

## Grandeza y límites de la filosofía práctica de Kant.

Vittorio Hösle

No cabe duda de que la filosofía práctica de Kant representa un punto de referencia imprescindible en la historia de la filosofía, y de que su significado sólo puede ser comparado con el de Sócrates. No sólo en lo teórico, también en lo práctico, el pensamiento de Kant representa una revolución copernicana.

Todos los intentos por fundamentar la ética en una forma heterónoma, esto es, a partir de algo externo, llámese tradiciones, voluntad de Dios, revelación o necesidades, son rechazados; la ética se fundamenta en la autonomía del sujeto. Este intento por unificar de un modo indisoluble libertad y ética es expresión de lo más propio de la Ilustración: no se reconoce ninguna exigencia de validez, toda autoridad debe justificarse ante la razón. Por otra parte, Kant está profundamente convencido de que la razón por sí misma contiene la fuerza para desarrollar una ética que sea válida universalmente y que por ello mismo no sea meramente subjetiva. Pocos filósofos han sido tan críticos con las pretensiones de eliminar la confianza en deberes morales absolutos.

Dado que vivimos en una época de deterioro moral, político, artístico e intelectual, pienso que nuestro interés por la filosofía práctica de Kant no puede ser únicamente histórico. Sería ingenuo creer que las ideas que hoy tenemos en torno a la ética necesariamente son mejores que las de Kant y que nosotros, por tanto, podemos considerar a Kant sólo como un precursor de nuestras ideas, esto es, de los lugares comunes, las banalidades y hasta absurdos en que se han convertido buena parte de sus ideas. La filosofía moral de Kant analiza algunos problemas que la mayoría de los filósofos contemporáneos intencionalmente ignoran porque temen lo que estos problemas implican a niveles de reflexión epistemológicos e incluso metafísicos y que, además, no pueden ser ignorados si es que la consistencia sigue siendo una meta de la reflexión filosófica. La grandeza de la filosofía práctica de Kant radica en el hecho de que es desarrollada en el marco de una crítica de la razón y de que está ligada muy estrechamente con su planteamiento de filosofía teórica, su filosofía de la religión y su filosofía de la historia, mientras que la mayor parte del pensamiento ético contemporáneo consiste en afirmaciones infundadas, casuística sin principios y reflexiones carentes de una unidad orgánica con el resto de nuestro saber. A pesar de ello, no creo que la filosofía moral de Kant sea perfecta, lo que no me impide reconocer que, en mi opinión, ningún intento filosófico posterior a Kant ha alcanzado la profundidad y la intensidad de su pensamiento.

Traducción del alemán de Vicente Durán Casas. Título original: "*Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*", texto que forma parte del libro "*Praktische Philosophie in der modernen Welt*", München: Beck, 1995. Este escrito es la versión alemana –del mismo autor– de "*The Greatness and Limits of Kant's Practical Philosophy*", publicado originalmente en el *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13 (2) 1990, 133-157.

Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, el utilitarismo, la ética de los valores de Moore y Scheler, la ética discursiva de Habermas y Apel, la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, todas estas éticas tienen puntos de vista críticos que justamente han criticado supuestos fundamentales de la filosofía práctica de Kant; incluso del marxismo y del existencialismo se puede decir -a pesar de que ellos no desarrollaron un sistema moral- que vieron algunos problemas que fueron ignorados por Kant.

En lo que sigue quiero desarrollar, en primer lugar, lo que a mi juicio representa el núcleo irrenunciable de la filosofía práctica de Kant, para luego mencionar los problemas que en mi opinión hacen necesaria una modificación del horizonte de Kant. Por supuesto, mi principal interés será evitar las inconsistencias en la visión positiva, las cuales representan el trasfondo de mi valoración y mi crítica de Kant, incluso sin poder desarrollarlas aquí en detalle.

## I

1. Para mostrar la necesidad de una ética que, incluso en nuestra época, vincule la idea de la autonomía con aquella de deberes incondicionados y, por tanto, también absolutos, quiero comenzar con algunas reflexiones en torno al fenómeno de la Ilustración, al que Kant sin duda alguna pertenece. Quisiera, sin embargo, utilizar el término “Ilustración” en un sentido más estructural que en un sentido histórico concreto. Ilustración significa aquí no sólo ese movimiento histórico específico de los siglos XVII y XVIII; Ilustración es, más bien, un concepto general que comprende todos los movimientos intelectuales que, en nombre de la razón, cuestionan las instituciones sociales y las tradiciones de su época. Ciertamente no todas las culturas han tenido su propia

3

ilustración. Incluso una cultura tan madura como la de la India, ha desarrollado sistemas metafísicos de extraordinaria complejidad, pero inútilmente buscaríamos en ella tratados que busquen una respuesta a la pregunta “¿por qué algo es bueno?”. La pregunta “¿qué es bueno?”, por supuesto que también puede ser respondida por la religión, pero la pregunta “¿por qué algo es bueno?” es una pregunta específicamente filosófica. Los griegos, por su parte, lograron orientar la fuerza de la reflexión filosófica hacia la vida moral concreta de su pueblo, y con ello fundaron, tras un largo período de filosofía natural, la filosofía moral.

A los primeros filósofos morales de los griegos los llamamos sofistas, y hoy por hoy no hay ninguna duda de que fueron los primeros ilustrados de la historia. Las connotaciones negativas que en nuestro lenguaje aún tiene la palabra sofista se remontan al uso que de esta palabra hicieron Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros en comprender realmente la dialéctica de la ilustración –una dialéctica que, en mi opinión, Horkheimer y Adorno sólo en parte lograron comprender<sup>1</sup>. Y es que, por una parte, la ilustración destruye instituciones injustas, disuelve tradiciones irracionales y libera a los hombres de la opresión. Pero, por otra parte, para que una crítica sea objetivamente válida y no sea solamente la expresión de una idiosincrasia subjetiva, requerimos,

primero, de un conocimiento teórico de lo que criticamos, y segundo, de criterios normativos, por ejemplo valores, con base en los cuales criticamos algo. Pero, ¿de dónde provienen esos criterios? Veo tres posibilidades. O bien estos criterios son tomados de la tradición, y entonces el programa de la ilustración debe ser considerado inconcluso, ya que carece de sentido seguir la tradición en sus valores fundamentales para luego rechazarla en la aplicación de los mismos. Un ilustrado consecuente que tomara en serio la idea de la autonomía de la razón intentaría evitar esta posibilidad a pesar de que la segunda posibilidad no es que sea más atractiva: esta es el punto de partida del nihilismo ético.

De hecho la ilustración tiene una tendencia a ejercer la disolución de las instituciones sociales a través de la crítica de las ideologías que las soportan. Esto seguramente es correcto, porque sin el apoyo de ciertos sistemas de legitimación las instituciones no existirían por largo tiempo. Pero en la medida en que la ilustración procede así, ataca también las bases de su propia crítica,

4

que se apoyaba en los valores de la tradición. Así, tenemos que la ilustración criticó instituciones injustas en nombre de un concepto de justicia, el cual, si bien de un modo pasivo, estaba también presente en la tradición. Pero como la ilustración también ataca el concepto tradicional de justicia y no está en capacidad de desarrollar un nuevo concepto, no puede seguir afirmando que algo sea injusto. Con ello se elimina la posibilidad de la crítica racional, quedando como resultado que el ejercicio del poder (*Machtpositivismus*) acabe siendo el resultado último de un movimiento ilustrado que en últimas no es más que algo puramente negativo. Un resultado de la ilustración de este tipo lo encontramos en algunos de los sofistas; aparece también en algunos pensadores del siglo XVIII, pero alcanza su más clara formulación en la obra de Nietzsche. Creo no exagerar al constatar que la autodisolución nietzscheana de la ilustración en las últimas décadas ha aumentado. Mucho de lo que ocurre en la izquierda –heredera tradicional de muchas ideas de la ilustración- ha sido llamado, con razón, “nietzscheización”<sup>2</sup>. Seguramente la mayoría de los epígonos de Nietzsche no son abiertamente nihilistas; las terribles consecuencias a las que esta posición conduce hace que se devuelvan a la primera posición tradicionalista, y después de que han declarado que no existe ningún valor objetivo, tienen que defender algún tipo de ideas que toman prestadas de una religión secularizada o de una tradición marxista, pero sin una adecuada fundamentación de las mismas. Esto puede ser aceptable humanamente, pero nadie dudará de que este inconsistente vacilar entre la primera y la segunda posición indica una debilidad de su pensamiento filosófico.

