos de la sustancia, no deja sin embargo de ser capaz de despertar el entusiasmo de los que pueden proponerse fines éticos y políticos elevados en su vida personal, sin necesitar de la garantía de una armonía preestablecida en el inicio (metafísica clásica) o al final (metafísica hegeliano-marxista) de la historia.

Pero el mismo Kant ya nos había advertido del carácter natural de esta nostalgia; nos había advertido de la terquedad de la razón que quiere lo absoluto, no de modo «arbitrario» o «caprichoso» sino empujada por su propia «naturaleza». ³⁰ Era de prever una tal avalancha de malestares y malentendidos que acompañaron la publicación de su filosofía y que él mismo trató de controlar, escribiendo nada menos —caso único en la historia de la filosofía— que una especie de manual de uso para la lectura de su *Crítica*: los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, que Kant define como un «índice general»,³¹ sirviendo para la interpretación correcta de la *Crítica de la razón pura*. Efectivamente, la relación emocional que la razón mantiene con la ilusión metafísica y que le dificulta la comprensión y la aceptación de la crítica le viene de su misma situación incómoda, su destino dialéctico: «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder por sobre pasar todas sus facultades». ³²

Razón por la cual Kant, que por un lado pecó sin duda de demasiado optimismo en cuanto vislumbraba la firma cercana de una «paz perpetua

²⁹ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXIV-XXV.

³⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, IV, 353.

³¹ Cf. *ibid.*, IV, 380.

³² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, primer Prólogo, A VII.

en filosofía», concibió sin embargo esta paz perpetua entre filósofos como «paz armada» contra el dogmatismo, el escepticismo y el moderantismo,³³ y no como descanso de la razón en la filosofía crítica. Además, es de notar como Kant relaciona la práctica filosófica con la «salud de la razón», salud que no es un estado estable sino todo lo contrario: «una perpetua oscilación entre enfermedad y curación».³⁴ Así, «la filosofía debe [*de modo terapéutico*] actuar como *remedio*».³⁵ Y como hay en la naturaleza humana más que una propensión, sino una «impulsión» dice Kant, para filosofar y luego batallar de modo polémico hasta emprender una «guerra abierta» contra otras escuelas de pensamiento,³⁶ la «paz perpetua pero armada» que significa la filosofía crítica —que, en lugar de «intentar construir o destruir sistemas», empieza por examinar el poder de la razón humana, «sin raciocinio a tontas y a locas»— «tiene la ventaja de mantener siempre en alerta las fuerzas del sujeto [...] y alejar de él un sueño letárgico».³⁷

No hay modo más claro de decir que, por un lado, los malestares y malentendidos frente a la filosofía crítica forman parte de la naturaleza insatisfecha y metafísica de la razón humana, que siempre se inclinará primero hacia el dogmatismo sustancialista que «le da una almohada para dormirse, poniendo fin a toda vivacidad, la cual es justamente el beneficio de la filosofía».³⁸ Y, por el otro lado, no hay que esperar nunca que la filosofía de Kant nos de respuestas cómodas, solucione todos los problemas, supere todas las contradicciones, puesto que se trata de una filosofía de la razón humana, es decir, de un ser finito racional, no de un Dios, que por lo tanto está condenada a siempre preguntar lo que no se puede responder, y volver siempre a los límites de todo conocimiento posible establecidos

³³ Se trata del artículo *Anuncio de la firma próxima de un tratado de paz perpetua en filosofía* (VIII, 413ss). El moderantismo es una posición intermedia entre las dos enfermedades principales de la razón que se caracteriza por la búsqueda de pequeñas «razones aisladas» no demostrativas y el contentarse con la «verosimilitud subjetiva», es decir una no filosofía, sino una doxología (cf. *ibid.*, VIII, 415).

³⁴ Kant, Immanuel, *Paz perpetua en filosofía*, VIII, 414.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. *ibid.*

³⁷ *Ibid.*, VIII, 416.

³⁸ *Ibid.*, VIII, 415.

por el «tribunal» de la crítica de la razón pura,³⁹ límites frustrantes y sin embargo los únicos posibles para mantener la paz civil —como las sentencias de un tribunal—.

Si hemos entendido tal utilidad de la limitación —del «vacío» o «retirada» como la hemos llamado metafóricamente—, y si estamos preparados para resistir al hechizo de la nostalgia de la sustancia y enfrentar la frustración sin retroceder, entonces hemos cumplido con la «terapia» previa para poder abordar la lectura de la filosofía práctica de Kant. Podemos ahora pensar la ética desde la saludable «vivacidad», «lejos de la sustancia» y de las respuestas letárgicas del dogmatismo y del escepticismo.

