

**CRÍTICAS Y ACTUALIDAD DE LA CONCEPCIÓN ÉTICA DE KANT
PLANTEADA EN LA *FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS
COSTUMBRES.***

POR:

INGRID BARRIOS LOZANO.

ASESOR:

GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA**

2014

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES. KANT Y LAS CUESTIONES MORALES	6
1.1 LA RELEVANCIA DE LA FUNDAMENTACIÓN	7
1.2 UNA MORAL PURA, LA BUENA VOLUNTAD Y EL DEBER.....	10
1.3 EL PREFACIO DE LA FUNDAMENTACIÓN	11
1.4 EL DEBER, LA VOLUNTAD Y LA LEY MORAL.....	14
1.5 LAS FORMULACIONES DEL IMPERATIVO.....	22
1.6 LA LEY MORAL: ¿IMPERATIVO CATEGÓRICO, HIPOTÉTICO O ESTRATÉGICO?.....	23
1.7 FORMULACIONES DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO	26
CAPÍTULO II. LAS CRÍTICAS A LA REFLEXIÓN MORAL KANTIANA.....	32
2.1 SCHILLER Y EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN “DEBER/INCLINACIÓN”. ...	35
2.2 HEGEL: EL FORMALISMO KANTIANO Y EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN MOTIVACIÓN/FIN	38
2.3 WILLIAMS Y LA ALIENACIÓN DEL YO	42

CAPÍTULO III. ACERCA DE LA ACTUALIDAD DE LA REFLEXIÓN MORAL
KANTIANA..... 45
CONCLUSIÓN..... 58

BIBLIOGRAFÍA 60

INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía occidental se ha caracterizado desde sus inicios, por la constante y originaria vuelta sobre la riqueza de su pasado. Es decir, que el pensamiento filosófico occidental se sostiene sobre la base de una constante vuelta sobre el ayer de la filosofía. El reino de la filosofía está en la siempre vigorizante y necesaria vuelta a Platón, Aristóteles, Hegel, Descartes, etc. Sin embargo, la vuelta al pasado puede realizarse de dos modos fundamentales. En primera instancia, cuando volvemos al pasado de la filosofía podemos querer hacerlo simplemente con un interés estrictamente historiográfico. Esto es, ver en las obras de dichos autores textos para ser comentados, clasificados, interpretados o traducidos. En este sentido, la función de la historia de la filosofía sería quedar reducida al papel de objeto de museo.

Pero, por otro lado, es posible ver en la historia de la filosofía no un simple material de conservación histórico, sino una fuente, un lugar al que se puede volver con el fin de repensar nuestros propios problemas. Asumir las necesidades “epocales” que nos agobian. Así pues, veríamos en el ejercicio filosófico una vuelta al ayer del pensamiento occidental con el fin de repensarlo en sus límites y articularlo a nuestras inquietudes.

Partiendo entonces de este segundo modo de asumir la historia de la filosofía, el objetivo central que dirige la realización del presente texto es intentar pensar la propuesta

moral kantiana desde sus límites, pero intentando articular la misma a las inquietudes que nos embargan como sujetos del siglo XXI. Esto es, que en ésta tesis intentaremos re-pensar a Kant con el fin de, primero, mostrar los límites de sus postulados y, segundo, pensarnos a nosotros mismos y pensar nuestro aquí y ahora a partir de los elementos rescatables de la moral del filósofo de Königsberg. Ahora bien, para lograr el objetivo central que dirige las siguientes consideraciones, el trabajo será dividido en tres capítulos. En el primero de ellos nos intentaremos presentar los rasgos característicos fundamentales de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con la idea de poner en evidencia los elementos que serán criticados y aquellos de los cuales es posible reapropiarse con la firme intención de pensar nuestra actualidad. Así, traeremos a la luz las nociones kantianas de deber, buena voluntad, imperativo categórico, ley moral y las formulaciones de la misma.

En segundo lugar, y siguiendo los análisis de Dulce María Granja, expondremos las críticas principales que afronta la teoría kantiana de la moral desde la órbita de los análisis de Schelling, Hegel y Bernard Williams. Finalmente, en nuestro último capítulo, volveremos sobre la pregunta ¿Por qué necesitamos a Kant hoy?, con el fin de hacer patente que los postulados de Kant acerca de la ley moral y las distintas formulaciones del imperativo categórico (tercera y cuarta) pueden servirnos para criticar la condición globalizada y capitalista del mundo occidental.

CAPÍTULO I. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES. KANT Y LAS CUESTIONES MORALES

El punto de partida del presente trabajo de grado, tal cual se anuncia en el título de este capítulo, será un análisis de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant con el fin de traer a la luz el modo en que el filósofo de Königsberg asume la moralidad. En este sentido, si lo que nos interesa, en último término, es cuestionarnos por la posible actualidad de la reflexión kantiana – a pesar de los límites y críticas que agobian a la misma – el punto de partida más adecuado es poner de relieve los rasgos fundamentales de la propuesta kantiana. Ahora bien, para lograr nuestro objetivo el capítulo estará compuesto por 3 momentos fundamentales. En el primero de ellos haremos un breve comentario respecto de la relevancia de la *Fundamentación* al interior de todo el cuerpo de la obra de Kant con el fin de justificar nuestra vuelta sobre el mencionado texto. En segundo lugar, seguiremos el orden de la exposición kantiana concentrándonos, en primera instancia, en el prefacio a la *Fundamentación* y, en segunda instancia, volveremos nuestra atención sobre las nociones kantianas de buena voluntad y deber; y finalmente, en el tercer párrafo realizaremos una breve presentación de las formulaciones ofrecidas por Kant del imperativo categórico o ley moral.

1.1 LA RELEVANCIA DE LA FUNDAMENTACIÓN

Pensar en la obra filosófica de Kant genera en nosotros, lector legos del filósofo de Königsberg, una doble impresión. Por un lado, genera un sentimiento de profunda admiración, pues somos conscientes del modo genial y riguroso en que él desarrolla problemáticas tan complejas y centrales para la historia de la filosofía no sólo moderna, sino para la historia de la filosofía en general. Por otro lado, y además de la admiración filosófica, genera un respeto por su obra, en tanto que trabaja de un modo muy particular los problemas que aborda en sus obras. Por dicha razón se muestra, en medio de todo, como un autor complejo de abordar en tanto que lectores legos. Pero, es preciso que nos planteemos un interrogante en este instante: ¿es adecuado pensar que toda la obra de Kant se encuentra atravesada por esa supuesta dificultad que implica el querer leerla? ¿Está la *Fundamentación* cubierta de esa misma aura de oscuridad?

Para responder a estos cuestionamientos, y al interés mismo del párrafo, debemos tomar como punto de partida el hecho de que la *Fundamentación* aparece ante nosotros como uno de los textos más conocidos y asimilados de Kant. Así, podríamos decir que después de la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación* es el texto por excelencia del filósofo de Königsberg. "Si hay un texto de Kant que sea universalmente conocido y profundamente apreciado, éste no es otro que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Aramayo: 2002, 7). Existen dos testimonios contundentes respecto de la relevancia de la *GMS*, ofrecidos por dos de los más grandes representantes de la filosofía occidental. En primera instancia, encontramos como Tugendhat afirma que la

Fundamentación es uno de los textos más grandiosos que se han escrito en toda la historia de la filosofía. “Este librito es quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética. Kant se deja guiar aquí libremente por la riqueza de su genio, argumentando de modo tan pleno de fantasía como riguroso”(Tugendhat, 1997, 97).

Por otro lado aparece el modo en que Cassirer, uno de los más destacados y reconocidos intérpretes y comentaristas de la obra de Kant, referencia el nombrado texto. De este modo, destaca el brío, la elasticidad y el uso del lenguaje común; en otras palabras, destaca el modo mismo en que Kant presenta y construye la *GMS* teniendo como pilares de la misma la elasticidad y el brío de la exposición. En ninguna de sus obras críticas maestras se halla tan directamente presente como en ésta la personalidad de Kant” (Cassirer, 1974, 281).

No obstante, y además de los testimonios de figuras tan destacadas del pensamiento occidental como Cassirer y Tugendhat, es preciso tener en cuenta otros elementos que permiten destacar la *Fundamentación* al interior del cuerpo filosófico kantiano, con el fin de justificar nuestra vuelta en este trabajo de grado sobre ella y no sobre otros textos que hablan sobre la moral y que redactó también el filósofo de Königsberg. La utilidad e importancia de la *Fundamentación* se hace evidente además, en primer lugar, en el hecho de que es difícil encontrar lectores que hayan leído a cabalidad cualquiera de las tres *Críticas*, mientras que – por su parte – es fácil ver cómo los interesados leen y siempre vuelven sobre el tratado moral de 1785. En segunda instancia, el hecho de que la *GMS* haya

sido una de las obras más reeditadas durante el tiempo que Kant se encontraba con vida pone en evidencia el altísimo interés de la comunidad académica por dicha obra.

De hecho, no habrá muchos que hayan leído éstas (las Críticas) de principio a fin, mientras que por el contrario sí abundan quienes releen una y otra vez ciertos pasajes fundamentales y memorables de la Fundamentación, tal como lo muestra sin ir más lejos las numerosas traducciones a que sigue dando lugar hasta la fecha (...) Ya en vida del propio Kant fue una de sus obras más reeditadas... (Aramayo: 2002, 8).