La tercera posición es evidentemente la más ambiciosa y difícil. Es el intento por fundar los valores y las normas morales fundamentales no ya sobre la base de hechos sociales como la tradición, sino sobre la razón misma. Y eso fue exactamente lo que intentó realizar Sócrates, y también lo que caracteriza la grandeza de la empresa kantiana. Es la razón misma la que debe dar una respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?”, lo cual significa, a su vez, que nada de lo que sea puramente empírico debe ser aceptado por ella como

criterio de validez. Al mismo tiempo, su respuesta debe ser general y objetiva; debe poder reestablecer, pero en un nivel superior, la autocerteza

5

(*Selbstgewissheit*) de la ingenua conciencia ética que la ilustración ha destruido.

2. A pesar de estar convencido de que la situación intelectual de Sócrates y Kant era muy parecida, existe una diferencia significativa entre ambos. Kant tenía que pensar en un fenómeno que en los tiempos de Sócrates aún no existía, pero cuyo significado ha crecido desde Kant. Me refiero, por supuesto, a la ciencia moderna. La pretensión de verdad de la ciencia moderna es realmente muy fuerte, y nadie que esté libre de prejuicios puede negar que sus logros son extraordinarios. Kant estaba profundamente impresionado por esos resultados y quiso dar a las ciencias naturales un fundamento *a priori*, pues era de la opinión de que la pretensión de la ciencia de poder formular verdades necesarias no podía estar fundamentada únicamente en la experiencia.

Por otra parte, los éxitos de las de las ciencias naturales fácilmente conducen a la convicción de que el mundo descrito por ellas (y también por las demás ciencias empíricas que tratan al hombre como un ser únicamente natural) es el único mundo real. Ello, sin embargo, sería mortal para la ética, pues la ciencia natural sólo describe hechos, y entonces el mundo sería un mundo sin normas, sin valores. Para evitar esto, uno podría suponer que hay un mundo empírico y un mundo de normas y valores, el cual no puede ser reducido al primero. Pero Kant no estaba satisfecho con esta respuesta. Él no sólo creía que las ciencias naturales no pueden constituirse en la base de todos nuestro conocimiento; Kant pensaba incluso que las ciencias naturales no podían describir la verdadera (*eigentliche*) realidad. A esa conclusión llegó a través del siguiente hecho: dentro del marco de la física newtoniana (y también dentro del marco de la teoría de la relatividad) cada suceso natural está completamente determinado por el sistema de las leyes naturales y por las condiciones que lo anteceden. Si con respecto al problema cuerpo-alma uno no es dualista (y a Kant no lo convencía ninguno de los argumentos tradicionales a favor del alma como sustancia), de ello se sigue que cada acción humana, cada pensamiento humano, etc., está predeterminado. Kant, lo mismo que muchos filósofos antes y después de él, consideró que esta conclusión no sólo era extraordinariamente destructiva, sino incluso incompatible con la idea de la

6

responsabilidad moral. Los dos intereses primordiales de Kant -fundamentar la ciencia moderna y al mismo tiempo dejar espacio para una voluntad moral libre- parecen ser muy distintos entre sí –si no contradictorios. Pero su genialidad lo condujo a una solución que le permitió satisfacer ambas pretensiones con *un único* argumento. Este argumento es el siguiente: la ciencia sólo puede ser necesaria si tiene un fundamento *a priori*. Un tal fundamento *a priori* sólo es posible si la intuición empírica y las categorías *a priori* proceden del sujeto. Si provinieran de la experiencia serían *a posteriori*. Pero como proceden del sujeto, ellas no comprenden (*erfassen*) la verdadera realidad que se esconde tras la realidad fenomenal que es descrita por las

ciencias naturales. A esta realidad noumenal no pueden ser aplicadas las categorías, y por eso resulta posible creer en una voluntad libre del yo noumenal, aun cuando este yo noumenal sea desconocido e incognoscible, incluso para el propio yo fenomenal.

La teoría kantiana de los noúmenos, su ontología dualista de fenómenos y cosas en sí, conduce a problemas que quedan aún por elucidar. Pero a pesar de que su versión concreta de un dualismo metafísico es inaceptable, Kant tiene toda la razón con su idea de que la ontología del sentido común propia de la era científica moderna resulta incompatible con el *faktum* moral. La existencia de una ética objetiva requiere de una ontología que trascienda lo puramente fáctico y empírico. Propositiones que se limitan al ser no pueden fundamentar proposiciones del deber ser; esta opinión fundamental de Hume<sup>4</sup> no puede ser desechada, lo que a su vez implica que ninguna forma de ontología naturalista puede ofrecer un fundamento para la ética. Pero no sólo una ontología como la del positivismo lógico destruye la ética, también una ontología más diferenciada, para la cual los objetos de las ciencias sociales y hermenéuticas no son reducibles a aquellos de las ciencias naturales, es mortal para la ética, pues también estas ciencias “más blandas” describen hechos y son por ello incapaces de fundamentar normas. Pueden, por supuesto, *describir* los sistemas morales existentes que son vividos y asumidos por los distintos tipos de sociedad. Pero sería una gran confusión si la tarea de la ética se redujera a ello. A partir de las categorías propias de las ciencias sociales no puede responderse la pregunta de si los valores de la primitiva comunidad cristiana son mejores que los valores de la Alemania nazi. En mi opinión la idea

7

de Max Weber de una ciencia social no valorativa (*wertfreie Sozialwissenschaft*) es correcta<sup>5</sup>. En lo que no tiene razón es en el convencimiento de que, en general, no puede haber ningún conocimiento objetivo de las normas y de los valores. El hecho de que las ciencias naturales y las ciencias sociales no puedan fundamentar normas no significa que estas sean puramente subjetivas, pues puede haber otra forma de conocimiento, el conocimiento filosófico, que sí sabe cómo trabajar con estas normas morales. Mientras que el positivismo lógico y una ciencia social a la manera de Weber negaban la posibilidad de una fundamentación racional de la ética, hubo un gran intento postkantiano por fundamentar la ética en una ontología que negara la existencia de un mundo transempírico. Me refiero al marxismo. La fascinación intelectual del marxismo radicó, por mucho tiempo, en que lograba unir una cruda ontología naturalista –promocionada como “científica”–, con un programa revolucionario que, por supuesto, requería de una instancia contrafáctica para poder ser legitimada. Esta instancia era el futuro. Al interior del enfoque marxista, la sociedad comunista es moralmente buena sólo por el hecho de que va a lograr imponerse. Pero este argumento es obviamente inválido, porque, primero que todo, ni siquiera el más preclaro dogmático puede realmente reivindicar para sí el poder predecir lo que va a suceder en el futuro y, en segundo lugar, porque incluso si supiéramos que algo va a imponerse históricamente quedaría por resolver el problema de la falacia naturalista, ya que incluso el futuro pertenece a la esfera de lo fáctico, la cual no puede ser

fundamento para proposiciones del deber ser.

En mi opinión, todos los intentos por cuestionar la validez de la crítica de la falacia naturalista son desesperanzados. La idea de John Searle de que el deber moral de hacer algo se fundamenta en la promesa de hacerlo<sup>6</sup>, supone ya una proposición normativa: que las promesas son para ser cumplidas.

Incluso la metacrítica de Hans Jonas a la crítica de la falacia naturalista<sup>7</sup> sólo tiene sentido si con él partimos de la base de que la naturaleza no es valorativamente neutral (*wertneutral*). Incluso siendo correcta esta concepción cuasi aristotélica de la naturaleza, para ser fundamentada requiere de una instancia normativa e ideal que nos permita reconocer el carácter de valor (*Wertcharakter*) de la naturaleza. De hecho, la diferencia entre proposiciones del ser y proposiciones del deber ser de ninguna manera implica que todo lo

8

que es no sea como debiera ser; esta diferencia sólo dice que lo que debe ser no se sigue de lo que es.