II. La arquitectura y aplicabilidad de la ética kantiana

LA LEYENDA Y LA FALTA DE TRADUCCIÓN

Al leer las obras de Kant dedicadas a los problemas prácticos, y en particular a la ética, cualquier lector puede verificar que el lugar común acerca de la inaplicabilidad de la ética kantiana no es más que, como lo dice A. Renaut, una «leyenda». En efecto, la filosofía práctica de Kant consta de numerosos textos de «filosofía aplicada» que, al lado de la *Crítica de la razón práctica*, se dedican a temas muy concretos: «El lector que hará hoy el esfuerzo de seguir a Kant en el trayecto que conduce desde la formulación del imperativo categórico hasta el examen de las “cuestiones casuísticas” que, a lo largo de la “Doctrina de la virtud”, acompañan el establecimiento de los deberes morales, se preguntará así de qué singular ilusión de óptica ha procedido la leyenda, tan piadosamente entretenida, del rigorismo y del formalismo kantianos. Mejor aún: este lector, confrontado a este inmenso esfuerzo de aplicación que es la *Metafísica de las costumbres*, llamado por el texto mismo a discutir tal o cual punto de esta aplicación [numerosas son, en efecto, las “cuestiones casuísticas” que quedan significativa y deliberadamente no respondidas por Kant], empezará a pensar que no sería absurdo ni excesivo considerar que las *Doctrinas* abren sobre esta dimensión de la

³⁹ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A XII.

“ética aplicada” a propósito de la cual, por importación de las investigaciones angloamericanas en la materia, comenzamos ahora a percibir a qué punto está sin duda inscrita en la vocación misma de la razón práctica.⁴⁰

Efectivamente, después de haber cumplido con la «terapia» de la primera parte de nuestro ensayo, quizá no quedará nada más para superar la leyenda del formalismo y la falta de aplicabilidad de la filosofía práctica de Kant, «piadosamente» difundida en nuestro contexto latinoamericano, que resaltar el hecho de que la obra de filosofía práctica central del sistema kantiano —la *Metafísica de las costumbres*, obra de 1797 que no debe ser confundida con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785— recién fue traducida al castellano en el año 1989 por Adela Cortina y Jesús Conill.⁴¹ Limitándose al solo momento crítico —*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y, a veces, *Crítica de la razón práctica*—, el estudio de la moral kantiana en los círculos universitarios puede dar efectivamente la impresión de «formalismo», «universalismo abstracto» e «inaplicabilidad» que se le reprocha a menudo. Lo que nos obliga a dar algunas precisiones sobre la arquitectónica de la parte práctica de su sistema.

ORIENTARSE EN EL SISTEMA KANTIANO: LA ARQUITECTÓNICA Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Las pocas indicaciones de Kant que pueden darnos una visión de conjunto del sistema⁴² se encuentran ante todo en el lacónico y penúltimo capítulo de la gigantesca *Crítica de la razón pura* —«Arquitectónica de la razón pura»—, en el cual el lector aprende que toda la obra que acaba de leer no es más que una «propedéutica» —un «ejercicio preliminar», precisa Kant— a la ciencia posible por razón pura que es la *Metafísica*, la cual

⁴⁰ Renaut, Alain, *Kant aujourd'hui* (Kant hoy), París: Aubier, 1997, p. 281.

⁴¹ Si es que no nos hemos equivocado en nuestra búsqueda bibliográfica. En todo caso, es la única versión castellana accesible hoy: *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

⁴² Se consultarán también los Prólogos de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (IV, 467ss), de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (IV, 387ss) y de la *Metafísica de las costumbres* (VI, 205ss).

expone el conocimiento filosófico puro propiamente dicho.⁴³ La *Metafísica* «no tendrá la mitad de la extensión de la *Crítica*», pero «su contenido será incomparablemente más rico».⁴⁴ Primera sorpresa: la famosa *Crítica* no es más que un «ejercicio preliminar» necesario a la presentación posterior del sistema, no el sistema mismo. Por lo que es irrelevante pedirle a la *Crítica de la razón práctica* o a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* —insistimos: las dos únicas obras sistémicas de ética kantiana accesibles en castellano hasta el año 1989— darnos ya una «ética aplicada», si su función arquitectónica es solamente la de deducir el principio supremo de la racionalidad práctica⁴⁵ —es decir, la constitución de una objetividad práctica posible: ¿en qué medida un deber puede ser determinable *a priori*, es decir, universal y necesariamente, para una voluntad, sin tomar en cuenta ningún dato sensible antropológico o social?— y su «aplicabilidad» posible para la facultad de juzgar⁴⁶ del sujeto.

La *Metafísica* se divide en *Metafísica de la naturaleza* y en *Metafísica de las costumbres*. Kant llama también a esta última la «*moral pura*», puesto que la legalidad de los actos ordenados o prohibidos por ella se deriva totalmente *a priori* de principios de la razón pura práctica, «sin tomar como fundamento ninguna antropología [ninguna condición empírica]».⁴⁷ Segunda sorpresa: ni en el «ejercicio preliminar» de construcción y legitimación de las condiciones trascendentales de posibilidad de una objetividad práctica —la *Crítica de la razón práctica*—, ni en la presentación de la moral pura que se puede derivar de ella —la *Metafísica de las costumbres*— se toman en cuenta principios empíricos de orden social, históricos, antropológicos o psicológicos —ni mucho menos principios religiosos— que solo podrán aparecer en

⁴³ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 841/B 869.

⁴⁴ *Ibid.*, Prólogo de la primera edición, A XXI.

⁴⁵ Como se sabe, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* encuentra de modo analítico el imperativo categórico, por un paso de la moral común a sus condiciones de posibilidad, mientras que la *Crítica de la razón práctica* deduce sintéticamente la ley moral a partir de la constitución trascendental de la objetividad práctica por la facultad de desear.