Ahora bien, y en plena consonancia con la vitalidad de la *GMS* al interior de la filosofía kantiana, aparece el hecho de que ésta es uno de los textos (sino el primero) en que Kant se propone superar las críticas de los detractores de su primera Crítica. Así, y como es bien conocido por aquel que se haya acercado a la obra de Kant, la *Crítica de la razón pura* en su primera edición (1781) fue sometida al señalamiento, debido al hecho de que lo expuesto por Kant y el modo en que lo hizo, cerraba de modo pleno la puerta a la posibilidad de un acercamiento popular a su obra. En este sentido, la *Crítica* se encontraba cerrada (para pensadores como Mendelssohn y Garve) a la posibilidad de que la gente del común pudiese leerla. Así, la presencia de los tecnicismos utilizados por Kant hacían de la *Crítica* un texto inaccesible “Tanto Garve como Mendelssohn (...) le reprochan imprimir escasa o nula popularidad a sus escritos, defendían lo que se dio en llamar una filosofía popular (...) Sus adeptos estaban empeñados en esquivar los tecnicismos y todas las cuestiones que tuvieran un carácter demasiado especulativo para hacerse más asequibles” (Aramayo: 2002,

12). En este sentido, podemos ver como la *Fundamentación* tiene como punto de partida, a pesar del típico rigor kantiano, no los principios puros de la razón ni el concepto de libertad, sino que – antes bien – el filósofo de Königsberg se esfuerza por colocar como marca de inicio, como piedra de toque de los análisis subsiguientes, el modo en que se asume, desde lo popular, la moral y los principios de a misma. Así, la oscuridad presente en obras como las *Críticas* parece dar paso con la *Fundamentación* a un modo de proceder más cercano a lo “popular”, sin dejar de demostrar el rigor característico de los textos de Kant. Por estas razones hemos considerado que debemos tomar como foco de referencia la *Fundamentación* para rastrear los conceptos y consideraciones morales kantianas.

1.2 UNA MORAL PURA, LA BUENA VOLUNTAD Y EL DEBER.

De acuerdo a lo que fue anunciado en las primeras líneas de este capítulo, este segundo párrafo dedicado a la *Fundamentación* tiene como intención básica traer a la luz cómo para el filósofo alemán la moral debe estar fundada *a priori*, las cuales excluyan, de modo necesario, cualquier elemento empírico. Para dar alcance al objetivo ya mencionado, este párrafo estará dividido en dos momentos específicos. En primer lugar, intentaremos mostrar el planteamiento del problema que recorre a la *Fundamentación*, y en segundo lugar, tomaremos como eje central de análisis la primera parte de la ya citada *Fundamentación*. Ahora bien, con respecto a esto es menester anotar que en dicha sección Kant dirigirá su atención a tres problemas específicos; a saber: en primer lugar, abordará el problema de la buena voluntad; en segundo lugar, el carácter teleológico de la Razón; y en tercer lugar, presentará un análisis de la noción de deber, el cuál nos traerá por primera vez

a la luz la formulación inicial del principio moral puro anunciado por el filósofo de Königsberg en el prólogo de la *Fundamentación*.

1.3 EL PREFACIO DE LA FUNDAMENTACIÓN

Kant inicia el prefacio a la *Fundamentación* partiendo de la escisión clásica de las tres ciencias fundamentales, a saber: física, lógica y ética. Como él mismo lo señala en las primeras líneas del texto, su pretensión no es entrar en tensión con la distinción tradicional. Antes bien, lo que quiere hacer es una exposición que traiga a la luz los principios sobre los cuales se edifica la distinción griega “La filosofía antigua griega se dividía entres ciencias: la lógica, la ética y la física. Ésta distinción es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser el caso, solamente añadir el principio de la misma” (Kant; 1995, 15). Ahora bien, Kant pretende establecer el principio de la tripartición de las ciencias, partiendo de la distinción que existe entre el conocimiento racional de tipo material y el conocimiento racional de tipo formal. El primer tipo de conocimiento se encuentra en relación con un objeto y a las leyes que lo determinan, mientras que el conocimiento formal se vincula con las reglas formales del pensamiento (las cuales carecen de objeto). El tipo de conocimiento de carácter formal está referido a la lógica; mientras que del conocimiento de carácter material se desprenden la física y la ética, ya que los objetos pueden ser, o bien regulados por leyes naturales (físicas) o por leyes de libertad (ética). Así ,las primeras se encargarán de mostrar cómo ocurren los fenómenos naturales, las segundas intentarán regular la voluntad del hombre.

Luego de establecer de manera clara el principio sobre el cual se edifica la distinción griega entre las tres ciencias; a saber: la distinción entre los dos tipos de conocimiento racional, Kant se cuestiona por el carácter empírico que pueden llegar a adquirir ambos tipos de conocimiento. A este respecto nos dirá que la lógica es imposible pensarla desde una perspectiva empírica, debido a que no se refiere a objetos, sino a reglas universales del pensamiento. No obstante, no sucede lo mismo con la física y la ética, pues ambas están referidas necesariamente a lo empírico, debido a que; por un lado, la física se remite a los fenómenos de la naturaleza, y por el otro lado, la ética se refiere al hombre afectado por las leyes naturales, las inclinaciones y pasiones.

En este momento Kant plantea un cuestionamiento, el cual define el hilo conductor de su programa de fundamentación de su discurso moral. Dicho cuestionamiento hace referencia al siguiente hecho: si el conocimiento racional está referido, en su parte material, a lo empírico ¿Se hace necesario que el fundamento filosófico de la ética sea buscado en lo empírico? ¿Debe ser la reflexión filosófica que se vuelve sobre las leyes de la libertad fundadas a partir de lo empírico, dado el hecho de que dichas leyes se refieren necesariamente a ello? Para responder este cuestionamiento debemos seguir el orden de la argumentación kantiana, y volver la mirada entonces sobre la distinción planteada por el filósofo alemán entre filosofía pura y filosofía empírica. La primera hace referencia a la filosofía que tiene como principios base fundamentos *a priori*, mientras que la segunda se refiere a la filosofía que se funda en la experiencia. Ahora bien, al interior de la filosofía pura se presenta una doble distinción, la cuál se funda en el hecho de que la filosofía pura puede adquirir un carácter estrictamente formal, al no referirse a ningún tipo de objetos y

puede adquirir un carácter metafísico cuando se vuelve sobre los objetos del entendimiento. De esta manera, al existir dos ciencias además de la lógica, a saber: la física y la ética, existirá una metafísica en ambas. Con esto se abre paso a la parte pura de la ética, la cuál denominará Kant *moral*, la cual se encuentra en franca distinción con la parte empírica de la misma, la cuál denominará como antropología práctica

Se puede denominar empírica toda filosofía, en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía pura a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal se llama lógica, mientras que si está restringida a determinado objetos del entendimiento se llama metafísica.

De este modo surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, así pues, tendrá una parte empírica y una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien la parte empírica aquí podría llamarse antropología práctica, y la racional, propiamente moral (Kant; 1995, pág. 15).

Así pues, al presentarse en la ética un carácter puro, además del empírico, y al fundarse los principios de la misma en dicho talante puro, el criterio que permitirá establecer la distinción entre un acto justo e injusto debe ser establecido de modo tal que excluya cualquier elemento empírico, debido a que debe tener un carácter universal y valer

para todo ser racional. Dicho de otro modo: la base de la moral, dentro de los límites de la filosofía kantiana debe ser estrictamente racional.

1.4 EL DEBER, LA VOLUNTAD Y LA LEY MORAL

En las primeras líneas de la sección inicial de la Fundamentación, Kant nos presenta su consideración acerca de aquellas cosas que pueden ser tomadas como buenas en sí mismas. Esto es, aborda la pregunta por lo que se pueda considerar como bueno de modo absoluto. En este sentido, Kant se encarga de mostrar cómo cada una de las cosas que normalmente se toman como buenas en sí mismas presuponen, a su juicio, una buena voluntad. Esto se hace patente en la pregunta que se cuestiona por aquello que podemos considerar como bueno en sí mismo. De este modo, en primera instancia vuelve su mirada sobre los talentos del espíritu, sobre los dones de carácter tales como la perseverancia en la acción o el valor. Así, al parecer, dichos dones del espíritu se consideran de modo general como algo bueno en sí mismo. No obstante, para el filósofo de Königsberg, los dones del espíritu presuponen la existencia de una buena voluntad que los dirija. Por tanto, al presuponer los dones humanos una voluntad buena, necesariamente será dicha voluntad lo que aparezca como bueno en sí mismo. En segunda instancia, Kant dirige su atención sobre los bienes externos al sujeto; es decir, sobre los dones de la fortuna. Con relación a estos, Kant nos dice que la riqueza, la fortuna y la felicidad misma del sujeto, a pesar del hecho de ser consideradas como buenas no pueden ser tomadas así de modo absoluto, ya que - al igual que los dones del espíritu - los dones de la fortuna presuponen la existencia de una

buena voluntad que dirija el temperamento del hombre y evite que este incurra en actos de arrogancia.

Una vez demostrado que, ni los dones del espíritu ni los de la fortuna pueden ser tomados como lo bueno en sí mismo, en tanto que ambos presuponen la existencia de una buena voluntad, finalmente Kant centra brevemente su atención sobre el autodomínio y la mesura, debido al hecho de que para los antiguos éstas eran consideradas como absolutamente buenas. Sin embargo, para Kant éstas no pueden ser consideradas como buenas en sí mismas, puesto que el autodomínio y la mesura pueden hacerse patentes en la sangre fría de un asesino. Así pues, presupondrían éstas últimas la existencia de una buena voluntad que evite precisamente que el autodomínio se muestre en la frialdad de un hombre cruel. Dado entonces el hecho de que las tres cosas que normalmente se consideran como buenas, presuponen la presencia de una buena voluntad; consecuentemente, ésta última es lo único que aparecerá a juicio de Kant como lo bueno en sí mismo.

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad. El entendimiento, el gracejo, el juicio o como quieran llamarse los talentos del espíritu, el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad (...) no es buena (...) Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la

salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción (...) el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir parte del valor interior de la persona; sin embargo están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (...) Pues sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable ... (Kant; 1995, pág 21).