3. La comprensión de la necesidad de una ontología en la que no sólo haya espacio para un mundo empírico no es el único aporte duradero de Kant a la ética. Muy relacionado con esta idea está también el claro análisis que Kant hace de la naturaleza lógica de las proposiciones morales. Estas son –y en esto Kant también tiene toda la razón–, en su conjunto, proposiciones sintéticas *a priori*. Dado lo que la falacia naturalista prohíbe, no pueden ser proposiciones empíricas. Tampoco son proposiciones analíticas: ¿dónde hay una contradicción en la proposición “mata todos los hombres que puedas, pero no te dejes atrapar”? Toda proposición normativa o evaluativa es por eso sintética y *a priori* (pero no toda proposición sintética *a priori* es normativa o evaluativa), y por eso negar la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* conduce necesariamente a la destrucción de la ética, como Kant mismo con mucha precisión lo sabía<sup>8</sup>. Felizmente, la negación de estas proposiciones es autocontradictoria,

pues ella misma es una proposición sintética *a priori*. Por supuesto este argumento todavía no ha demostrado que existen proposiciones éticas sintéticas *a priori*; sólo hemos mostrado que es falsa la afirmación según la cual estas proposiciones son imposibles.

La pregunta acerca de si existen tales proposiciones y si pueden ser fundamentadas no es fácil de responder. Pero no creo que sea demasiado difícil ver la verdad de la siguiente implicación: si no hay proposiciones sintéticas *a priori* normativas o evaluativas, entonces no puede haber ninguna ética objetiva. Lo único que podríamos fundamentar sería eso que Kant llama imperativos hipotéticos, esto es, imperativos que tienen la siguiente estructura: “Si quieres A tienes que hacer B”. Estos imperativos se fundamentan en una proposición empírica cuya estructura es “B es un medio necesario para alcanzar A”, y en la proposición analítica “quien quiere el fin quiere también el medio”.<sup>9</sup> Ahora bien, es claro que las proposiciones éticas no tienen esta estructura, pues el fin de un tal imperativo hipotético puede ser completamente inmoral. La ética requiere de imperativos categóricos, pues sin tales imperativos la ética se reduciría a ser una doctrina sobre técnicas estratégicas que nos enseñarían cómo alcanzar la mayor cantidad posible de felicidad,

poder, dinero, placer sexual y todo lo demás que los hombres quieran aspirar a poseer.

En este contexto es importante rechazar una objeción que con frecuencia se levanta contra Kant. Me refiero al problema de las excepciones a las leyes morales. Por una parte, estoy totalmente de acuerdo con aquellos que piensan que la teoría kantiana, según la cual uno no debería mentir incluso si con esa mentira se pudiera salvar la vida de un inocente que va ser asesinado<sup>10</sup>, es no sólo absurda sino inmoral. Toda filosofía moral que quiera ser tomada en serio debe explicar racionalmente la necesidad de las excepciones, y, además, también reconocer que hay normas que rigen sólo bajo ciertas condiciones, y que si estas cambian las normas pierden su sentido. La pregunta es si esta concesión no transforma la ética en una ciencia empírica de imperativos hipotéticos. La respuesta es claramente negativa. De hecho tenemos que diferenciar en forma muy tajante entre imperativos hipotéticos y – como también los he llamado en otro lugar<sup>11</sup> – imperativos implicativos. Los primeros ya fueron analizados. Los segundos tienen la siguiente estructura: “Bajo las condiciones A tienes que hacer B”. Estos imperativos implicativos no hacen depender su validez de aquello que yo casualmente quiera: son válidos bajo unas condiciones que son de naturaleza objetiva, no subjetiva. Son proposiciones sintéticas *a priori* incluso si su validez no es universal, e incluso si sólo pueden ser fundamentados a partir de los llamados silogismos mixtos. En ellos, la primera premisa es de tipo normativo o evaluativo. Tiene la estructura “C es un valor” o también “tu deberías realizar C (o buscar conservarlo)”. La segunda premisa es empírica y tiene la estructura “bajo las condiciones A, B es un medio necesario para realizar C (o para conservarlo).” Kant negó, sin razón, toda esta esfera de los silogismos implicativos, así como negó el significado que para la mayoría de las decisiones éticas tiene el conocimiento empírico. Pero, incluso reconociendo eso, tenemos que conceder que los imperativos implicativos no son imperativos hipotéticos, y que para ser objetivamente válidos, suponen la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*.

4. ¿Cuál es, pues, el contenido de las proposiciones sintéticas *a priori*, que representa la base de la ética, esto es del imperativo categórico? En la

<sup>10</sup>

segunda *Crítica* Kant no realiza una deducción trascendental de este imperativo, pues en el marco de una filosofía trascendental una deducción trascendental supone siempre “un tercero”, ya sea una experiencia posible o una pura intuición, y esto sólo tiene lugar en la filosofía teórica, no en la práctica<sup>12</sup>. Lo que él en todo caso intenta demostrar es que existe una equivalencia entre libertad y ley moral (*Sittengesetz*) (§ 5 y ss.; A 51 y ss.). Si la voluntad se determina a sí misma y en esa medida es libre, esa autodeterminación no puede estar fundamentada sobre el objeto de una máxima, pues un tal objeto sólo podría ser dado empíricamente –con ello concuerda Kant con su propia filosofía teórica. Y al contrario: si la forma general de las máximas es el único principio de determinación de la voluntad, entonces lo que determina la voluntad no es nada empírico; de allí que la

voluntad sea libre. El carácter formalista de la ética kantiana procede del anhelo de tener una ética autónoma. De todos modos, uno puede objetar que la autodeterminación de la voluntad no necesariamente implica una ética formalista. La ética voluntariosa (*eigenwillige*) de Hegel, que a la vez es una filosofía del derecho y una filosofía política, acepta la idea kantiana de la autodeterminación de la voluntad como fundamento de la filosofía del espíritu absoluto; pero como Hegel tiene una teoría del conocimiento muy distinta, paralelamente puede creer que la idea del derecho puede realizarse a sí misma en instituciones muy distintas entre sí desde el punto de vista de su contenido<sup>13</sup>. De un modo semejante, nos encontramos en la ética de los valores de Scheler intuiciones *a priori* y al mismo tiempo intuiciones materiales<sup>14</sup>.

Sin embargo, ni Hegel ni Scheler niegan que la voluntad moral sea la voluntad verdaderamente libre o que la voluntad verdaderamente libre sea una voluntad moral. Es evidente que, en este contexto, por libertad no se entiende la capacidad de realizar lo que uno quiere, pues los deseos que uno tiene son ellos mismos heterónomos: son inducidos por la naturaleza y por la sociedad, y mientras mayor sea la necesidad de satisfacerlos menos libre es el hombre. La verdadera libertad se manifiesta en un nivel más alto, esto es, en los deseos que uno tiene. Libre es sólo la persona que quiere lo que es deber moral o, por lo menos, lo que es moralmente permitido, cuya voluntad está determinada sólo por la razón y no por algo empírico, que sigue imperativos categóricos y no

11

solamente los imperativos hipotéticos. Uno puede criticar el formalismo de Kant, pero no cabe duda de que, comparados con su concepto de autonomía, casi todos los conceptos modernos de libertad resultan mucho más formales que el suyo (incluyo en estos los llamados conceptos emancipatorios de la libertad que encontramos en el psicoanálisis y en ciertas tradiciones democráticas). Y la razón de ello está en que estos conceptos modernos de libertad se refieren únicamente al problema de la realización de los propios deseos y olvidan la pregunta esencialmente más importante: “¿qué deseos debería tener en general el hombre verdaderamente libre?”. Sólo el concepto que Kant tiene de la libertad puede darle al hombre dignidad humana; un ser que sólo aprende a satisfacer sus deseos nunca será algo distinto a un animal astuto, y una sociedad en la que todos los deseos –incluso los deseos inmorales– pudieran ser satisfechos, quizás podría ser considerada una sociedad feliz (a pesar de que yo no lo creo), pero no una sociedad en la que dignidad humana y el espíritu tengan su lugar.

Del concepto substancial de libertad que tiene Kant se sigue que el hombre malo no es libre. Esta es una conclusión importante que, sin embargo, contradice muchas otras afirmaciones de Kant, sobre todo de la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Más adelante volveré sobre esto.