⁴⁶ Volveremos sobre este tema.

⁴⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 841/B 869.

la parte empírica (aplicada) de la filosofía —cuando Kant trate temas como la antropología, la pedagogía, la historia, etcétera— y no en su parte pura. Al contrario, es esencial entender que: «La *Crítica de la razón práctica* en general tiene como tarea alejar la razón empíricamente condicionada de la pretensión de querer constituir sola y exclusivamente el principio de determinación de la voluntad»,⁴⁸ sino todo caería en un relativismo y finalmente escepticismo moral por depender el deber moral de condiciones empíricas —o en el vocabulario de Kant: todo deber sería solo imperativo hipotético y no categórico—. ¿Una moral fundamentada sin tomar como «fondo» al ser humano?⁴⁹ ¡Estamos otra vez frente a un vacío, lejos de la sustancia!

Después⁵⁰ de la *Metafísica* viene la «*filosofía empírica*» o «*filosofía aplicada*», como «conocimiento racional proveniente de principios empíricos»⁵¹ y ya no de principios de la razón pura. La filosofía pura «contiene los principios *a priori*» de la filosofía aplicada, «con la cual consiguientemente tiene que ser unida sin ser confundida».⁵² Todo el problema está aquí: unir sin confundir la parte pura de la filosofía con su parte aplicada. Esta arquitectónica en tres momentos, *Crítica*, *Metafísica*, *Filosofía empírica (aplicada)*, ¿cómo se articula para pasar del momento preliminar, que es el examen del poder de la razón, al momento de la aplicación? La respuesta a esta pregunta otra vez no es nada fácil en Kant, y pide un profundo conocimiento de la totalidad de la obra. La presentación de la «moral pura», por ejemplo, se efectuará recién en el año 1797, en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, la «Doctrina de la virtud», dieciséis años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y casi diez años después de la *Crítica de la razón práctica*. Este retraso, que no concuerda ni con el optimismo del texto citado del Prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón*

⁴⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 16.

⁴⁹ La *Crítica de la razón práctica* hablará, efectivamente, siempre de «ser racional finito» y no de ser humano.

⁵⁰ Este «después» es lógico, no cronológico. En realidad, Kant no cesó de publicar obras de filosofía aplicada (historia, política, etcétera) mucho antes de presentar su *Metafísica de las costumbres*.

⁵¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 840/B 868.

⁵² *Ibid.*, A 848/B 876.

pura acerca del mero «inventario» en poco tiempo de la *Metafísica*, ni con la mención en repetidas oportunidades del apuro de Kant, visto su edad avanzada,⁵³ para cumplir con la entrega de las dos partes de la *Metafísica* —la de la naturaleza y la de las costumbres— anunciada en la arquitectónica, tiene sin duda que ver con enormes dificultades a las cuales Kant se enfrentó en el *paso* de la *Crítica* a la *Metafísica*.⁵⁴

Esto no significa que no estemos frente a una filosofía sistemática. Kant siempre ha querido presentar su filosofía como un sistema y ha desdeñado en varias ocasiones cualquier tipo de presentación «rapsódica» o «fragmentaria»⁵⁵ por no permitir decidir el carácter completo o no de los conocimientos producidos. Y sin embargo su sistema no se puede abarcar fácilmente desde una visión panorámica como si fuese una «sinfonía» o un todo enciclopédico bien ordenado. Como hemos visto ya, el vacío asecha, los «territorios» de la razón son bordeados por un «abismo inmenso»⁵⁶ entre el dominio de la naturaleza y aquel de la libertad. Existe para nuestra facultad de conocer un «campo ilimitado pero también inaccesible» —el campo de lo suprasensible, claro está—. Y entre las diferentes partes del dominio en el cual la razón puede «legislar», hay que tender lazos, abrirse un paso —*Übergang*, dice Kant, significando así que no se trata de un orgulloso y sólido puente (*Brücke*) sino de un frágil ejercicio de equilibrio en cuerdas y maderas inestables, ¡deseando al menos que no se trate de un *Holzweg* heideggeriano!—. En fin, el terreno del sistema de Kant se parece más a una selva para aventureros que a una ciudad bien diseñada, selva

⁵³ Ver, por ejemplo, *ibid.*, Prólogo de la segunda edición, B XLIII.

⁵⁴ No cabe en este ensayo interpretar y justificar la interpretación de este retraso, que implica un análisis global profundo de la obra kantiana y de su curiosa periodización, tomando en cuenta el problema del sentido de la relación entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 y la *Crítica de la razón práctica* de 1788 por una parte, y por otra el problema de la irrupción de la necesidad de una tercera crítica —la de la facultad de juzgar— en el sistema kantiano, obra que, sin duda, junto con los problemas de censura que tuvo que sufrir Kant a propósito de su libro sobre la religión y la «edad avanzada», explica en gran medida el atraso en la elaboración y publicación de la *Metafísica de las costumbres*. Ver: Renaut, A., *o.c.*, p. 282ss.

⁵⁵ Ver: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 832/B 860, por ejemplo.

⁵⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, V, 175.

de la cual la *Crítica* debe «quitar la mala hierba» y «aplanar el suelo» para preparar la instalación de la *Metafísica* como ciencia.⁵⁷ ¡Entremos!