Ahora bien, la recién mencionada caracterización de la voluntad como lo único bueno en sí mismo abre las puertas al siguiente interrogante: ¿En qué sentido debe ser asumido el que - para Kant - la buena voluntad sea considerada como lo único bueno en sí mismo? es decir ¿Por qué es la voluntad buena de un modo absoluto? Pues bien, la respuesta de Kant ante este cuestionamiento es que la buena voluntad aparece como algo absolutamente bueno, no porque ésta se torne en un medio para conseguir otros fines. Antes bien, para Kant la voluntad es buena por el querer mismo; es decir, porque quiere - por ejemplo - no mentir. Así, aunque no se logre el objetivo de «no mentir» la voluntad es buena en sí misma porque quiere un comportamiento justo. «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma» (Kant; 1995, Pág. 21).

Una vez hemos presentado las consideraciones kantianas acerca de por qué la buena voluntad es lo único que puede tomarse como bien en sí mismo, a partir de este momento centraremos nuestra atención en el vínculo que se establece entre la ya mencionada buena voluntad y el uso práctico de la Razón. Con el objetivo de aclarar esta relación, tomaremos como punto de partida la consideración teleológica de la naturaleza que tiene el filósofo de Königsberg. En este sentido, es preciso decir que para Kant la naturaleza trabaja con arreglo a fines. Así, si dota a un X de una facultad o habilidad, es porque dicha facultad es la mejor disposición que se puede tener para lograr un objetivo determinado. “Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin” (Kant; 1995, 22). Ahora bien, si la naturaleza trabaja a partir de un principio teleológico, y si el hombre fue dotado con la facultad de la Razón, entonces se ha de fijar el fin de dicha facultad. Pues bien para ello se recurre a la consideración popular de que la felicidad como fin del actuar humano; y consecuentemente, de la Razón en su uso práctico. No obstante, para Kant la Razón en su uso práctico no tiene como fin, en tanto que facultad humana, dar alcance a la felicidad; sino - antes bien - la formación de una buena voluntad en el hombre. Afirmación que tiene a su favor dos argumentos puntuales. En primer lugar, al asumirse la felicidad como el conjunto de las inclinaciones del hombre y la bienandanza del mismo; serían los instintos los que determinarían cómo y con qué objetos del querer de la voluntad sería apropiado, eficiente. Esto es, si la felicidad encuentra en la satisfacción de los deseos es más fácil dar con aquello que los satisface tomando como base a los instintos. Al respecto sostiene Kant: “si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su

conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla a toda su conducta se la habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto” (Kant; 1995, 22).

En segundo lugar, el filósofo de Königsberg se permite analizar la forma en que sujetos “inteligentes” que hacen “uso frecuentemente de la Razón” se relacionan con la felicidad. Al realizar dicho análisis Kant concluye que entre más racional sea el hombre, menos feliz es, menos satisfecho se encuentra. Antes bien, puede presentarse el caso de que llegue a odiar la Razón, ya que le genera más malestar que placer. “En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir (...) cierto grado de misología u odio a la razón!” (Kant; 1995, 22).

En resumen, partiendo del hecho de que el hombre actúa respecto a fines, y que el hombre fue dotado con la Razón, y que además de esto, que el fin de la Razón no puede ser la felicidad puesto que, primero, es más fácil alcanzar y satisfacer las inclinaciones con los instintos y, segundo, porque la Razón no causa satisfacción en los hombres que más uso hacen de ella; en consecuencia, el fin último del uso práctico de la Razón, dentro de los límites de la moral kantiana, es la formación de una buena voluntad

[...] nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el producir una voluntad buena, no en tal o cuál respecto, como medio, sino como buena en sí misma (Kant; 1995, pág. 23).

Finalmente, y ya una vez ha presentado su análisis de la buena voluntad y de la relación que se establece entre ésta y el uso práctico de la Razón, el filósofo de Königsberg detiene su atención sobre la noción de deber. Kant la justifica la centralidad del sujeto de deber en su noción de buena voluntad se hace patente en aquel concepto “...vamos a considerar el concepto de deber, que contiene el de una buena voluntad...” (Kant; 1995, 23). Ahora bien, con relación al análisis kantiano del deber es preciso decir que es desarrollado por el filósofo de Königsberg a partir de tres momentos específicos. En primer lugar, nos dice que el bien moral sólo puede ser alcanzado por el hombre cuando este actúa por deber y no siguiendo alguna inclinación. “Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien no por inclinación, sino por deber” (Kant; 1995, 25). Para aclarar dicha sentencia kantiana debemos tomar como punto de partida la distinción establecida por el filósofo de Königsberg entre una acción realizada “por deber” y otra llevada a cabo “conforme al deber”. Con respecto a este punto reforzando la interpretación de Tugendhat podemos anotar que una acción realizada por un sujeto X, sólo tiene valor moral cuando actúa por deber y no conforme al deber. Así, por ejemplo, cuando un hombre es filántropo y dedica su vida y su dinero a ayudar al prójimo; y al hacer esto obtiene algún placer o regocijo

interior. Para Kant este sujeto no actúa por deber, sino conforme al deber y, en consecuencia, sus acciones no dan alcance al bien moral. Tal afirmación se funda en un hecho determinante, a saber: en que todo hombre que sea filántropo tiene una tendencia, una inclinación casi que natural a ayudar a los demás, y en tanto que se siente inclinado a donar parte de sus bienes materiales, no puede alcanzar el bien moral puesto que actúa conforme al deber. No por mor al deber, pero cuando un hombre de frío corazón se permite donar parte de sus bienes a los desamparados, y sin buscar con esto algún beneficio o reconocimiento social, entonces aquí se puede hablar de bien moral debido a que en dicho sujeto no tiene ninguna inclinación natural a ayudar a los demás.

El segundo momento de la presentación kantiana de la noción de deber parte del siguiente cuestionamiento: ¿En dónde radica el valor moral de una acción? Esto es ¿Radica el valor moral en el objeto sobre el cuál se vuelve el objeto de la voluntad o - antes bien - radica la moralidad del acto ejecutado en el principio subjetivo que determina la acción? Pues bien, y a pesar de la aparente encrucijada que conduce el interrogante la respuesta de Kant ante dicha situación es contundente. Para él, el valor moral de una acción no radica en la consecución del objetivo buscado con la misma. Antes bien, para el filósofo de Königsberg el valor moral de una acción se funda en que la máxima o principio subjetivo de la acción no sea resultado de una inclinación, sino que se ajuste al deber por el deber mismo. En este sentido, el contenido moral de los actos no depende de un cálculo de beneficios a obtener, sino que depende no de actuar conforme al deber, sino por deber. “La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se pretende alcanzar, sino en la máxima con la cual ha sido

resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer?” (Kant, 1995, 25).

Finalmente, el tercer momento de la caracterización kantiana del deber es presentado en la sentencia que señala al mismo como la necesidad de la acción por respeto a la ley “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (Kant; 1995, 26-27). Ahora bien, tal sentencia apunta a dos momentos cruciales. En primer lugar, introduce la noción de respeto. Ésta noción es pensada como un sentimiento proveniente, originado en la Razón; su sentido esencial es el ser consciente del hecho de que mi voluntad se encuentra subordinada a una ley moral cuyo fundamento está completamente desvinculado de lo empírico. “Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley” (Kant; 1995, 26). De este modo, el respeto es un sentimiento que se debe no al objeto de la voluntad, sino al principio que determina la misma.

De la mencionada definición de deber establecida dentro de los límites de la moral kantiana, se destacan conceptos puntuales. El primero fue el sentimiento de respeto, el segundo apunta a la concepción misma de moral, al principio puro que determina el querer humano. El cual implica o plantea la pregunta sobre ¿Cuál es la ley moral que determina a la voluntad humana? Pues bien, en la primera sección de la *Fundamentación*, Kant ofrece la primera de varias formulaciones de la ley moral. No obstante, en esta primera formulación Kant no presenta contenido alguno para la ley; es decir, no nos dice “has esto o aquello”. Sólo ofrece una forma general a la cuál se deben aplicar las máximas o

principios subjetivos del obrar. En este sentido, lo que la ley moral en su primera presentación hace es decirnos que sólo debemos actuar de un modo determinado, cuando creemos que nuestra máxima puede volverse una ley universal que determine la voluntad de todo ser racional "... yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima pueda convertirse en ley universal. Aquí es la mera legalidad en general - sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones-..." (Kant; 1995, pág. 26-27). En segundo lugar, no debe pensarse que el principio puro de la moralidad presupone, dada su formulación, un cálculo de resultados al actuar. Así, no nos quiere decir la misma, por ejemplo, que no debemos hacer falsas promesas puesto que al fallar en lo prometido, la consecuencia que se desprende de allí es que todos dejarán de creerme, sino que debo tomar mi máxima de acción - en este caso el hacer falsas promesas - como ley universal. Es decir, tengo que pensar mi principio de acción en términos de que quiero que todo ser racional jure en vano. Así pues, la primera formulación de la ley moral consiste en una universalización de los principios subjetivos del querer, con el fin de examinar hasta qué punto se puede tomar una máxima de acción como ley para todo ser racional.

1.5 LAS FORMULACIONES DEL IMPERATIVO

Hasta este momento, se ha tratado de mostrar las consideraciones kantianas acerca de la necesidad de fundar la moral en un principio puro oriundo de la Razón en su uso práctico y en presentar la primera formulación de dicho principio puro de la moral.

Concentrémonos ahora en la reflexión kantiana acerca del imperativo categórico y en las nuevas formulaciones que se presentan de la ley moral.