5. La ética de Kant es una ética intelectualista porque en ella la razón es el único fundamento de la validez de las normas. Los sentimientos son vistos como meramente subjetivos e incapaces de fundamentar una ética que quiera ser válida para todos los seres racionales, esto es, también para posibles



espíritus finitos pero no humanos, incluso para Dios. En mi opinión, este fundamento intelectualista de la ética no puede ser abandonado. Por supuesto que existen sentimientos morales connaturales, pero ellos sólo son objeto de una psicología descriptiva, no el fundamento de la ética. De hecho, puede ser que la intensidad subjetiva mediante la cual alguien percibe algo como moralmente correcto o como inmoral resulte moralmente irrelevante para responder la pregunta de si algo es moralmente correcto o no. Puede que un racista perciba como moralmente indecente la idea de un matrimonio entre personas de diferentes razas, puede ser también que al militarista le parezca

12

moralmente noble la idea de una guerra como fin en sí mismo, pero de estos eventos empíricos, que en cuanto tales pueden ser explicados causalmente, no se puede concluir nada con respecto a una pregunta de tipo normativo. Parece, incluso, que la posición crítica, para la cual la Ilustración prepara al hombre, casi que necesariamente debilita los sentimientos morales innatos, aun cuando sólo a través de la Ilustración ideas morales nuevas y de más altura puedan reemplazar las del pasado.

La más famosa crítica “emocionalista” de la ética de Kant, la ética de la compasión de Schopenhauer, acusa una completa incapacidad para comprender la diferencia radical que existe entre una pregunta por la validez, que tiene que ver con las razones por las cuales algo es considerado como bueno, y la pregunta psicológica, que se ocupa de analizar las causas por las cuales alguien actúa moralmente. Quizás Schopenhauer tenga parcialmente razón con relación al problema de la motivación, pero no comprende el problema normativo. Simplemente da por supuesto que un comportamiento altruista es moralmente bueno, para luego preguntarse qué fuerzas psíquicas conducen al hombre hacia un comportamiento tal. Pero la pregunta decisiva acerca de si el comportamiento altruista no es más que una tontería, esto es, si representa algo que deba ocurrir, no sólo no es respondida por Schopenhauer sino que él ni siquiera comprende esta pregunta<sup>15</sup>.

Es claro que sólo una ética intelectualista puede ser universalista. Los sentimientos casi siempre están limitados a algo especial. En el nivel emocional sentimos como mucho más horrible la injusticia que se comete contra nosotros mismos que aquella que se comete contra una persona que está lejos de nosotros, pero en un nivel racional vemos que ambas tienen el mismo valor moral. Bajo ciertas condiciones puede ser moral limitar nuestro amor al prójimo al ámbito de nuestros vecinos, pero eso se debe sólo a que mediante tal limitación general se puede alcanzar más que mediante una generosidad desordenada, y de ninguna manera a que nuestros vecinos tengan más derechos morales que las personas que están lejos de nosotros.

Aun cuando con relación a su contenido la ética de Kant con seguridad es la ética más universalista de la tradición (incluye también a los seres racionales no humanos, si bien excluye todo lo puramente natural), no pienso que la formulación puramente formalista que encontramos en la segunda

13

*Crítica* nos conduzca muy lejos. Esta formulación sólo excluye algunas formas de injusticia determinadas y brutales, pero no excluye una violación general de

los derechos fundamentales. Además, con relación a los llamados deberes imperfectos, Kant mismo reconoce que su violación general puede ser pensada sin dificultad, pero que una circunstancia tal no podría ser deseada por nosotros<sup>16</sup>. Pero, ¿por qué no? Para decir por qué una determinada circunstancia no puede ser deseada necesitamos de un criterio, y Kant no aporta tal criterio. Sin embargo, creo que la pretensión de universalidad de Kant puede ser reconstruida de un modo concreto, si aceptamos que todo ser racional tiene el derecho a llevar una vida autónoma, y que llevar una vida tal significa reconocer derechos fundamentales que de ninguna manera pueden ser violentados –derecho a la vida, a la propiedad (dentro de ciertos límites) y acceso a la formación. Un desarrollo de este tipo de la ética de Kant lo encontramos, por ejemplo, en la “Doctrina de la Moral” (*Sittenlehre*) de Fichte y en los *Fundamentos de la filosofía de derecho* de Hegel.

Más fascinante todavía es la segunda formulación del imperativo categórico que encontramos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y que nos prohíbe tratar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la persona de otros, tan sólo como un medio. No creo que esta formulación sea equivalente a la primera, aunque Kant cree que sí (A 66 y ss.), pues una instrumentalización recíproca parece ser completamente compatible con la primera formulación. Lo que es seguro es que la segunda y tercera formulaciones abren un horizonte de intersubjetividad que resulta decisivo para la filosofía práctica (incluso estando de acuerdo con Kant en que existen deberes para consigo mismo, los cuales tendrían validez para un posible habitante solitario de este planeta). De esta forma, en la segunda formulación queda claro que las acciones puramente estratégicas resultan subordinadas al comportamiento comunicativo. A pesar de ello, la teoría kantiana de la intersubjetividad está lejos de ser perfecta, como lo veremos luego.

6. Acabo de hacer alusión al hecho de que parece que determinados derechos fundamentales provienen de una ética universalista correctamente entendida. Estos derechos fundamentales constituyen la base normativa de leyes justas y estados justos. En concordancia con la tradición del derecho

14

natural, Kant reconoce un criterio para juzgar los sistemas políticos y de derecho que no es solamente positivo. En la primera parte de su “Metafísica de las costumbres” Kant desarrolla muchos de los principios fundadores del moderno estado de derecho; favorece instituciones republicanas; considera la superación de la guerra a través de instituciones internacionales que limitan la soberanía de los estados como una de las principales tareas de una política racional y moral.

En contraste con Hegel y los historicistas, Kant no tiene un interés muy grande por la historia. Llama la atención la poca importancia que le da al hecho de que las ideas universalistas se han desarrollado ellas mismas históricamente, a pesar de que, por supuesto, el reconocimiento de una génesis compleja de ideas universalistas no tendría por qué relativizar su validez. A pesar de que Kant no se interesó por la evolución de las ideas morales, sí se interesó por la evolución de las instituciones políticas. En su filosofía teleológica de la historia interpreta la realización de instituciones

universalistas como el cometido de la historia<sup>17</sup>. Kant no cree, sin embargo, que la realización histórica de instituciones racionales vaya a tener lugar mediante la decisión explícita de la humanidad de aplicar criterios morales en la política. Cree, lo mismo que Vico antes de él y Hegel después de él, que el perseguir intereses egoístas a largo plazo puede conducir al surgimiento de instituciones racionales. Por supuesto que Kant no tiene nada en contra de las reformas que se fundamentan en un espíritu universalista (en todo caso rechaza las revoluciones)<sup>18</sup>, pero su profundo escepticismo con relación a la humanidad lo lleva a creer más en una versión secularizada de la providencia que en la acción racional humana.

7. De hecho, Kant (al menos el Kant de las obras que él mismo publicó) está convencido de que sin un concepto de Dios no tendríamos ninguna garantía de que el bien supremo –un estado en el que se corresponden la felicidad y la dignidad de ser feliz- pueda ser alcanzado, incluso si el compromiso para alcanzar tal estado es prescrito por la ley moral. Junto con la libertad y la inmortalidad del alma, Dios es por eso uno de los tres postulados de la razón práctica. ¿Por qué conduce la filosofía práctica al concepto de Dios? Ciertamente la razón no es que Dios sea el fundamento de validez de la

15

ley moral; Kant acertadamente rechaza el concepto de un Dios voluntarioso. Algo no es moral porque Dios lo ordene (hubiera podido ordenar algo distinto), sino que Dios es Dios porque su voluntad santa no puede desear sino lo que es moral. La otra convicción, por cierto muy extendida, según la cual deberíamos obedecer la ley moral para recibir en premio otra vida no es, a los ojos de Kant, mucho mejor que esta concepción voluntariosa. También una representación tal destruye el carácter autónomo de la ética y convierte el imperativo categórico en un imperativo hipotético. De hecho, Kant introduce su fe en la inmortalidad del alma a través de un argumento totalmente distinto: el hecho de que en un tiempo finito no se pueda alcanzar la perfección moral y de que por eso esta tarea deba ser completada también por nosotros en otra vida. A pesar de que en un mundo sin Dios la ley moral mantendría toda su validez, en un mundo dualista, en el que, por un lado, tenemos la naturaleza y, por otro, la ley moral, ella no podría garantizar su propia realización en el mundo fenoménico de la naturaleza. Para creer en la posibilidad concreta de que el bien supremo puede ser realizado se requiere de un punto de unidad, más allá del dualismo entre naturaleza y ley moral, esto es, de Dios como creador de una naturaleza que puede conducir a la realización de la ley moral.