LAS ETAPAS DE LA APLICACIÓN PRÁCTICA

La problemática de la aplicación (*Übergang*) en la arquitectónica kantiana es la siguiente:

1. La *Crítica de la razón práctica* define la esfera de objetividad práctica posible a partir de la deducción del imperativo categórico como principio supremo de la razón práctica: la ley moral. La mera forma de una legislación universal exigible a todo ser racional finito ofrece el criterio de determinación y selección de los fines que pueden objetivamente —para todos y no solo para mí— ser considerados como deberes —es decir, imperativos categóricos y no meros imperativos hipotéticos o máximas—.
2. A un primer nivel muy general y que todavía pertenece al campo de la *Crítica de la razón práctica*, es preciso determinar la «aplicabilidad» del principio supremo de la razón práctica para la facultad de juzgar, lo que en la *Crítica de la razón pura* correspondía a la esquematización de las categorías del entendimiento, y que en la *Crítica de la razón práctica* Kant concibe como «típica» del juicio práctico.⁵⁸ La pregunta trascendental es la siguiente: ¿a condición de qué un juicio moral es posible? A condición de que un sujeto pueda, en un contexto empírico cualquiera, determinar su voluntad transformando la ley moral en una operación de juicio moral. Conocemos la solución de Kant: es la analogía con la ley natural que garantiza la aplicabilidad de la ley moral. Así cualquiera es capaz, durante un debate o en un contexto concreto en que tiene que tomar una decisión, de practicar el *test* de universalidad de su decisión, preguntándose qué pasaría si esta fuera como una ley de la naturaleza a la cual todos estarían sometidos: «¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo?». Es efectivamente así como procedemos para determinar si una

⁵⁷ La imagen es de Kant (*Crítica de la razón pura*, Prólogo de la primera edición, A XXI).

⁵⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 67ss.

decisión es «buena» (en sentido moral) o no, es decir universalmente aceptable o no, y para hacer superar a nuestros hijos su punto de vista infantil egocéntrico. Así, la ley moral es realmente «presentable»⁵⁹ y adquiere inmediatamente una significación para nosotros. Es «operativa» para el juicio, es decir que sabemos qué estamos diciendo y haciendo mentalmente cuando decimos que solo puede valer moralmente una máxima «universalizable»: «Es así como juzga el mismo sentido común, porque la ley de la naturaleza sirve siempre de fundamento a sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. Él tiene, pues, esa ley siempre a la mano, solo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad hace de aquella *ley de la naturaleza* solo el tipo de una *ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación».⁶⁰ Con esta comprensión de la «típica del juicio puro práctico» debería disminuir mucho el afán de difundir la leyenda de la inaplicabilidad de la moral kantiana.

3. La *Metafísica de las costumbres* es el segundo momento de la aplicación de la ley moral, puesto que permite constituir el contenido de la «objetividad práctica» (objetividad de los deberes) exponiendo los diversos deberes en general que un ser racional finito debe proponerse en su vida. Como momento fundamental crítico (y criticado) de la aplicación, necesitamos estudiarlo con más detenimiento.

EL PROBLEMA DEL PASO DE LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA: UNA OPERACIÓN QUÍMICA DIFÍCIL

Como menciona Adela Cortina en su estudio preliminar de la traducción de la *Metafísica de las costumbres*,⁶¹ la recepción de esta obra en el mundo filosófico fue bastante negativa en general en su época. Hoy en día es posible

⁵⁹ Hay que distinguir en efecto en Kant la problemática de la esquematización como «presentación» de un concepto puro (*Darstellung*) de aquella de la «representación» de un objeto (*Vorstellung*) que concierne la posibilidad de conocerlo o no.

⁶⁰ *Ibid.*, V, 70.

⁶¹ Cf. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, p. xx.

resaltar el valor de muchos temas tratados en las dos doctrinas —«Doctrina del derecho» y «Doctrina de la virtud»—, pero reconociendo que hay muchos momentos en la obra en los que, más que frente a un filósofo racionalista procediendo con reflexiones con pretensión de universalidad, estamos frente a un hombre del siglo XVIII, con todas las limitaciones que su contexto socio-histórico implica en relación con nosotros. Es decir, Kant nos anunciaba una obra filosófica con conceptos determinados por razón pura —puesto que se trata de una «Metafísica»— y habría, en varios momentos, caído en la «filosofía aplicada», procediendo con principios empíricos dependientes de su propio sistema de creencias. La pregunta sistémica (arquitectónica) es: ¿es posible construir realmente una «Metafísica de las costumbres» deduciendo de la ley moral una serie de deberes objetivamente valederos —es decir, universalmente valederos— o cualquier paso (*Übergang*) desde la formalidad abstracta del imperativo categórico de la Crítica hacia la moral concreta nos hace caer irremediabilmente en la «filosofía aplicada» y, luego, en la idiosincrasia de su autor?