1.6 LA LEY MORAL: ¿IMPERATIVO CATEGÓRICO, HIPOTÉTICO O ESTRATÉGICO?

Con relación a las consideraciones ofrecidas por Kant en torno a la noción de imperativo categórico, el punto de partida de éstas es el hecho de que, a juicio del filósofo de Königsberg, en la naturaleza todo lo ocurre de acuerdo a (leyes naturales y leyes morales). Con relación a esto añade que sólo un sujeto racional puede actuar gracias a la representación que posee de las leyes morales. A esta capacidad de actuar según principios (representaciones) provenientes de la ley moral en mí lo denomina Kant “voluntad” “La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes” (Kant; 1995, 43). Ahora bien, las leyes morales a partir de las cuales un ser racional determina los principios, las máximas que dirigen su acción son oriundas de la Razón en su uso práctico. De modo que la voluntad de un ser racional se encuentra en absoluta concordancia con las leyes morales que provienen del uso práctico de la Razón. El filósofo de Königsberg es consciente de un hecho fundamental: que la voluntad de hombre no sólo puede ser influenciada sólo por principios de la Razón, sino que además de ellos se encuentra sometida a los dictámenes de la contingencia, a la influencia de las inclinaciones y apetencias.

En este sentido, lo que en un sujeto completamente racional es necesario tanto objetiva como subjetivamente - esto es, la correspondencia de la acción con la ley moral - en un hombre lo objetivamente necesario - sometimiento a la ley moral - es subjetivamente contingente, dado el hecho de que la voluntad puede ser guiada, no por principios racionales sino de resortes provenientes del placer. Dadas estas circunstancias, es necesario que nos planteemos el siguiente interrogante ¿Cómo denomina Kant a la representación de la ley moral que constriñe a la voluntad patológicamente influida para que actúe de un modo moralmente adecuado? Pues bien, la respuesta de filósofo de Königsberg ante el recién planteado cuestionamiento es contundente. A su juicio, la representación coercitiva que determina una voluntad patológicamente influida a través de principios de la Razón se llama imperativo “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llamase mandato (de la razón), y la formulación del mandate llamase imperativo” (Kant; 1995, 34).

Siguiendo con el análisis kantiano de la noción de imperativo, es necesario anotar que, dentro de los límites de la reflexión moral kantiana, existe una distinción al interior de dicha noción. De esta forma, todos los imperativos se caracterizan por el hecho de hacerse evidentes como modos de un mandato; es decir, mandan a hacer X o Y. Sin embargo, los mandatos pueden hacerse patentes de tres modos distintos. En primer lugar, un mandato puede pedir a la voluntad que haga X no por X mismo; sino - antes bien, porque X es bueno para alcanzar a Y. A este tipo de mandatos en los cuales se pone en práctica la relación medio-fin, Kant los denomina imperativos hipotéticos. Además de este tipo de imperativos, también se encuentran los mandatos que exigen a la voluntad el que haga X,

no porque se busque un beneficio al hacerlo, sino que se pide a la voluntad que se haga X por X mismo y no por otra cosa. Además de los dos tipos de imperativos ya mencionados, Kant destaca un tercer tipo de imperativo. Este último tipo de mandato hace referencia de modo puntual a la capacidad de escoger los medios para dar alcance a un fin específico. Así, por ejemplo, en las ciencias se presentan un conjunto de problemas, cuya solución (fin) sólo puede alcanzada a partir de la aplicación de un conjunto de reglas (medio). A este tipo de mandatos los llama Kant imperativos de habilidad.

Teniendo en cuenta aquí las consideraciones desarrolladas por Kant en la sección primera de la *Fundamentación*, y las presentadas en la segunda en torno a la noción de deber, es necesario que en este instante nos preguntemos ¿Cuál de los tres tipos de imperativos es más adecuado ,según el filósofo de Königsberg, para la idea de un principio moral puro? ¿Cuál de los tres tipos de mandatos se corresponde de mejor modo con la idea kantiana del deber? Pues bien, para responder este interrogante debemos desviar nuestra atención por un instante a los tres caracteres que constituyen de modo esencial al noción de deber. En el párrafo 2 dijimos que dichos caracteres se hacen evidentes en las tres sentencias kantiana que vamos a parafrasear a continuación: el bien debe ser hecho, no por inclinación sino por deber, el valor moral de una acción reside en el principio moral que la determina y no en el resultado de la misma y, en tercer lugar, el deber es la necesidad de las acciones que se deriva del respeto a la ley moral. Ahora bien ,si centramos nuestra atención en la segunda sentencia definitoria del deber caemos en cuenta del hecho de que con ella se excluye de modo necesario el que una acción moral dependa o se funde en el objeto de deseo de la voluntad. De este modo, si el deber excluye el efecto de la acción ¿es

posible que un imperativo moral pueda ser hipotético o de habilidad? Si tomamos como referencia aquí, el hecho de que tanto el imperativo hipotético como el de habilidad se preocupan de modo esencial por el fin buscado, y que los medios se consideran buenos porque tiende a los fines; necesariamente, debemos concluir que el tipo de imperativo que se vincula y que mejor se corresponde con la idea de “deber” es el imperativo categórico.

Por último, hay un imperativo que sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad* (Kant; 1995, 36).

1.7 FORMULACIONES DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Una esclarecido en el apartado inmediatamente anterior, el modo en que el imperativo categórico se torna la vía en que se hace patente la ley moral a un ser racional con una voluntad patológicamente influida (tal cual es el caso del hombre) a partir de este instante nos concentraremos en presentar de modo breve las restantes formulaciones del imperativo categórico ofrecido en la sección segunda de la *Fundamentación*. De este modo, en primer lugar, haremos referencia a la formulación que presenta la ley moral como una ley de la naturaleza, en segundo lugar, haremos referencia a la formulación que

presenta al hombre como un fin en sí mismo, y finalmente, en tercer lugar, apuntaremos a la formulación referida al reino de los fines.

Con relación a la segunda formulación, es necesario decir que Kant toma como punto de partida el hecho de que la realidad, que la naturaleza se encuentra determinada de modo absoluto por leyes. Esto es, que pensar la naturaleza implica pensarla como regida por un conjunto de leyes universales que la determinan de modo originario. Ahora bien, del mismo modo en que existen leyes que determinan de modo universal a la naturaleza; v.g., la ley de la caída de los cuerpos, es posible pensar - según Kant - para el ámbito práctico, para la esfera de la moral una legislación universal. En este sentido, la segunda formulación del imperativo categórico apunta al hecho de que una máxima de acción pueda tornarse en una ley universal del ámbito moral, tal cual sucede con las leyes universales de la naturaleza.

Sin embargo, para que una máxima, para que un principio subjetivo de acción pueda tornarse en ley universal “de la naturaleza”, se hace necesario que dicha máxima pueda superar un test de universalización en el cuál el sujeto que intenta universalizar su principio de acción, acepte las consecuencias que se desprenden del mismo. Para mostrar esto Kant recurre a algunos ejemplos, de los cuales nos concentraremos en uno. En dicho ejemplo se nos dice que un sujeto que se encuentre en una situación desagradable en la que crea que la vida no le depara nada mejor; y contemple el suicidio como única salida ante sus problemas, debe someter su máxima de acción al mencionado test de universalización para comprobar el contenido moral del suicidio. De esta manera ¿Se puede querer, de

modo universal, que cada sujeto que se encuentre en una situación desagradable se quite la vida?; es decir, ¿Puede tornarse el suicidio en una ley natural universal? Pues bien, la respuesta de Kant ante esta pregunta es contundente. A su juicio, el suicidio no puede tornarse ley universal de la naturaleza porque implica una contradicción en la misma, en tanto que la naturaleza apoya el mantenimiento de la vida y no la clausura de ésta; y consecuentemente, dicha máxima de acción no gozaría de un contenido moral. “Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación que cuya determinación es atizar de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal” (Kant; 1995, 40).

Por otra parte, la tercera formulación del imperativo categórico no toma como punto de partida, por un lado, la referencia a una ley universal de la naturaleza (segunda formulación) ni , por otro lado, apunta a la idea de una ley formal del actuar humano (primera formulación). Antes bien, la piedra de toque de la tercera formulación kantiana es la noción del fin absoluto o del fin en sí mismo ¿Pero, en qué consiste dicha noción de fin en sí mismo? Pues bien, para aclarar la misma Kant vuelve sobre la caracterización de la voluntad ofrecida en la segunda sección; a saber, el concebir a la voluntad como la capacidad que tiene todo sujeto racional de autodeterminarse a partir de la representación de leyes. Por su parte, el fin objetivo es - para Kant - el fundamento de la autodeterminación de la voluntad. Ahora bien, ese fin objetivo que sirve de fundamento a la determinación de la voluntad se distingue de modo originario de los fines subjetivos que tiene cada sujeto.

De este modo, y dado el hecho de que la ley moral pretende validez universal; el fin de ésta debe ser el fin en sí mismo y no los fines subjetivos de cada hombre. “Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley moral” (Kant; 1995, 44). ¿Pero, cuál es ese fin en sí mismo que sirve como fundamento de autodeterminación de la voluntad y, consecuentemente, del imperativo categórico? La respuesta del filósofo de Königsberg ante éste interrogante es contundente. Para él el fin en sí mismo a partir del cual se debe erigir el imperativo categórico es el hombre como ser racional. “Ahora yo digo: el hombre, y en general, todo ser racional existe como fin en sí mismo, no solo como medio” (Kant; 1995, 44). En este sentido, para Kant todas las cosas u objetos que no sean seres racionales tienen un valor relativo; es decir, que sólo son valorados en la medida en que nos sirven de medios para alcanzar fines subjetivos. En cambio, la humanidad no puede ser tomada jamás como un medio sino siempre como un fin.

Así pues, la tercera formulación del imperativo categórico pretende colocar límites a los intereses subjetivos de cada persona; y el límite está marcado por el hecho de que no puedo aprovecharme de otro para alcanzar lo que deseo, puesto que en esa medida lo asumo como medio nunca como fin. “El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant; 1995, 44-45).