Aunque más tarde presentaré mis objeciones contra la versión kantiana de este argumento, estoy completamente convencido de que en la ontología de Kant hay una necesidad moralmente apremiante e intelectual de superar el dualismo entre ley moral y naturaleza. Los sistemas del idealismo alemán pueden ser explicados, al menos en parte, a partir de esta necesidad. También la tercera crítica de Kant da testimonio de la necesidad de una superación del dualismo de las dos primeras críticas<sup>19</sup>.

II

He intentado mostrar que la filosofía moral de Kant es convincente en los siguientes puntos: acepta el desafío de la ilustración en el sentido de

desarrollar una ética no tradicional; para ello rechaza una ontología naturalista y reivindica juicios sintéticos *a priori*. Acierta en relacionar ley moral y libertad, y alcanza, fundamentándose en la razón, una dimensión universalista que no tiene punto de comparación en toda la historia de la ética anterior a él. Aplica

16

esta ética universalista a la política y le confiere a la historia la tarea de ser el vehículo para la lenta realización de instituciones universalistas. Finalmente, la filosofía práctica de Kant conduce a la pregunta por Dios, en cuanto Dios es la instancia que puede superar el dualismo existente entre naturaleza y ley moral. ¿Cuáles son, sin embargo, las razones por las que hoy no podemos aceptar la filosofía moral de Kant en su totalidad?

1. En primer lugar debo señalar el hecho de que en Kant el imperativo categórico no está fundamentado, como él mismo lo reconoce. Kant tiene importantes argumentos para no fundamentar el imperativo categórico<sup>20</sup>, y ciertamente no podemos excluir el hecho de que haya ciertas verdades que no pueden ser demostradas y que, sin embargo, son verdades. En todo caso resulta claro que el imperativo categórico no puede ser fundamentado empíricamente; aquellos que reclaman una tal demostración no han comprendido de qué es de lo que se trata en la ética y convierten así, desde el comienzo, el imperativo categórico en hipotético. La exigencia de una deducción lógica tampoco es posible siempre, pues una deducción supone axiomas y estos, a su vez, no pueden ser deducidos. Por ello, una gran parte de la tradición ha asumido que hay una intuición de axiomas y principios y que por eso podría ser que el imperativo categórico fuera el objeto de una tal intuición. Esta me parece que sería la mejor reconstrucción filológica de eso que Kant llama "*faktum* de la razón". Aunque aquí no puedo ocuparme de todo el problema de la intuición, y aunque no quisiera excluir categóricamente que pueda haber una tal intuición filosófica, quisiera hacer constar que el recurso a una intuición tal ciertamente no constituye la más satisfactoria respuesta a nuestro problema. Históricamente –en tiempos de Kant- puede haber sido convincente, pero tras el escepticismo radical y el nihilismo ético, todo el que apele a las intuiciones debe contar con una reacción según la cual "yo no encuentro en mí esa intuición". Por eso creo que uno debería, más bien, acudir a los argumentos reflexivos, que son la alternativa clásica al recurso a las intuiciones. Argumentos reflexivos no son deducciones (estas últimas son imposibles con relación a los principios), son argumentos que intentan mostrar que siempre tenemos que dar por supuestas ciertas cosas si es que intentamos demostrar algo. Así, los principios fundamentales de la razón no pueden ser

17

demostrados sin estar a su vez ya supuestos, pues sin ellos el concepto mismo de demostración carece de sentido. Igualmente, estos mismos principios no se pueden contradecir sin antes haber sido supuestos, con lo cual este tipo de argumentos encuentra un estatus especial que logra superar la alternativa entre deducción e inducción.

Kant mismo se ocupó de tales argumentos trascendentales. Pero quien más perfectamente los utilizó fue Fichte, quien en su *Doctrina de la Moral* (*Sittenlehre* § 3) intentó deducir el imperativo categórico a partir de este tipo de

argumentos. En la filosofía contemporánea constituye un gran mérito el de Apel y Kuhlmann, quienes han aplicado tal tipo de argumentación en su transformación de la ética de Kant<sup>21</sup>. Aunque este no sea el lugar adecuado para tratar este asunto con toda la profundidad que se merece<sup>22</sup>, quiero simplemente decir que estoy convencido de que tales argumentos reflexivos pueden comprender (*erfassen*) lo incondicionado, lo que carece de supuestos y, por ello, lo absoluto. En la medida en que la razón comprende este tipo de argumentos, no depende de nada externo a sí misma y es, por eso mismo, absolutamente libre. Al mismo tiempo, aquello que la razón comprende es absolutamente necesario: autonomía y theonomía coinciden en este acto, sin el cual sólo habría conocimiento empírico y analítico, y por tanto, no habría ninguna ética. Haber experimentado este acto conduce a una forma más profunda de subjetividad, pero sólo porque en este acto la subjetividad está unida con aquello que es absolutamente objetivo. Mientras que el existencialismo -con razón- percibía la necesidad de trascender la banalidad propia de la ética de la vida ordinaria en la medida en que comprendía una dimensión más profunda de la propia subjetividad, no logró hacerle justicia al momento objetivo y por ello mismo desacertó también en el momento subjetivo.

2. Aun reconociendo que Kant tiene toda la razón en exigir un fundamento *a priori* para la ética, creo que uno de los mayores problemas de su ética consiste en que no le reconoce ningún lugar al significado del saber empírico que se requiere para poder tomar decisiones éticas concretas. Ya mencioné esto al hablar de los imperativos implicativos. Para llegar a ser fundamentados, estos imperativos suponen no sólo un saber empírico sino también un saber *a priori*, y representan tanto una superación del superficial utilitarismo de Mill, que niega todo conocimiento *a priori*, como del inadecuado

18

rechazo kantiano de la necesidad de un saber empírico. Uno de los mayores méritos de la ética de Moore consiste precisamente en mostrar la necesidad de mantener ambos conceptos. Para poder tomar una decisión ética correcta nos encontramos en la mayoría de los casos, y en cuanto seres finitos, irremediabilmente sometidos a una información de origen empírico. Negar esto sólo podría tener como resultado una completa indiferencia frente a las consecuencias de nuestras acciones, las cuales conforman una parte del mundo empírico. De hecho, una posición tal (que resulta mortal a todo intento por poner en práctica una *Realpolitik* exitosa que al mismo tiempo tuviera bases morales) está implicada en muchas aseveraciones de Kant, y uno no puede menos que pensar que una tal ética pura de la convicción (*reine Gesinnungsethik*) representa la negación de cualquier responsabilidad concreta y, por ello, resulta siendo completamente inmoral. La persona que no le mienta al asesino que se encuentra a la puerta de su casa prefiere la inmaculada pureza de su propia alma a la vida de otro, y por ello mismo no pasa de ser un narcisista egoísta. Quien se niega a ensuciarse las manos no está realmente interesado en la *realización* de la ley moral. Resulta claro que en la ética de Kant esta negativa tiene mucho que ver con su ontología, según la cual el mundo fenoménico está de tal manera subordinado ontológicamente al mundo noumenal, que apenas si valdría la pena el esfuerzo de trabajar en él. No sólo

el puro empirismo, sino también el desprecio por lo empírico destruye el mundo, pues si el mundo empírico carece de dignidad ontológica propia, toda acción en él carece de sentido ético<sup>23</sup>. Con seguridad Kant tiene razón cuando dice que lo que cuenta moralmente son las máximas de las acciones y no las acciones mismas. Pero, en primer lugar, una persona moral tiene que tener una máxima según la cual busca realizar el bien por medio de todos los medios legítimos, y, en segundo lugar, puede haber casos en los que es un deber moral preferir una persona manifiestamente inmoral y, por tanto, también despreciable, pero exitosa, a una noble, pero incapaz, si hemos de elegir, no nuestros amigos sino, por ejemplo, nuestros dirigentes políticos.