La mejor definición de lo que Kant entiende por «metafísica» en sentido no peyorativo —es decir, la Metafísica que sigue a la Crítica y no cae en las ilusiones de la metafísica dogmática— se encuentra en la «Arquitectónica» de la *Crítica de la razón pura*: «¿Cómo puedo esperar un conocimiento *a priori*, por consiguiente una metafísica, de objetos que son dados a nuestros sentidos, por consiguiente *a posteriori*? Y cómo es posible conocer según principios *a priori* la naturaleza de las cosas y de llegar a una fisiología racional? La respuesta es que tomamos de la experiencia nada más que lo que es necesario para darnos un objeto, sea del sentido exterior, sea del sentido interno, y esto se hace, en el primer caso, por medio del mero concepto de materia [extensión impenetrable y sin vida], en el segundo, por medio del concepto de un ser pensante [en la representación empírica interna: yo pienso]. Deberíamos por lo pronto abstenernos enteramente, en toda la metafísica de estos objetos, de todos los principios empíricos que podrían agregar todavía alguna experiencia al concepto que podría servir a emitir un juicio sobre estos objetos».⁶²

⁶² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 848/B 876.

Se trata entonces, en el paso de una *Crítica de la razón práctica* a la *Metafísica de las costumbres*, de agregar el mínimo posible de datos empíricos pero los más generales posibles, a fin de aplicarles sistemáticamente todo lo que se puede derivar de la ley moral como «determinación especial de los deberes». ⁶³ Este mínimo agregado permite «llenar» la ley moral de por sí vacía y así «darnos un objeto» sin caer, se supone, en el conocimiento empírico relativo. En el caso de la «Doctrina del derecho», podemos ver que —aunque Kant no lo mencione explícitamente— se trata de agregar el dato empírico pero general de que existe una pluralidad de seres humanos en un mundo finito en el cual deben de coexistir (derecho público) y apropiarse de objetos en este mundo para subsistir (hacerlos suyos: derecho privado). En el caso de la «Doctrina de la virtud», se agrega que estos seres humanos tienen inclinaciones sensibles que dificultan el acatamiento de la ley moral —razón por la cual deben de cultivar el esfuerzo moral, es decir, la «virtud», tanto referente a los deberes para consigo mismo como hacia los demás—.

Pero la operación de separar cuidadosamente los datos empíricos universales —es decir, los que valen para cualquier cultura y época, como por ejemplo que somos una pluralidad de individuos coexistiendo— de los datos empíricos particulares, así como también los conocimientos por razón pura de los conocimientos por experiencia, en realidad es una operación química difícil, como veremos a continuación. ⁶⁴

El mismo texto optimista del prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), que ve en la formulación de la *Metafísica* después de la *Crítica* más un juego que un trabajo, ⁶⁵ deja entrever sin embargo la dificultad de la empresa: si se pretende aquí que la metafísica como ciencia —es decir, el «sistema de la razón pura» mismo— puede completarse con

⁶³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 8.

⁶⁴ Como diría Castoriadis, la operación de separabilidad no es realmente posible puesto que no estamos frente a una serie de conjuntos que podríamos identificar, sino frente a «magmas» a los que no se les puede aplicar exhaustivamente las operaciones lógicas de «conjuntización». Ver: Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 1983.

⁶⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A XXI.

pocos esfuerzos y en poco tiempo,⁶⁶ puesto que no se trata de otra cosa que de un «*inventario* de todas nuestras posesiones por razón pura, sistemáticamente ordenadas»,⁶⁷ Kant menciona sin embargo en pleno inicio de la empresa crítica (estamos en 1781) que el «desarrollo detallado» del sistema necesitará la colaboración del lector, puesto que estos «conceptos *derivados* no pueden ser enumerados *a priori*, sino que deben ser buscados poco a poco». ⁶⁸ Cosa rara si se supone que todos los conceptos de esta *Metafísica* son puros. En el «desarrollo detallado del sistema» parece que existe una *zona gris* en el paso continuo desde los *primeros conceptos* puros, inmediatamente deducibles de los principios de la razón pura expuestos en la *Crítica*, hasta los *conceptos derivados* que ya dependen de principios empíricos y no pueden ser totalmente deducidos.

Claro está: lo real no es racional, es solamente racionalizable. El proyecto de deducir la realidad a partir de la razón es necesariamente una monstruosidad en el sistema kantiano. Pero la definición de la posición y el estatuto de la *Metafísica* van a sufrir permanentemente de esta limitación. Así, en el paso que va desde la *Crítica* de la facultad de conocer, que indica la fuente legítima, la extensión y los límites de un campo de conocimientos, a la *Metafísica* como ciencia (de la naturaleza y de las costumbres) hay una dificultad esencial constitutiva del sistema kantiano, dificultad por lo tanto que no es signo de un fracaso de Kant sino de un auténtico problema que la razón encuentra y reencuentra sin cesar para pensarlo: el problema de la racionalización de la realidad que, a la vez, es una exigencia y una imposibilidad —puesto que la realidad, no lo olvidemos, tiene que sernos *dada* mediante la intuición sensible, los conceptos que la piensan siendo *vacíos*; Kant nunca volverá sobre esta finitud radical teórica, ni en el *Opus postumum*—. Así, en términos de la filosofía práctica, podemos significar desde el imperativo categórico los deberes para ser realizados en el mundo cotidiano gracias al principio de universalización. Pero los seres humanos que deben asumir esta responsabilidad y los contextos socioculturales en

⁶⁶ Cf. *ibid.*, A XX.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, A XXI.

los cuales tienen que realizarla nos son dados *a posteriori*, por lo cual no podemos deducir los modos concretos de realización de los deberes.