Finalmente, la cuarta formulación del imperativo categórico se encuentra articulada por dos momentos distintos que se encuentran vinculados. La primera parte del imperativo categórico hace referencia a la idea de la voluntad como universalmente legisladora. Pero ¿A qué se refiere Kant cuando piensa a la voluntad de todo sujeto racional como universalmente legisladora? Pues bien, dicha noción hace referencia al hecho de que todo sujeto racional piense sus principios subjetivos de acción como provenientes de una ley dictaminada por una voluntad reinante. Ahora bien, dicha voluntad reinante de la cual se derivan las leyes morales, tiene como rasgo característico fundamental el que es una voluntad autónoma. Esto es, que dicha voluntad se determina, no a partir de las inclinaciones, sino desde las leyes que brotan de ella misma. En este sentido, las máximas de acción que no concuerden con las leyes que emanarían de una voluntad legisladora, serán máximas que carezcan de contenido moral. A su vez, el segundo momento característico de ésta última formulación está referido a la idea kantiana del reino de los fines, Con ésta idea el filósofo de Königsberg piensa un espacio ideal en el cuál, en primera instancia, todos los sujetos que se encuentran en dicho espacio están desvinculados de todos los intereses y fines subjetivos, cuestión que colocará al hombre como único fin. En segunda instancia, con la idea de reino Kant piensa el vínculo que se establece entre los distintos seres racionales a partir de un conjunto de leyes compartidas. De la recién mencionada idea kantiana de un reino de los fines se desprende una consecuencia fundamental; a saber: que todo miembro perteneciente al reino de los fines, en la medida en que hace parte de dicho reino se encuentra sometido a la legislación común que impera en ese espacio. No obstante, también debe pensarse en términos de una voluntad legisladora. En este sentido, sus máximas de acción también pueden tornarse en leyes para

los demás miembro del reino. En consecuencia, a demás de ser un miembro sometido a la ley, también es legislador en tanto que dichas leyes pueden brotar de sí mismo.

CAPÍTULO II. LAS CRÍTICAS A LA REFLEXIÓN MORAL KANTIANA

En el primer capítulo del presente trabajo de grado nos dedicamos a recorrer de modo breve pero puntual los momentos más importantes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. De esta forma, nos permitimos – en primer lugar – poner sobre el tapete el modo en que el filósofo de Konigsberg asumió en dicha obra las nociones de deber, ley moral e imperativo categórico. Por otro lado y, en segundo lugar, pusimos a la luz la forma en que – a su juicio – era imposible edificar los principios puros de la moralidad en elementos provenientes de la sensibilidad. Esto es, que si quiere dotarse a la moral de un carácter universal es preciso, según Kant, que se excluya todo elemento empírico y contingente (incluyendo aquí la idea de felicidad) del mencionado proceso de fundamentación.

Una vez hemos recorrido dicho camino, a partir de este instante nos proponemos poner en evidencia los elementos fundamentales que caracterizan algunas de las críticas más contundentes desarrolladas en contra de los planteamientos morales kantianos. Así pues, el objetivo primordial que dirige la realización de este segundo capítulo es hacer patente los rasgos fundamentales de las críticas expuestas por Schiller, Hegel Y Williams a la filosofía moral de Kant. Ahora bien, y para lograr dicho objetivo, tomaremos como piedra de toque los análisis desarrollados por Dulce Maria Granja (2005) respecto de las mencionadas críticas.

La razón fundamental por la cual hemos decidido concentrarnos en los tres autores antes mencionados, apunta al hecho de que los tres comparten, centran su punto de ataque en la idea de autonomía y libertad moral kantiana, en tanto que éstas suponen un ideal de sujeto que excluye de su actuar cualquier tipo de interés. “Los críticos de la ética de Kant desde Schiller hasta Williams ha rechazado la explicación kantiana de autonomía o libertad moral, cual, según exponen tales críticos, exige que concibamos agentes morales capaces de dejar de lado todos sus intereses y deseos en cuanto seres humanos de la vida real y de actuar únicamente por respeto a la ley moral impersonal” (Granja; 2005, XXXII).

Ahora bien, la mencionada crítica general expuesta anteriormente se articula en tres momentos puntuales. En primer lugar, que sólo las acciones plenamente autónomas y, en consecuencia, desvinculadas de todo interés son las que se desarrollan bajo el prisma de la libertad. Por ende, no puede culparse o imputarse responsabilidad moral a un hombre por las acciones inmorales que realice, ya que cuando actúa del último modo (inmoral), no puede elegir el contenido inmoral de la acción, puesto que no estaría actuando bajo el prisma de la libertad sino bajo la óptica de la determinación por la inclinación

[...] en primer lugar, tal concepción conduce al filósofo prusiano a un punto de vista absurdo según el cual sólo las acciones genuinamente autónomas son libres, de lo cual se sigue que no somos responsables de nuestros actos inmorales (Granja; 2005, XXXII).

En segundo lugar, a juicio de Schiller, Hegel y Williams, no es posible dejar de lado todos los intereses y resortes motivacionales a la hora de actuar. Ahora, en caso de que pueda ser pensado de modo remoto dicha posibilidad, se clausurará de modo inmediato, como consecuencia, la posibilidad de la deliberación misma sobre lo bueno y lo malo, debido a que ¿sobre qué deliberaríamos a la hora de realizar una acción, si en el ámbito de lo práctico se presupone (como algo obvio para poder hacer patente el ejercicio deliberativo) la existencia de distintas posibilidades sobre las cuales pueda volverse el querer humano? Finalmente arguyen, en términos generales, que la idea de una libertad trascendental (tal cual es pensada por Kant) presupone como base la exclusión de las inclinaciones. No obstante, si es posible negar dicho punto de partida – consecuentemente – se cae la necesidad de fundar la moral en la noción de una libertad trascendental

En segundo lugar, prosigue la réplica, es imposible dejar de lado todos nuestros intereses y deseos, y si esto fuera posible no habría lugar para la deliberación y nada nos proporcionaría un motivo para actuar debidamente. Por último, la réplica señala que esta concepción de las exigencias de la moralidad es el único apoyo que puede brindarse a la tesis según la cual la libertad requiere de la libertad trascendental, de modo que una vez rechazadas dichas exigencias no hay necesidad de apelar a la problemática tesis de la libertad trascendental (Granja; 2005, XXXII).

Habiendo hecho evidente, en términos generales, los puntos en que coinciden las críticas de Schiller, Hegel y Bernard Williams, a partir de este instante nos detendremos de

modo puntual en los argumentos críticos que expone cada uno, con el fin de poner a la luz los límites encontrados por la tradición filosófica occidental en la propuesta moral kantiana.

2.1 SCHILLER Y EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN “DEBER/INCLINACIÓN”.

Al parecer, y según lo muestra Granja (2005), Schiller – en términos muy generales – encuentra en la exposición moral kantiana puntos con los cuales es muy afín. Por ejemplo es posible mencionar como uno de dichos momentos de afinidad la crítica al eudaimonismo que coloca a la felicidad como fundamento último de los principios morales. No obstante, la crítica de Schiller a Kant se concentra en el modo en que el filósofo de Königsberg expone sus consideraciones respecto de la fundamentación de los principios morales. De esta forma, la pretensión de Schiller es poner el énfasis en el aspecto emotivo y sensible del hombre, con el fin de quitar el velo negativo que adquiere la sensibilidad en la reflexión moral kantiana.

[...] Schiller tacha no la doctrina kantiana sino más bien su forma de expresión. Al tiempo que señala su acuerdo básico con los principios kantianos, particularmente la crítica al eudaimonismo y la fundamentación de la moral en la era razón, Schiller impugna la manera en que Kant expresa dichos principios, pues, con dicha manera se crea la impresión de que la “inclinación es siempre una sospechosa compañía y el placer un peligroso auxiliar en las determinaciones morales”. Así pues, Schiller se

propone enfatizar el aspecto sensible y emotivo de la naturaleza humana a fin de corregir, de esta manera, la descripción indebidamente severa que según él, Kant nos propone de la vida moral (Granja; 2005, XXXIII – XXXIII).

Teniendo en claro entonces que existen un conjunto de elementos en común entre Schiller y Kant respecto de las reflexiones en el ámbito moral, el punto de quiebre entre ambos son algunos matices que distinguen al poeta del filósofo de Königsberg. Dichos matices se encuentran – en primera instancia – en el papel asignado a la sensibilidad. En este sentido, Schiller considera que no debe establecerse un abismo entre el placer y las inclinaciones de los agentes y el deber moral. Antes bien, a juicio del poeta, debe buscarse un vínculo, un nexo entre ambas nociones con el fin de que el agente pueda obtener placer al mismo tiempo que actúa por deber. Así, se debe suprimir la idea kantiana de la satisfacción por el deber cumplido y, al par, asumir la relación inclinaciones-placer/deber desde la óptica de “una inclinación que me guía hacia lo que debo hacer”

Aun cuando el mismo Kant reconoce que en principio está de acuerdo con Schiller, existen matices que nos permiten separar a los dos autores y estos se refieren al significado moral atribuido a la sensibilidad. Schiller describe la virtud indicando una inclinación hacia el deber y sugiere que no sólo es posible realizar el deber con placer, sino que se debe establecer un acuerdo entre ambos... (Granja; 2005, XXXIII).