3. Toda justificación de una acción, pero de una manera especial la justificación de una excepción a la norma moral, debe analizar no solamente las probables consecuencias de nuestro obrar, sino que requiere también de una jerarquía de valores y bienes. La vulneración de un valor es aceptada sólo

19

cuando es necesaria para salvaguardar, con una mayor probabilidad, un valor superior. El formalismo de Kant carece de esos criterios que permiten establecer una tal jerarquía de valores, pese a que todo intento por justificar excepciones a las normas éticas fundamentales necesariamente conduce a la idea de una ética material de los valores, tal y como esta fue desarrollada - incluso sin el sólido fundamentos metafísico que esta requiere- por Moore y por Scheler (y de una manera distinta también por Hegel). Dentro del marco de una ética tal, el imperativo categórico dice así: "Realiza tantos valores como sea posible y, en casos de conflicto, prefiere los valores superiores a los inferiores". Por supuesto que una ética como esta tiene muchos problemas; puede suceder incluso que en algunos casos resulte sumamente difícil saber cuál es el valor superior. Pero ningún ser racional puede negar que también hay casos en los que el orden jerárquico es manifiesto. La vida es, ciertamente, un valor superior a la propiedad, y la incursión en verdades ideales un valor superior al placer. Y es que la vida es más general y constituye una condición necesaria para que haya propiedad, así como el conocimiento de la verdad, a un nivel performativo, siempre será un supuesto en la exploración de la pregunta sobre si el conocimiento intelectual o el placer son valores superiores (para mencionar un famoso argumento platónico).

4. Aún reconociendo que la elaboración de una pormenorizada teoría de los valores no es una tarea nada fácil, los dos argumentos que acabo de mencionar muestran por qué es posible que haya un acceso *racional* a una teoría de los valores. A pesar de mi sincera admiración por el autor del libro de ética más significativo del siglo XX, creo que Max Scheler se equivoca al querer fundamentar la ética sobre la base de los sentimientos. En esto lo aventaja Kant claramente, y uno no puede menos que pensar que una de las más decepcionantes opciones de Scheler en contra del universalismo tiene que ver con su repudio de una ética racionalista. Sin embargo, me parece que Scheler tiene razón en un punto: su convicción de que los sentimientos pueden ser el sujeto de predicados morales. La razón que hace válida la prohibición de cometer un asesinato no es nuestro sentimiento de compasión. Pero el hecho de que semejantes sentimientos morales continúen existiendo no tiene sólo un

significado social externo. Aun cuando sin ellos se pudieran alcanzar los mismos resultados prácticos, en un mundo sin esos sentimientos faltarían  
20

importantes valores morales. De hecho, casi todos rechazamos esa idea de Kant según la cual un hombre que por naturaleza es generoso resulta moralmente inferior a otro que, a pesar de ser avaro, se constriñe a sí mismo para obedecer al imperativo categórico<sup>24</sup>. Ciertamente sería inmoral que alguien dijera “cumpló con mi deber pero solamente porque casualmente en este caso encuentro que me gusta tener este deber”. Pero si alguien por naturaleza o por haber recibido una buena educación ama los valores correctos y luego de un examen racional concienzudo de los mismos llega a la conclusión de que los valores que él o ella ama realmente son los correctos, ¿no resulta él o ella en un nivel moral superior a aquella otra persona que cada día tiene que luchar contra sus malos sentimientos? La crítica de Schiller a Kant en *Sobre la gracia y la dignidad (Anmut und Würde)* me parece contundente: el sentimiento adecuado en la ocasión correcta es lo que le otorga gracia y también valor moral al hombre. Uno de los errores más terribles del intelectualismo abstracto es el haber desatendido la cultura emocional –el desorden del corazón (*désordre du coeur*) de nuestra época es la consecuencia manifiesta de esa desatención. Aquí uno puede ver también el absoluto y aparentemente irremplazable significado de una educación religiosa que sea racionalmente sensata: a quien de niño no se le comunican los sentimientos morales correctos no llegará a ser completamente bueno moralmente, incluso si más tarde comprende intelectualmente las normas y los valores morales correctos.

5. Otro problema serio en la ética kantiana es la ausencia de una teoría de la intersubjetividad. De hecho también en la tercera formulación del imperativo categórico en la *Fundamentación*, en la que el tema de la intersubjetividad juega un gran papel, se trata sólo de los “yo noumenales”, esto es, entidades que en principio no son reconocibles. En el marco de su teoría del mundo fenomenal Kant no tiene un lugar para la experiencia de otro yo, pues el sentido externo capta el mundo físico mientras que el sentido interno sólo capta la propia subjetividad. Pero, ¿cómo experimentamos otros sujetos? Kant no tiene una respuesta a esta pregunta; las ciencias que él quisiera haber fundamentado en su primera *Crítica* son las ciencias naturales y la psicología, pero no las ciencias sociales y las ciencias hermenéuticas. En varios sentidos él es un precursor del cientismo moderno en la medida en que  
21

ve al hombre y las instituciones esencialmente como parte de la naturaleza. Pero ello puede ser explicado fácilmente por el hecho de que en tiempos de Kant las ciencias sociales y las ciencias hermenéuticas no se hallaban muy desarrolladas, además de que, desde Descartes, la filosofía había pensado que las categorías de objeto y sujeto eran las categorías fundamentales. Pero cuando comprendemos que otro sujeto es algo que no puede ser entendido ni como mero objeto (*Gegenstand*) ni tampoco como la propia subjetividad, sino que en cierto modo es la síntesis de ambas perspectivas, entonces requerimos de otra disciplina filosófica –una nueva ciencia de la intersubjetividad. Es un

hecho que tanto el desarrollo de las ciencias sociales y hermenéuticas, como también la reflexión filosófica sobre los fundamentos de estas ciencias, en los últimos siglos han aportado bastante a una disciplina tal. Por otra parte, es claro que una teoría completa de la ética requeriría de la ayuda de esa disciplina. Si la ley moral no ha de permanecer encerrada dentro de mí, sino que se ha de realizar en el mundo intersubjetivo de la historia, necesitamos conocer las leyes de este mundo. Pero por ello mismo resulta extremadamente importante comprender que esta disciplina jamás va a poder reemplazar a la ética, incluso si esta última, ante la ausencia de una disciplina tal, tiene que seguir siendo abstracta. La dimensión normativa que es propia de la ética da por supuesto algo que trasciende el mundo empírico, al que también pertenece la intersubjetividad.

El tema de la intersubjetividad es importante también desde otro trasfondo estrictamente ético. Kant parece creer que la ética también podría ser realizada si no existiera más que un solo sujeto. Ya he dicho que estoy de acuerdo con él en que también un sujeto tal tendría que reconocer ciertos deberes éticos, como por ejemplo el auto-perfeccionamiento intelectual y moral. Pero, ¡cómo sería de pobre moralmente ese mundo! Los valores que pueden ser realizados a través de la comunidad son en tal medida más altos que los que pueden ser realizados por individuos privados, que resulta fácil de explicar por qué se cometería un error al creer que sólo habría deberes al interior de comunidades intersubjetivas. Por supuesto que es importante comprender una comunidad tal como fin en sí mismo y no entender la sociedad sólo como algo que es necesario para satisfacer necesidades privadas. Un análisis de las distintas formas de comunidad y de las emociones que les

22

corresponden, y de las que bastaría decir que van desde el amor hasta el patriotismo, es una de las principales tareas para una teoría ética completa. Por lo demás, creo que la ética discursiva, a pesar del énfasis que hace en la necesidad del comportamiento comunicativo, está lejos de haber aportado una tal teoría. Su argumento central es siempre que tenemos que respetar al otro porque este nos puede ser útil en la búsqueda de la verdad. Pero una instrumentalización intelectual del otro no deja de ser una instrumentalización que pierde de vista lo que es la esencia de las comunidades.