No se trata, sin embargo, de declarar la «zona gris» de la *Metafísica de las costumbres* como «zona franca» y caer en el «moderantismo» antes mencionado, mezclando de modo *ad hoc* conceptos puros —es decir, deberes prácticos determinados como universalizables— con conceptos derivados de condiciones empíricas —costumbres culturales, por ejemplo— y crear así una especie de ética subjetivamente satisfactoria, pero sin valor demostrativo. Kant tiene mucho cuidado en distinguir: (1) lo que releva la Crítica de la razón, como propedéutica que fundamenta la posibilidad, la legitimidad y la extensión de una esfera de conocimientos posibles, (2) lo que releva la Metafísica como sistema de todo lo que la razón puede conocer *a priori* acerca de esta esfera y (3) lo que releva la ciencia como conocimiento aplicado que depende de principios *a posteriori* (de la experiencia). Critica severamente la confusión, según él, que anteriormente se hacía entre lo *a priori* y lo *a posteriori*,⁶⁹ en el sentido en que se concebía la metafísica como ciencia de los primeros principios pero entendiendo por esa expresión principios más generales, de rango más elevado que los empíricos, sin por eso diferenciarlos del todo en cuanto a la naturaleza y el origen de estos principios.⁷⁰

Pero su propia *Metafísica de las costumbres* no deja de encontrarse con el mismo problema que subraya en la pregunta siguiente: «Cuando se decía: la Metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se designaba así una clase de principios enteramente distintos, sino solo un rango elevado en cuanto a la generalidad, y no se podía pues distinguirlos nítidamente de lo empírico; porque, incluso entre los principios empíricos, hay algunos que son más generales y luego más elevados que otros, y en la serie de tal subordinación (en la cual no se distingue lo que es conocido enteramente *a priori* de lo que solo se conoce *a posteriori*) ¿dónde hacer el corte que separa la *primera* parte de la *última*, y los

⁶⁹ Y le opone la necesidad de proceder en filosofía con el mismo cuidado que el químico en la separación de los elementos (cf. *ibid.*, A 842/B 870).

⁷⁰ Cf. *ibid.*, A 843/B 871.

miembros superiores de los miembros subordinados?».⁷¹ Siempre queda una ambigüedad del estatuto del conocimiento metafísico por razón pura cuando se deduce «poco a poco» (¿hasta dónde?) de lo enteramente determinable *a priori*, «todo» (?) lo que se puede, tomando de la experiencia «nada más que (?) lo que es necesario para darnos un objeto».⁷²

¿Significa que Kant no ha resuelto de modo satisfactorio el problema de la aplicación de la ley moral y pensado el tránsito desde la *Crítica de la razón práctica* hasta la ética aplicada? Es tiempo de interrogar este famoso pedido de aplicación y de discernir cuál puede ser su legítimo sentido.

EL PROBLEMA DE UNA ÉTICA APLICADA

Desde el «lugar común» de la inaplicabilidad de la ética kantiana, se presenta la problemática de la siguiente manera: se le pide a Kant que «su» ética pueda ser «aplicada» para no quedarse en el supuesto mero formalismo y universalismo abstracto del imperativo categórico. Muy bien, pero ¿cómo debemos pensar la relación entre la moral pura (filosófica y universal) y la ética aplicada? ¿Hasta qué punto se trata de concebir un vínculo continuo como un puente (*Brücke*) o solo como un paso, un tránsito (*Übergang*) entre los dos? Si el lazo es continuo, es en términos de deducción y subsunción que habría que pensar la relación entre la moral pura y la aplicación concreta. En efecto, puesto que el deber moral obtiene su objetividad y legitimidad de su capacidad de ser universalmente exigible —sino no sería más que una exigencia hipotética, condicionada—, es obvio que le compete a la moral pura determinar lo que deben contener las éticas aplicadas a diversos campos concretos de la experiencia. Luego, la «aplicación» de la ley moral a los casos que se presentan es una verdadera deducción: la realidad concreta debe subsumirse debajo de la realidad exigible de la razón práctica. Pero, en este caso, es el filósofo, desde su posición privilegiada de intérprete competente de la razón pura práctica, el que está autorizado a decirles a sus conciudadanos en cada caso qué hay que hacer, cómo deducir la decisión correcta. Estamos en la figura del «filósofo rey».

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, A 848/B 876.