En segunda instancia, y además de la supuesta disyunción excluyente que pone en el tapete Kant entre el placer-inclinación y el deber, aparece en el horizonte de la crítica de Schiller la oposición al carácter de imperativo con que se hace patente el principio moral al sujeto. Así, Schiller se opone de modo contundente ante el hecho de que los principios de la moral se hagan patentes en la forma de una ley que coacciona el lado sensible y emotivo del sujeto. De este modo, y en tanto que excluida, no podría participar la sensibilidad de ningún modo en aquello que se construye gracias a su segregación. En consecuencia, y tomando como premisas las consideraciones de Dulce Maria Granja, se puede concluir que la disputa entre Kant y Schiller se encuentra en el énfasis dado por ambos autores a la sensibilidad y al carácter emocional del hombre. Por un lado, aparece el rigor y la fuerza de la ley en la forma de imperativo que deja en segundo plano a las inclinaciones con el fin de fundar los principios morales de forma pura, mientras que del otro lado se erige la idea del carácter armónico y complementario de las inclinaciones y el deber en el ámbito moral

Además, Schiller repudia la insistencia de Kant respecto de la forma imperativa de la ley en relación con los seres humanos y señala que, a pesar del principio de autonomía, dicha forma imperativa le da el aspecto de una ley ajena mediante la cual la razón tiraniza al aspecto sensible y emotivo del yo (...) Así pues, la crítica de Schiller es ante todo un contraste de énfasis. Kant realza el papel de la razón que controla y limita, mas no suprime las inclinaciones. Schiller, en cambio, supone una coexistencia y perfecta armonía entre razón e inclinación dirigidas ambas hacia el mismo fin (Granja; 2005, XXXIII).

Ahora bien, frente a las críticas y quejas Schiller Kant expone en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* el modo en que considera debe asumirse la relación entre inclinación y deber. Con respecto a esto dice que el poeta y él entran en pugna simplemente por el modo en que exponen las temáticas, ya que a su juicio no existe una relación excluyente real entre las inclinaciones y el deber que brota de la ley moral. En este sentido, no hay un abismo ontológico entre ambas nociones, ya que es posible pensar un caso en el que las inclinaciones se unifiquen con lo que manda el deber. Así, por ejemplo, una buena voluntad quiere, se inclina por lo que la razón en su uso práctico manda a través de la ley. Por tanto, no habría una eliminación plena de las inclinaciones y de los sensible, sino que simplemente se busca edificar el principio moral de modo *apriori*, y es posible que aquello que ese principio manda y ordena a todo sujeto racional sea, en último término, lo que la voluntad quiere.

2.2 HEGEL: EL FORMALISMO KANTIANO Y EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN MOTIVACIÓN/FIN

Dejando de lado a Schiller, y tal cual lo anuncia el título de este apartado, a partir de este instante nos concentraremos de modo puntual en una breve presentación de las críticas desarrolladas por Hegel a la propuesta moral de filósofo de Königsberg.

A este respecto, debemos decir que la crítica de Hegel tiene en su primer foco de atención lo que él denomina como el “formalismo” de la moral kantiana. De este modo, para Hegel el límite fundamental de la ley moral es que aparece como un caparazón formal

vacío incapaz de proporcionar leyes o deberes concretos a seguir en situaciones particulares; es decir, que no me brinda una norma específica que me muestre que matar o robar (por ejemplo) es moralmente incorrecto. Además de esto, no brinda criterios concretos que permitan evaluar de modo contundente los principios subjetivos de acción. En este sentido, y con el fin de superar los límites formalistas de la concepción kantiana de la moral, Hegel propone el establecimiento de un conjunto de principios éticos que se articulen a una sociedad concreta y a las instituciones que forman la misma

Muy influido por Schiller, Hegel lanza una crítica a la moral kantiana. Según ésta, la moral del filósofo prusiano es un formalismo vacío, pues el imperativo categórico no es capaz de proporcionar un principio a partir del cual puedan derivarse deberes específicos u obligaciones particulares ni un criterio mediante el cual pueda ponerse a prueba la corrección moral de una máxima. Según Hegel, es necesario reemplazar la concepción abstracta, formal e individualista de la moral que Kant propone por una ética social y concreta en la que las normas y principios estén incorporados a las instituciones de la sociedad (Granja, 2005, XXXVI - XXXVII).

En segunda instancia, Hegel dirige su maquinaria crítica sobre la relación universal/particular que se gana a partir del vínculo existente entre los principios morales puros de la razón (universal) y las inclinaciones producto de la sensibilidad humana (particular). A este respecto, anotará Hegel, la filosofía kantiana incurre en la tiranía de lo universal sobre lo particular, debido al hecho de que la voluntad del hombre y su querer se

ve coaccionado por las leyes morales puras que dejan en segundo plano las intenciones y resortes por darle prioridad al deber. Así, Hegel concluirá en contraposición a Kant que, no sólo se hace necesario la existencia del deber para que un sujeto alcance su fin, sino que se precisa de las intenciones y motivaciones mismas del hombre para que éste persiga un fin dado

Según Hegel, el problema central de la moral kantiana estriba en que ésta no puede conectar lo universal (principios racionales) con lo particular (intereses e inclinaciones individuales) de modo que genera una tiranía autoimpuesta de la parte racional o universal del sujeto sobre la sensible o particular, lo cual produce una ruptura, una desintegración o alienación del yo (...) Para seguir un determinado fin es necesario, según Hegel, actuar por algo más que el simple deber, a saber, los intereses, deseos e inclinaciones particulares del agente en cuestión (Granja, 2005, XXXVI - XXXVII).

Para Granja, las dos críticas mencionadas de Hegel a Kant tienen su punto de partida en la relación motivo/fin, en la cual se funda toda acción. En este sentido, ambos autores coinciden en la presencia de un fin perseguido por las acciones realizadas. Sin embargo, el punto de quiebre radica en que para Kant los motivos no coinciden necesariamente siempre con el fin, pues el motivo que moviliza una acción determinada que busca un fin dado puede ser o bien una inclinación o bien el deber. Por su parte, Hegel considera que fin y motivo coinciden, puesto que la intención, la inclinación del hombre lo

moviliza siempre hacia el fin buscado. Por tanto, si queremos explicar la acción realizada por un sujeto debemos (según Hegel) traer a la luz los motivos que dirigen a la misma

Ahora bien, dado que Kant afirma claramente que toda acción, incluso aquellas que sólo supuestamente se realizan por deber, tiene necesariamente un fin determinado, parece que en lo que discrepan Kant y Hegel es en su respuesta a la pregunta de si el motivo de una acción ha de coincidir necesariamente con el fin. Para Kant el principio y el fin de la acción no necesariamente coinciden, pues un agente puede adoptar un fin ya sea por inclinación ya sea por deber. Hegel, en cambio, afirma motivo y fin de la acción necesariamente han de coincidir pues no puede haber acción sin la inclinación e interés particular del agente (Granja, 2005, XXXVI - XXXVIII).

Ahora bien, y antes de terminar con este breve comentario respecto de la crítica de Hegel a Kant, es preciso decir que la consecuencia última que se desprende del planteamiento hegeliano es la anulación del fundamento principal de la moral kantiana, puesto que no nos es posible en una acción que ocurra por deber, ya que este último excluye la motivación del acto; pero si todo acto está vinculado originariamente con un motivo, consecuentemente, no hay lugar a la acción por deber. Así, la base de la moral kantiana y de su ley caen por su propio peso.

Según esta concepción hegeliana del obrar, es claro que no hay lugar para la noción kantiana de la acción motivada por el mero deber pues se está partiendo de la hipótesis según la cual una acción motivada por el mero deber es una acción que no refleja ningún interés del agente y por ello es una acción que el agente no puede realizar ya que no tiene razón alguna para realizarla (Granja, 2005, XXXVI - XXXVII).

2.3 WILLIAMS Y LA ALIENACIÓN DEL YO

De acuerdo a lo que nos dice Dulce Maria Granja, la crítica de Williams a la moral kantiana es muy próxima a la realizada por Hegel. De esta forma, critica el hecho de que el filósofo de Königsberg funda la moral en principios puros de la razón, a la par que en este proceso de fundamentación se abstraen circunstancias particulares. Ahora bien, la consecuencia última que se genera de este hecho es que el sujeto concreto (entendido como totalidad, es decir, como unión de razón e inclinación) se desvanezca detrás del carácter puro de la ley moral “Williams critica la propuesta kantiana de fundar la moralidad en la razón práctica y censura el que el pensamiento moral requiera abstraerse de circunstancias particulares y el que los dictados de la razón práctica impliquen la aplicación racional de un principio imparcial distinto de las motivaciones particulares (...) De este modo, Williams considera que Kant ha hecho que el verdadero yo, es decir, el yo de los intereses, deseos y proyectos, no tome parte de la deliberación práctica y se produzca una negación de alienación de nuestro yo más profundo” (Granja, 2005, XL).

La recién nombrada crítica de Williams se despliega en tres momentos particulares. Así, él sostiene que para Kant las emociones no permiten considerar al agente como un sujeto moral porque, en primer lugar, las emociones del agente son resultado de los caprichos del mismo. En consecuencia, no habría un modo efectivo de controlar las emociones resultantes de los caprichos del sujeto que ejecuta la acción. Frente a esta supuesta afirmación de Kant, Williams contrapone el hecho de que hacer de cada agente un legislador desconectado de todo tipo de interés particular (tal cual ocurre – según lo mostrado – en la cuarta formulación del imperativo categórico referida al reino de los fines y de los miembros del mismo entendidos como voluntades legisladoras de dicho reino) pone en evidencia el intento kantiano no de establecer un ideal moral, sino – antes bien – de deificar al hombre.

En segundo lugar, Williams rechaza la supuesta idea kantiana de la pasividad de las emociones. Con respecto a este punto Williams dice que para Kant el contenido moral de un acto depende de la ejecución libre de la acción, mientras que las emociones son pasivas y, en consecuencia, no pueden dar lugar a acciones morales por no ser libres. Ahora bien, y dicho esto, Williams replica que Kant no logra dejar en claro como deben ser valoradas y enjuiciadas las acciones que, por no ser libres, se mueven más allá de los límites de lo estrictamente moral. Finalmente, en tercera instancia, señala que – al parecer – para Kant la inclinación es resultado de la causalidad natural, por tanto no pertenece al ámbito de la causalidad por libertad, fundamento último de la moralidad. Así pues, el resultado final que se obtiene de la exclusión de todo aquello que no es causalidad por libertad es la alienación

del yo, porque al ser lo emocional algo vinculado con la causalidad por naturaleza, necesariamente lo que hace al yo un ser pleno y total es sometido a la relegación.