6. Una parte de la ontología kantiana que ya muy pronto fue agudamente criticada es la que trata de las cosas en sí. En realidad el concepto de algo que no sólo ahora no se conoce, sino que por principio jamás podrá ser conocido, se presenta como algo por sí mismo contradictorio o sin sentido. Kant se equivoca al creer que el conocimiento *a priori* necesariamente tendría que ser sólo subjetivo; la tradición del idealismo objetivo desde Platón hasta Hegel ha mostrado, por lo menos, la posibilidad de una teoría para la cual este conocimiento *a priori* capta la esencia de la realidad. Además, la doctrina kantiana de las cosas en sí no demuestra eso que Kant cree haber demostrado –la libertad trascendental. En primer lugar, porque nunca podemos saber si nuestro propio yo noumenal o el de otra persona realmente ha sido libre – puede haber sido libre, pero *a priori* no podemos excluir que en el mundo noumenal, que no nos es posible conocer, hubiera sido obligado a hacer algo



por otra cosa en sí. En segundo lugar, la aceptación que hace Kant del predeterminismo para el mundo fenoménico<sup>25</sup> acarrea grandes problemas. Porque, o bien no hay correspondencia alguna entre el yo fenoménico y el yo noumenal (con lo cual se abre la posibilidad de que el yo noumenal de una persona que en el mundo fenoménico actúa inmoralmente, sea, sin embargo, moral, o al revés), o hay una tal correspondencia necesaria. Pero, ¿quién garantiza una tal correspondencia? O bien tenemos que asumir que los yo noumenales son los creadores del mundo fenoménico (pero eso no es lo que Kant quiere enseñar), o Dios es el responsable por una tal armonía preestablecida, y entonces el yo noumenal estaría determinado por Dios. Los argumentos que Kant introduce para eliminar esta última posibilidad son, de hecho, tan increíblemente débiles que Schopenhauer no creía que Kant los hubiera podido plantear seriamente.<sup>26</sup>

23

De allí que parezca inevitable tener que dejar a un lado la idea de un yo noumenal. El asunto es si esto no supondría a su vez tener que asumir esa ontología naturalista que, como lo señalé al comienzo, destruye cualquier ética. No creo que esto sea el caso. El asunto es que, incluso cuando vemos el acto subjetivo mediante el cual alguien capta la ley moral intemporal (esto es, la “noesis” correspondiente) como un acto que pertenece al orden causal del mundo empírico, el “noema” de la ley moral sigue siendo algo que no pertenece al mundo fenoménico, que no es empírico sino *a priori*, y que tiene validez por fuera del tiempo. La negación del mundo ideal, en el que los valores y la ley moral tienen su lugar, es mortal para la ética; la negación del yo noumenal es mucho menos peligrosa.

En realidad, esta negación resulta ser completamente compatible con la idea kantiana de autonomía, pues si la razón de una persona empírica -aunque esta resultara mediando otras causas- logra liberarse de todas las determinaciones empíricas para poder seguir exclusivamente criterios inmanentes de racionalidad, entonces esa persona puede pretender -con todo derecho- ser libre. Pero Kant confunde injustificadamente este concepto de la libertad (que está relacionado con un objeto determinado del acto de la razón) con ese que él llama libertad trascendental. Esta última libertad no tiene nada que ver con el contenido de la voluntad libre, quiere decir simplemente “que no está determinada por sucesos que la anteceden”. Pero es claro que estos dos conceptos de libertad son completamente distintos. Mientras que yo pienso que el primer concepto es absolutamente necesario para preservar la validez de la ley moral y también algo tan fundamental como la dignidad humana, no creo que ocurra lo mismo con relación a la libertad trascendental. Me parece incluso que si uno prescinde de la doctrina del yo noumenal, la fe en el segundo tipo de libertad resulta imposible, a menos que uno acepte una teoría dualista del alma-cuerpo (*dualistische Leib-Seele-Theorie*) (la cual ciertamente no representa ninguna condición suficiente para escapar del determinismo). Sé que hay fuertes emociones en contra del determinismo, pero no conozco fuertes argumentos contra él. Incluso si uno acepta determinadas interpretaciones no deterministas de la teoría cuántica, está lejos de haber aceptado la libertad en el segundo sentido, pues eventos microfísicos que sólo

están determinados estadísticamente son algo muy distinto a la libertad humana.

El predeterminismo no conduce a cambios significativos en relación a nuestras convicciones morales. Puesto que el determinismo ontológico es compatible con un indeterminismo epistemológico, el cual procede de la finitud del espíritu humano, y como por ello no sabemos nada con respecto a lo que sucederá en el futuro, se mantiene inmodificado nuestro deber de batallar por el bien. El determinismo no conduce al fatalismo. Si empezamos a pensar que no tiene ningún sentido luchar por el bien, entonces podemos estar seguros de que pertenecemos a los seres que no son morales y, por tanto, tampoco son libres. Tenemos incluso el deber de tratar a casi todo hombre como si fuera libre; podría ser que alguien resultara realmente libre sólo a causa de esta suposición. Y si vemos que probablemente esto no ocurrirá, sino que alguien en modo considerable ayuda a incrementar el mal en el mundo, tenemos el deber de impedirle que siga realizando esas acciones. No obstante, es verdad que al hombre malo no lo podemos considerar como libre en un sentido significativo de esta palabra. En tanto seres prácticos tenemos el deber de combatirlo, y en esa situación será algo natural sentir enfado e incluso odio. Pero cuando la lucha esté concluida, y cuando teóricamente analicemos las causas que lo llevaron a ser tan malo como es, nuestro juicio negativo de valor permanecerá, pero el enfado y el odio serán reemplazados por una forma peculiar de compasión.

7. En cuanto a las consecuencias teológicas de la ética, estoy de acuerdo con Kant en que necesitamos un principio que esté más allá de la naturaleza para poder explicar por qué la ley moral puede tener efectos en el mundo. Creo, sin embargo, que la ley moral no es algo que sea distinto a Dios mismo –la ley moral es el núcleo de Dios, que es la personificación o sustancia (*Inbegriff*) de todas las verdades *a priori*. Pero este Dios, para poder ser la respuesta a nuestra pregunta, debe ser entendido como principio del mundo. Que Dios sea el principio del mundo no implica que el tiempo, desde que el mundo existe, necesariamente sea finito; significa que, en un sentido ideal, el mundo es constituido por Dios. Pero, ¿cómo puede este mundo, que de un modo evidente está saturado de injusticia y maldad, ser la creación de un Dios que a su vez constituye la ley moral? Mi respuesta es que sólo en un mundo tal

25

la ley moral puede demostrar su validez absoluta. Para un ser absoluto resulta sencillo ser moral, en cierto sentido resulta demasiado sencillo. Pero cuando un ser finito y mortal, un organismo con su propia subjetividad y que siente su existencia, ha de sacrificarse a sí mismo para aprobar el “test” de la moralidad, entonces podemos decir que la ley moral ha podido preservar su carácter absoluto. De allí que la ley moral deba crear un mundo temporal con seres mortales que no saben si habrán de ser recompensados o no por haber cumplido con su deber. El futuro tiene que ser oscuro para ellos –no se les permite saber si sus acciones habrán de fracasar o si serán exitosas. Y es que si supieran que serán exitosas su mérito disminuiría; si supieran de su fracaso perdería sentido el luchar, pues las acciones morales tienen que aspirar a

cambiar el mundo, no pueden limitarse a la pureza de la propia interioridad. Lo absoluto se exterioriza por ello hacia el mundo finito en el que nosotros los hombres hemos de vivir.

Mucho de lo que he esbozado aquí está influenciado por el pensamiento de uno de los más significativos pensadores de la ética de nuestro tiempo, quien con gran profundidad ha elaborado la necesidad de una base metafísica, e incluso teológica, para la ética. Me refiero, por supuesto, a Hans Jonas, y especialmente a su último libro<sup>27</sup>. A pesar de mi admiración por él, creo que puedo decir que hay una diferencia importante entre él y yo. Jonas rechaza el predeterminismo. De allí que él crea que sea incierto si el mundo podrá o no llevar a cabo con éxito la aventura divina iniciada en él, esto es, la realización de la ley moral. En cuanto determinista no lo puedo seguir en esto.