La otra solución es considerar que las cuestiones de ética aplicada tienen una «relativa autonomía» frente a la moral filosófica (pura y racional), «relativa autonomía» que se tratará de entender e intentar circunscribir para no caer ni en el divorcio entre las dos —relativismo moral de las éticas concretas desligadas de la exigencia racional de universalización— ni en la figura de la subsunción —fundamentalismo moral del filósofo rey—. Otra vez, ¡ya estamos acostumbrados!, nos encontramos con un «vacío», una zona borrosa, sin duda también más o menos contradictoria o por lo menos insatisfactoria para la lógica, en el corazón del sistema kantiano. Porque está bien claro que esta segunda solución es la de Kant. Nadie puede sospechar, al leer su obra, que él estuvo en ningún momento seducido por la figura del «filósofo rey». Es importante resaltar primero que, para Kant, cualquiera es capaz de saber qué debe hacer: «el juicio de lo que haya de hacerse», según la ley moral, «no debe ser tan difícil que no sepa aplicarlo el entendimiento más común y menos ejercitado, hasta sin conocimiento del mundo». ⁷³ El filósofo, desde luego, no tiene acceso a ningún conocimiento privilegiado que a otros les sería vetado. Como lo dice muy bien Habermas: «Podemos asignar y confiar a la teoría moral la tarea de aclarar el núcleo universal de nuestras intuiciones morales y refutar así el escepticismo axiológico. Más allá de esto, debe sin embargo renunciar a formular contribuciones substanciales propias [...] debe dejar que los agentes concernidos, de modo autónomo, encuentren sus respuestas a los problemas práctico-morales que se imponen a ellos en determinada objetividad histórica. El filósofo de la moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales [...] La filosofía no dispensa a nadie de su responsabilidad práctica». ⁷⁴ Esta específica autolimitación de las pretensiones del filósofo moral es enteramente compartida por Kant: en efecto, el filósofo de Königsberg siempre pensó que la idea de que el filósofo pueda pretender inventar un nuevo principio moral era perfectamente descabellada. Así, podemos leer en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*: «Un crítico que quiso decir algo como censura

⁷³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 36.

⁷⁴ Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 30.

de ese trabajo ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido creer, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino solo una *fórmula nueva*. Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar esta, como quien dice, por primera vez? ¿Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto! Pero el que sabe lo que para el matemático significa una *fórmula* que determina con toda exactitud y sin error lo que hay que hacer para resolver un problema, ese no considerará que una *fórmula* que hace eso mismo en consideración de todo deber en general sea algo insignificante y superfluo». ⁷⁵

Se trata de una *fórmula*, efectivamente, que como cualquier *fórmula* solo permite resolver con mucha exactitud una clase de ecuaciones y no otras, por lo que no se puede evacuar de la filosofía moral kantiana la problemática de la prudencia, aunque el deber sea siempre formulado de modo *a priori* por la razón práctica. Esta extraordinaria cita une los dos momentos (universal y particular) de la ética: «Así, no solo las leyes morales y sus principios se distinguen esencialmente, en todo conocimiento práctico, de todo lo que encierra algo empírico, sino que toda filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no hace ningún préstamo al conocimiento de lo que es [antropología]; le da, al contrario, en cuanto es un ser razonable, leyes *a priori*. Es verdad que estas leyes exigen todavía una facultad de juzgar bien experimentada, a fin de discernir por un lado en qué casos son aplicables, y por otro lado, a fin de procurarles un acceso en la voluntad humana y una influencia para la práctica; porque el hombre, afectado por tantas inclinaciones, es muy capaz sin duda de concebir la idea de una razón pura práctica, pero no tiene tan fácilmente el poder de hacerla eficaz en concreto en su conducta». ⁷⁶

La misma *Metafísica de las costumbres*, en su parte ética («Doctrina de la virtud»), confirma este hecho de que la «*fórmula*» del imperativo categórico, aunque ordena de modo claro qué hay que hacer, no resuelve todos los problemas en la práctica, puesto que esta obra está llena de «Cuestiones

⁷⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 8.

⁷⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 389.

casuísticas» que Kant deja adrede sin respuesta, como para invitar al lector a «pensar por sí mismo» y dar su propia respuesta a la pregunta de modo autónomo. ¿Podíamos esperar otra actitud del más ferviente defensor de la autonomía? Así es que la «relativa autonomía» de la filosofía moral aplicada frente a la ley moral fundamental de la razón pura práctica no significa otra cosa que la necesidad de modestia y autolimitación de las pretensiones de toda ética filosófica. Las altas exigencias de la filosofía moral kantiana en cuanto ética universalista le obliga a mantener un «bache» entre lo universal y lo particular, un vacío operante y fecundo, que es sencillamente el espacio de la autonomía del individuo en su reflexión ética personal, y de la autonomía de la colectividad en su debate democrático acerca de sus valores y costumbres. Al contrario, podríamos quizá sospechar de que cualquier moral «comunitarista», como se dice en los países anglosajones, en cuanto su definición relativista y particular de los deberes éticos se funda en una tradición cultural precisa, autoriza al detentor del poder de esta tradición —jefe, gurú, sacerdote, caudillo, etcétera— a darles órdenes a sus súbditos en cuanto a sus deberes morales, a partir del argumento de que él detiene la interpretación correcta de dicha tradición.

III. Conclusión: un humanismo vacío y democrático para un mundo multicultural

Es tiempo de concluir. La imposibilidad de deducir la realidad a partir de la exigencia racional pone a la *Metafísica de las costumbres* en una situación arquitectónica muy incómoda, sentada en el vacío necesariamente presente entre la ley moral y la aplicación práctica. En dicha obra, los vaivenes entre conocimientos prácticos universales e interpretaciones idiosincrásicas de Kant son el signo de esta posición incómoda, y sin embargo fértil puesto que nos permite ejercitar nuestra propia reflexión ética a partir de los casos casuísticos sin resolver. Creemos posible hacer un paralelo entre la idea de «Metafísica de las costumbres» de Kant y los Derechos Humanos que, de igual modo, son un texto que se supone debe tener un estatuto universal y que, al mismo tiempo, puesto que se trata de una obra humana histórica,

no deja de ser particular y criticable desde su idiosincrasia. Razón por la cual siempre los Derechos Humanos necesitan ser mejorados y repensados en cada época.