De esta manera, es preciso concluir este segundo capítulo señalando que Kant ha sido recibido de distintos modos por la tradición filosófica occidental. En este sentido, hemos intentado mostrar aquí como, además de ser uno de los pensadores icónicos de la reflexión moral, sus postulados han sido sometidos a fuerte crítica por parte de otros pensadores destacados del pensamiento occidental. Sin embargo, es preciso que cerremos este segundo capítulo con un interrogante que nos abra las puertas hacia el momento final de nuestro trabajo, a saber: ¿se agota la filosofía práctica kantiana y su reflexión moral en las críticas presentadas aquí? ¿No tiene el pensador de Königsberg nada más que decirnos en nuestro tiempo de desarrollo tecnológico y globalización?

CAPÍTULO III. ACERCA DE LA ACTUALIDAD DE LA REFLEXIÓN MORAL KANTIANA

A lo largo de los dos capítulos anteriores nos hemos encargado de poner sobre la mesa, en primera instancia, los conceptos fundamentales a partir de los cuales se erige y desarrollan las consideraciones de Kant respecto de la moral. Así, se dijo cómo el proceso de fundamentación de la misma a partir de principios puros provenientes de la razón, condujo a que la moral racional kantiana se hiciese patente al sujeto en el modo de imperativo categórico (incluyéndose en esto las distintas formulaciones de la ley).

Por su parte, en segundo lugar, se realizó una presentación breve y sucinta, pero puntual, de algunas de las críticas más importantes que se han gestado históricamente en contra de las ideas expuestas en *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*). Así, nos concentramos en los análisis de Dulce María Granja presentes en el estudio preliminar de la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*) en los cuales mostró los límites encontrados por Schiller, Hegel y Williams a las teorías de Kant.

Una vez recorrimos el recién mencionado camino, nos permitimos finalizar el capítulo segundo de este texto con interrogante abierto que se cuestionaba por la posibilidad de encontrar en las reflexiones morales kantianas algunos elementos que nos permitieran pensar nuestro aquí y ahora en el acontecer de la historia de la humanidad. En este sentido, y a pesar de haber sido presa de los distintos ataques de la filosofía

contemporánea a su época y posterior, nos inquieta el hecho de que la obra del filósofo de Königsberg tenga algo aún por decirnos en lo que se refiere a las preocupaciones morales que nos afligen en este siglo. Por ésta razón, y atendiendo a dicho interrogante, la intención del presente capítulo será mostrar el modo en que la filosofía moral kantiana puede aportar elementos de reflexión vitales para el hombre contemporáneo en lo que se refiere a la racionalidad práctica. Así pues, y para lograr dicho objetivo, nos concentraremos en el trabajo realizado por Javier Muguerza (1991) titulado *Kant y el sueño de la razón*.

El punto de partida de Muguerza en el mencionado artículo es el siguiente cuestionamiento: *¿por qué necesitamos hoy a Kant?* Dicho interrogante, y tal cual él mismo lo indica, es una apropiación hecha de la pregunta planteada antes por Kolakowski. No obstante, y a pesar del hecho de que Muguerza la retome de aquel, aclara de modo contundente que la apropiación de la pregunta no tendrá ni el mismo sentido ni la misma respuesta que intentó darle Kolakowski al reseñado interrogante. En este sentido, para Muguerza lo importante es la vitalidad misma de la pregunta por la actualidad de la reflexión kantiana. Ahora bien, la razón de la vuelta de Muguerza sobre dicho cuestionamiento no radica en un intento de revitalizar a Kant en la escena del pensamiento occidental, simplemente como una especie de contramovimiento frente al auge de la filosofía de Hume o de Hegel. Antes bien, la apropiación de la pregunta se enmarca en un horizonte específico, a saber: en la crisis de la modernidad. De esta manera, Muguerza quiere saber qué papel puede desempeñar Kant, si es que esto es posible, en medio del auge del postmodernismo.

Recientemente, Leszek Kolakowski se formulaba una pregunta, la pregunta: ¿por qué necesitamos hoy a Kant?, que quiero aquí hacer mía, aunque ello no me obliga a hacer asimismo mía la respuesta de Kolakowski, como tampoco voy a hacer mío el sentido de la pregunta misma. Una pregunta semejante podría tratar de interrogarse por las razones del presente ascendiente kantiano en el pensamiento de nuestros días, frente al predominio alcanzado en la escena filosófica años atrás por ciertos pensadores prekantianos como Hume o postkantianos como Hegel. Pero a la luz de la presente crisis de la modernidad no hay que pasar por alto (...) la pregunta kolakowskiana -¿por qué necesitamos todavía a Kant?- (Muguerza, 1991, 125).

Ahora bien, para abordar dicha pregunta es preciso que se aclare, en primera instancia, *quienes* somos aquellos que necesitamos *todavía* a Kant. La primera respuesta que aparece ante esta pregunta podría ser que simplemente los filósofos son aquellos que necesitan al pensador de Königsberg. Es decir, que si partimos del supuesto del monopolio a que se ve sometida la historia de la filosofía occidental por parte de los filósofos contemporáneos, Kant cae necesariamente preso de dicho monopolio de la tradición filosófica en tanto que hace parte de la misma. Por tanto, sólo los filósofos podrían necesitar en sentido pleno a Kant “Para empezar, por tanto, preguntémonos quienes somos *nosotros*, los nosotros que necesitaríamos o seguiríamos necesitando a Kant. Alguien podría dar en pensar que ese pronombre se refiere exclusivamente a los filósofos; esto es, que sólo los filósofos podrían necesitar a otro filósofo...” (Muguerza, 1991,126).

Sin embargo, frente al recién mencionado planteamiento, Muguerza se permite hacer referencia a la distinción entre los dos sentidos en que podría asumirse la palabra filosofía. De este modo, podría pensarse en un sentido académico que apunta a la aprensión escolástica de los textos y obras escritas por los filósofos del pasado, mientras que también puede entenderse a la misma en un sentido mundano, con el cual se piensan las problemáticas esenciales que “trasnochan” (por decirlo de ese modo casual) a la humanidad

Pues, de acuerdo con Kant, habría que recordar que hay al menos dos clases de filósofos; es decir, dos conceptos distintos de filosofía.

Echando mano a este concepto de una celeberrima distinción kantiana, no habría que confundir lo que llamara Kant una filosofía académica con lo que también Kant llamó la filosofía mundana; a saber, aquella manera de entender la filosofía que no hace de ella un concepto de escuela, sino que la concibe interesada por los principios esenciales de la razón humana., algo que, en consecuencia, nos incumbe a todos seamos o no filósofos (Muguerza, 1991, 126).

Tomando entonces como punto de partida las consideraciones respecto del monopolio a que se somete la historia de la filosofía por parte de los filósofos y, además, los dos sentidos que puede asumir la noción de “filosofía”, se desprende una nueva inquietud, a saber: ¿Quiénes necesitamos a Kant, en qué sentido lo necesitamos? Pues bien, la respuesta dada Muguerza apunta al hecho de que la motivación que, en último término, nos llama a

volver sobre Kant no tiene un interés escolástico o académico. La vuelta sobre Kant va más allá del neokantismo y de la reducción de su filosofía a un simple elemento más dentro del amplio gabinete de “trastos” acumulados por el ejercicio historiográfico. Por ésta razón, retornar a Kant en un ejercicio no escolástico busca, a fin de cuentas, salvar al filósofo de Konisberg de la posibilidad amenazante de quedar reducido a un simple pie de página de un neokantiano mas “La necesidad que tenemos de Kant, para decirlo de entrada, no es escolástica, como podría serlo la de aquellos filósofos que se apellidan a sí mismos kantianos o neokantianos” (Muguerza, 1991, pág. 126). Así, y tomando como premisa que nuestra intención es pensar la crisis de la modernidad desde Kant, no tendría sentido un análisis escolástico de su obra, en tanto que quienes necesitamos a Kant no somos los filósofos sino el hombre que vive en medio de la crisis de la modernidad.

Para brindar una base sólida y más contundente a los análisis respecto de la no necesidad de una vuelta escolástica sobre la obra de Kant, Muguerza se remite a Goldman. Éste último muestra, en primer lugar, que una visión académica de la obra del filósofo de Konisberg no tienen sentido, ya que la *filosofía* no se encuentra bajo la posesión de X o Y sujeto. Antes bien, y en sentido estricto, no nos está dada la posibilidad de aprender *la* filosofía sino aprender a *filosofar*. En segunda instancia, aparece como algo contradictorio el que se realice una apropiación escolástica de la obra de Kant, en tanto que su filosofía es un pensamiento orientado siempre hacia el futuro. Sus análisis de la historia siempre tienen un sentido universal que apuntan al modo en que se despliega la humanidad, asumida como especie, en el mundo.

Teniendo clara la respuesta al interrogante que se cuestiona por el *quién* que necesita todavía a Kant, Muguerza desplaza el foco de la discusión a una nueva pregunta. Si sabemos que es el hombre común quien necesita de la vuelta a Kant porque hay una crisis de la modernidad ¿qué debemos entender en este caso por *modernidad*? ¿Qué es eso que está en crisis exactamente? Pues bien, la respuesta a esta pregunta es clara y puntual por parte de Muguerza. A su juicio, lo que está en crisis son los ideales de progreso y fe en la razón provenientes del siglo XVIII. Esto es, que lo que se pone en entredicho es el ideal de humanidad y progreso infinito heredado de la Ilustración europea. Así, nuestra época, la época del auge del postmodernismo podría ser llamada perfectamente, dice Muguerza, postilustración

Pues bien, lo que para nosotros parece estar en crisis es, por decirlo en dos palabras, la herencia cultural de ese momento de apogeo o culminación de la modernidad que fue la ilustración. O, dicho de otro modo, lo que contemporáneamente vivimos como crisis no es sino la crisis de eso que acostumbramos llamar la herencia de la ilustración. O, diciéndolo todavía de otra manera, la postmodernidad vendría a consistir en definitiva en postilustración (Muguerza, 1991, 129).