Sospecho, más bien, que con la elección de uno entre un número infinito de posibles sistemas de leyes naturales, y con la elección de una entre un número infinito de posibles condiciones antecedentes, todo lo que en la maquinaria del mundo haya de suceder irrevocablemente estaría predeterminado, y que un espíritu que conociera ambas elecciones (y toda la matemática) podría prever todos los sucesos. Para este espíritu el tiempo y el cambio serían una ilusión, pues *sub specie aeternitatis* no existirían. No comparto incondicionalmente la convicción de Leibniz de vivir en el mejor de los mundos posibles, y no ciertamente por la banal experiencia del mal, que por supuesto ya le era conocida a Leibniz, sino porque probablemente [en el mejor mundo posible] sería posible predeterminar *a priori* las estructuras

26

fundamentales del mundo y con ello superar el indeterminismo epistemológico que parece que es necesario para realizar la ley moral. Determinismo significa aquí únicamente que el mundo, hacia el cual Dios se exterioriza, sigue el irresistible principio causal (en el que Dios no puede intervenir), y no significa que esta causalidad tenga una estructura teleológica absoluta. Creo ciertamente que, como la exteriorización de Dios en el mundo tenía como finalidad realizar lo ideal en este mundo finito, tienen que darse algunas condiciones que pongan límite al sistema de leyes naturales y a las condiciones de antecedentes que determinan este mundo. Esta es, por lo demás, una de las razones por las que no abandono la idea de una filosofía *a priori* de la naturaleza –la naturaleza, por ejemplo, tiene que estar de tal modo estructurada que pueda ser conocida por espíritus finitos y que los pueda producir. Y como tanto el espíritu como las comunidades intersubjetivas que se comprenden como fines en sí mismos representan la meta del universo, no puedo creer en un mundo que estuviera predeterminado para volver a estar desierto y vacío.

8. ¿Se sigue acaso de ello que podemos saber *a priori* que la humanidad no se va a destruir a sí misma? De ninguna manera. Aunque no dudo de que está predeterminado si este será el caso o no, no sabemos qué es lo que está predeterminado y tenemos por ello mismo el deber absoluto de hacer todo lo que esté en nuestro poder para impedir que este sea el caso. De hecho, creo que una ética universalista hoy tiene que ser aun más universalista que la de Kant –tiene que incluir a las generaciones venideras dentro del concepto de los

seres frente a los cuales tenemos deberes. No me es ajeno el hecho de que, con relación a esta tesis, aparece una serie de problemas ontológicos (¿cómo pueden tener derechos seres que aún no existen?), pero pienso que también aquí Hans Jonas nos ha aportado unas sólidas bases para que podamos seguir trabajando en esa dirección. Una de las principales tareas de la filosofía de hoy es la de construir, sobre esas bases, un programa concreto para una política ecológica internacional responsable. Un programa tal tendrá que reconocer la necesidad de un compromiso económico e inteligente de estrategias no comunicativas –la lucha contra las fuerzas de la estupidez, la indolencia y la maldad no puede ser ganada solamente con medios universalistas.

27

Pero de nuevo: no sabemos quién ganará esta batalla. Sabemos que no es posible excluir *a priori* el que la humanidad se destruya a sí misma. Si continúa la decadencia moral, política y espiritual de la humanidad, si se prolonga la contaminación del ambiente natural y espiritual, si el concepto formal acaba reemplazando completamente el concepto substancial y moral de la libertad, entonces terribles catástrofes serán necesarias, quizás incluso la autodestrucción de la humanidad. Es precisamente ante esta posibilidad que me he visto obligado a considerar una perspectiva que Hans Jonas, a mi juicio, ha desechado un tanto rápidamente. Como yo creo, con él, que Dios sólo puede ser realizado en una comunidad de espíritus finitos, y como no creo en la libertad trascendental, tengo que asumir que, dentro del inmenso número de mundos posibles, quizás Dios no haya elegido el mejor mundo posible, pero sí por lo menos uno en el que ÉL, incluso mediando las catástrofes que hayan de ocurrir, necesariamente se habrá de realizar. Pero como no podemos excluir que la humanidad sea destruida, tenemos que prescindir de la identificación judeocristiana según la cual sólo los seres humanos son espíritus finitos corporales. Cada vez me parece más claro que uno de los mayores errores en la filosofía del espíritu de Hegel consiste en fundamentar esta disciplina en la antropología, cuando, en realidad el ser humano es sólo una de las realizaciones posibles del concepto de un ser racional finito –como con razón lo vio Kant, pero también Nietzsche. No podemos excluir que en alguna parte de este cosmos inconmensurable haya otros espíritus finitos que posean una naturaleza mejor que la humana y que sean ellos los que hayan de continuar la obra de la idealización de lo real y de la realización de lo ideal. Si estuviese predeterminado que la humanidad se destruyera a sí misma, entonces sería necesario postular *a priori* tales seres. Pero incluso si la humanidad sobreviviera, entonces la lenta y fatigosa comunicación entre seres racionales - que no sólo no comparten el mismo lenguaje, la raza o la religión, sino que ni siquiera comparten la misma naturaleza biológica- representaría el mayor triunfo del espíritu sobre la naturaleza y por ello la meta del universo.

Para ser lo más claro posible: estoy totalmente de acuerdo con Hans Jonas en que toda especulación acerca de la existencia de espíritus finitos en otros planetas es inmoral si es que ello significa un pretexto para dejar de cumplir nuestro deber en esta tierra. Pero si este tipo de reflexiones no tienen

28

esa finalidad, entonces parece que moralmente están permitidas, o incluso

mandadas, si es que uno toma en muy serio la idea de Hans Jonas acerca de una posible autodestrucción de la humanidad, pero al mismo tiempo no puede aceptar la idea de que la aventura divina pueda fracasar tan sólo por la desidia humana. El amor al voluntarioso género humano al que pertenecemos debería incluir el autosacrificio por él, pero no el sacrificio teórico de Dios.

Aquí debo concluir. Ya he fatigado bastante a los lectores con cuestiones metafísicas que no son propiamente lo que uno llamaría cuestiones de moda. Pero una ética que se sustraiga a tales consideraciones metafísicas necesariamente será una ética inconsistente, y estoy convencido de que la humanidad necesita desesperadamente de una ética sólida. Y para todos los que intentan trabajar con ahínco en una ética tal, la teoría de Kant, con su profundo arraigo metafísico, seguirá siendo el punto de partida.

<sup>1</sup> *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1971

<sup>2</sup> A. Bloom, *The closing of the American mind*, New York 1987.

<sup>3</sup> *Crítica de la razón práctica*, A167 y ss.; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, A 54/B58 y ss.

<sup>4</sup> *Treatise*, III, 1.1.

<sup>5</sup> *Wissenschaft als Beruf* (1919), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, 582-613.

<sup>6</sup> *Speech acts*, Cambridge 1969, cap. 6 y 8.

<sup>7</sup> *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979.

<sup>8</sup> *Crítica de la razón práctica*, A 23

<sup>9</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 37 y ss.

<sup>10</sup> *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797.

<sup>11</sup> *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg 1987, 484 y ss.

<sup>12</sup> *Crítica de la razón práctica*, A 72 y ss. Ver *Crítica de la razón pura*, B 193 y ss./A154 y ss.

<sup>13</sup> *Fundamentos de la filosofía el derecho*, §§ 27 y ss.

<sup>14</sup> *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), Bern/München, 1980, Kap. II.

<sup>15</sup> Inconsistentes son también las observaciones de Schopenhauer sobre la diferencia entre ser y deber-ser, la cual en general niega (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*, §4, §13, en: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Bd. VI, 160,234), aunque él mismo una vez la da por supuesta (§ 13, Bd. VI, 233).

<sup>16</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 57

<sup>17</sup> *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784); *Sobre el tópico: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica* (1793).

<sup>18</sup> *Metafísica de las costumbres*, A 178 y ss. / B 208 y ss.

<sup>19</sup> Ver también *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A XIII y ss.; *Crítica de la razón práctica*, A 162.

<sup>20</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 127 y ss.; *Crítica de la razón práctica*, A 72 y ss.

<sup>21</sup> K.-O. Apel: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* (1972), en: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Bd. II, 358-435; W. Kuhlmann: *Reflexive Letzbe gründung*, Freiburg/München 1985.