Sin embargo, ¿quién negaría hoy que los Derechos Humanos, desde su misma «racionalidad débil», son útiles al progreso moral y jurídico de la humanidad? Fijémonos: los Derechos Humanos están contruidos de modo tal que «valgan para todos», como diría Kant en su primera definición de lo que es una «ley práctica». ⁷⁷ Valedero «para todos» no significa concretamente «para nadie», sino para «cada uno», respetando sus diferencias pero sin tomar en cuenta estas mismas diferencias. Así es que la objetividad práctica (moral y jurídica) está basada en la necesidad de no tomar en cuenta la particularidad para justamente poder abarcar a todas las particularidades y respetarlas. Solo el universalismo «vacío», es decir, el que no se fundamenta en ninguna «antropología», ningún conocimiento empírico particular de cualquier figura histórica de la humanidad que sea, es capaz a fin de cuentas de tolerancia frente a todas las conjugaciones posibles del ser humano, capaz de verdadero humanismo y respeto de la autonomía tanto de los individuos como de las comunidades. Un universalismo «lleno» que, partiendo de una definición de lo que es en sí (y debe ser) el ser humano, y deduciendo después qué se debe hacer para realizar esta «sustancia», esta «esencia humana», no dejaría nunca de ser profundamente autoritario y finalmente violento en contra de los «disidentes», que no serían personas que «discrepan», sino monstruos que reniegan de su verdadera esencia. Al contrario, un relativismo moral cualquiera, pretendiendo la imposibilidad de una universalidad ética —es decir, en términos de Kant, negando que la «razón pura pueda ser práctica por sí misma»— conduciría a la imposibilidad de fijar reglas de convivencia *entre* las diferencias culturales. Así, solo un racionalismo ético limitado, capaz de «retirarse» de la solución de los problemas éticos concretos, pero dándonos una fórmula como brújula para nuestros debates y reflexiones —el imperativo categórico, o el principio de universalización de la ética del discurso de Habermas y Apel por ejemplo— es a la vez aplicable y no autoritario, sino democrático.

⁷⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, V, 19.

Cualquier modelo filosófico que encarne dicho racionalismo ético limitado tendrá alguna afinidad con la filosofía práctica de Kant que, quizá nunca tanto como hoy, en nuestro mundo a la vez intercomunicado y multicultural, es una referencia fundamental para pensar el difícil parto intercultural del siglo XXI. No sería el caso si Kant hubiese caído, como tantos filósofos antes y después de él, en la trampa de fundamentar el deber moral a partir de una definición de la felicidad. Es efectivamente la exclusión de la problemática de la felicidad del campo de la razón pura práctica⁷⁸ lo que permitirá que Kant pueda fundamentar la exigencia ética sobre la mera forma de la universalidad, es decir, desde un «vacío» antropológico que, lejos de ser una falla de su pensamiento, constituye al contrario el corazón de la verdadera tolerancia altruista, la de los sujetos que han entendido que no solo es vano tratar de hacer de los demás unas pequeñas copias de sí mismo, sino que es además profundamente inmoral. Esta es una de las tantas lecciones de «filosofía moral aplicada» que Kant nos deja, tanto en el ámbito ético personal como político, y que queremos dejar aquí en sus propias palabras: «Yo no puedo hacer bien a nadie ateniéndome a *mis* ideas de la felicidad [excepto a los niños menores de edad y los locos], es al contrario siguiendo las ideas de *aquel* a quien busco ofrecer un beneficio que puedo hacerlo; porque no demuestro realmente ninguna benevolencia frente a la persona a quien le impongo un regalo».⁷⁹

«En cuanto hombre, concibo el principio de la libertad, para la constitución de una comunidad, en la fórmula: “Nadie puede obligarme a ser feliz de cierta manera [como él concibe el bienestar de los demás hombres], sino que a cada quien le es permitido buscar la felicidad por el camino que le parezca, mientras no afecte el mismo derecho de los demás”. Un gobierno que estuviera basado en el principio de la *benevolencia* para con el pueblo, tal como el del padre para con sus hijos, es decir un *gobierno paternalista*, en el que, por consiguiente, los sujetos, al igual que niños menores incapaces de decidir acerca de lo que les es útil o dañino, estuvieran obligados

⁷⁸ Sobre las razones de esta exclusión, ver todo el primer capítulo de la *Crítica de la razón práctica*.

⁷⁹ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, «Doctrina de la virtud», VI, 454.

a comportarse de manera únicamente pasiva, a fin de esperar únicamente del juicio del Jefe de Estado la manera como *deben* ser felices, y solo de su bondad la voluntad que él lo quiera también, un gobierno semejante, digo, sería el más grande *despotismo* que se pueda imaginar».⁸⁰

⁸⁰ Kant, Immanuel, *Sobre el lugar común: puede ser justo en teoría pero en la práctica no vale para nada*, VIII, 290-291.