Ahora bien, partiendo del supuesto de que la Ilustración es aquello que se encuentra en crisis, es menester entonces aclarar el sentido de la misma. Atendiendo entonces a esta necesidad, Muguerza se permite dirigir su atención al texto de 1784 del filósofo de Königsberg llamado “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”. Así, señala que en

dicho texto Kant caracteriza a la Ilustración como la capacidad de superar la minoría de edad que tiene todo sujeto, gracias al hecho de fundar sus actos no a partir de lo señalado por un tutor o por las normas sociales, sino porque su propia razón lo exige de ese modo. Adicional a la respuesta kantiana ante la pregunta por el sentido mismo de la Ilustración, Muguerza anota que ésta se puede definir, en primer lugar, en un sentido riguroso la Ilustración como la fe depositada por el hombre del XVIII en una razón capaz de brindar un progreso infinito en todos los campos en que el hombre se lo propusiese. No obstante, y en segunda instancia, la Ilustración también puede ser entendida como la oposición e intento de emancipación no sólo de los prejuicios y la superstición, sino de las monarquías y tiranías opresoras

La ilustración fue ante todo un acto de confianza en sí misma de la razón humana (...) La ilustración constituyó (...) el sueño de la emancipación, la emancipación, por lo tanto, de los prejuicios y las supersticiones que amenazaban a la razón humana (...) mas también, y consiguientemente, la emancipación de las tiranías con que (...) los diversos poderes del mundo han oprimido a los hombres una y otra vez a lo largo de siglos (...) El sueño de ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesas por la Ilustración, fue, pues, el sueño de la razón (Muguerza, 1991, 130-131).

Resumiendo los pasos dados hasta este instante, podemos decir que se hace necesaria una vuelta sobre Kant. No obstante, dicha vuelta es precisada en nuestra época no

por los filósofos escolásticos o neokantianos. Antes bien, quien necesita de la misma es el sujeto ordinario que vive día a día los problemas de su entorno, que subsiste de modo cotidiano en el mundo de vida, el sujeto que experimenta la crisis de la modernidad. Pero, en un sentido estricto, hemos visto que lo que debe entenderse por modernidad es, en este caso concreto, la Ilustración del XVIII. Ahora, con el fin de aclarar de modo preciso en qué consiste la tan nombrada crisis Muguerza se encarga de realizar una lectura del cuadro de Goya “*El sueño de la razón produce monstruos*” con el fin de, a través de un análisis del recién nombrado cuadro, se haga patente el sentido de la postilustración.

El análisis de *El sueño de la razón produce monstruos* puede realizarse, a juicio de Muguerza a partir de tres perspectivas. La primera es una lectura premoderna. En ella, los monstruos que aparecen en el cuadro y que son generados por el sueño de la razón, son los pensamientos que genera ésta y van en contra de las visiones tradicionales y doctrinas sagradas. La segunda lectura es la visión ilustrada del cuadro. En ésta, las bestias que aparecen gracias a las ensoñaciones de la razón son el resultado de la pasividad de la misma, lo que permite que el dogmatismo y el oscurantismo ataquen el entendimiento humano. Finalmente, en la tercera lectura las bestias son los sueños de una razón ambiciosa que se encarga de aniquilar y esclavizar al hombre moderno. Atendiendo a las tres visiones de la pintura, podemos ubicar la postilustración en la última lectura, ya que la postilustración se hace patente en la pérdida de la fe en la razón. En este sentido, si se veía en la racionalidad la fuente del progreso humano no sólo en el ámbito de la razón teórica (ciencia y técnica) sino en el de la razón práctica también ¿cómo se puede explicar lo

ocurrido en Auschwitz o en Hiroshima? ¿Cuánto progreso moral pone en evidencia la bomba atómica de la segunda guerra mundial?

Para esta última especie de ilustrados la evidencia del progresivo desarrollo de la racionalidad (...) alcanzaría algún día su plenitud, lo que llamamos antes los fines esenciales de la razón; a saber, el conocimiento exhaustivo del mundo natural y la perfecta ordenación de la praxis humana. Es decir, se hallaban convencidos no solo del progreso de la razón teórica (...) sino que también un progreso de esa índole llevaría ineluctablemente aparejado un comparable progreso moral, un progreso en el orden de nuestra razón práctica. Ahora bien, es dicha fe la que se ha cuarteado con la postmodernidad o, si se prefiere, llamamos justamente postmodernidad (...) ni más ni menos que al cuarteamiento de dicha fe (Muguerza, 1991, 132 - 133).

Ahora bien, y en lo que nos respecta de modo fundamental a nosotros, pensar a Kant implica mirarlo vinculado, casi por excelencia con la segunda interpretación de la obra de Goya. Pero ¿es posible pensar a Kant cercano a la tercera interpretación, haciendo con esto patente la actualidad de sus planteamientos filosóficos? ¿no pueden las preocupaciones morales kantianas hacer eco en nuestro mundo postilustrado, capitalista y globalizado? Esto es, se puede esconder en Kant una crítica a la Ilustración? Pues bien, para responder dichas preguntas podemos fijar nuestra mirada en la afirmación de Muguerza acerca del origen de la postmodernidad: “Pero el preludio de la postmodernidad así

entendida se remonta todavía más atrás hasta llegar al siglo XVIII; esto es, a la propia Ilustración. Lo que se acaba de insinuar es aplicable cuando menos a aquellos ilustrados avisados o autocríticos entre los que, en destacado primer plano, habría que mencionar a Kant” (Muguerza, 1991, 133).

Teniendo claro entonces, apoyados en Muguerza, que es posible pensar en un discurso contemporáneo de la filosofía kantiana, es preciso anotar que dicha actualidad podemos seguirla en tres momentos puntuales. En primera instancia, desde el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura (KrV)* Kant muestra el modo en que la razón se encuentra limitada. Así, el uso teórico de la misma (referida al desarrollo de la ciencia) no puede trascender los límites de la experiencia sensible. Por su parte, lo que se encuentra más allá de la sensibilidad es el ámbito de la racionalidad en su aspecto práctico, es el reino de la moral. De este modo, el filósofo de Königsberg pone en evidencia, al distinguir entre los dos ámbitos y usos de la razón pura, que el progreso de uno de dichos usos no implica el progreso del otro de modo necesario, en tanto que son dos usos distintos de una misma razón. En consecuencia, con Kant nos ponemos a la defensiva ante el hecho de que, al no colocar límites a la ciencia, se corre el riesgo inminente de vivir nuevamente un suceso como el de Auschwitz o la tragedia de Hiroshima. No obstante, la posición mencionada de Kant que pone límites y nos abre los ojos ante los excesos de la ciencia y la técnica moderna tiene una doble cara, en la medida en que el filósofo de Königsberg tampoco cierra la posibilidad a que simplemente haya progreso en el uso teórico de la razón. Antes bien, él ve en la revolución francesa una premisa histórica que le muestra el modo en que la humanidad puede progresar no sólo en el ámbito científico sino también en lo que se refiere

al uso práctico de la razón. De este modo, pensar a Kant en relación con la pérdida de fe en la razón debido a los excesos de la ciencia, aparece como un llamado ante el hecho de que en el terreno de la moral podemos avanzar y, consecuentemente, nuestra fe en la racionalidad no debe ser coartada de modo contundente. Simplemente en cuestiones prácticas es mucho más complejo progresar, pero Kant aviva en nosotros la esperanza cuando muestra que con la revolución francesa se dio un paso adelante en las cuestiones morales y que nada niega que eso pueda ocurrir nuevamente. Refiriéndose a la revolución de 1789 dice:

En esta causa moral confluyen dos cosas: en primer lugar, el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo, en segundo lugar la meta (...) de que aquella constitución de un pueblo solo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea de tal índole que pueda evitar con principios de guerra ofensiva, constitución que no puede ser si no la constitución republicana (Kant, 1992, 160).

En segunda instancia, y si dirigimos nuestra atención a las distintas formulaciones ofrecidas del imperativo categórico en la sección segunda de la *GMS*, podemos observar cómo en la tercera formulación (referida a la relación medio-fin con respecto a la humanidad) es posible encontrar elementos que nos permitan erigir un comentario crítico respecto al modo en que se establecen las relaciones sociales y laborales al interior de las sociedades capitalistas y globalizadas del siglo XXI. Por ejemplo, cuando observamos que

el fenómeno de la globalización trae entre sus rasgos característicos la aparición de empresas transnacionales que establecen sedes de trabajo en países tercermundistas o (por usar el eufemismo) en vía de desarrollo, vemos que dichas empresas no lo hacen con el interés de dejar los recursos y ganancias obtenidas por la mano de obra nacional contratada en el país pobre, sino que su fin es sacar la mayor ganancia y productividad a partir de la explotación de los trabajadores. En este caso, pagar mano de obra en países deprimidos de Asia resulta más efectivo en términos económicos que pagar mano de obra calificada en el país originario de la transnacional. En este caso ¿no se toma como medio cada trabajador explotado por las empresas gigantes del mundo a los cuales se les pagan sueldos miserables en comparación con las ganancias que generan? ¿No se mira como un engrane más del sistema al trabajador que simplemente tiene contratos semestrales y que nada le garantiza una estabilidad laboral, ya que puede ser reemplazado en cualquier momento? ¿No son estos casos una muestra evidente del modo en que la sociedad contemporánea toma al hombre siempre como medio y nunca como fin? Creo que en este caso las anotaciones kantianas son vitales para repensar nuestro aquí y ahora en el acontecer mundial

En una sociedad como la nuestra y, generalizando, en una sociedad capitalista, los hombres nunca podrán ser fines en sí mismos ¿Cómo lo van a hacer si todos tienen en ella lo que llamaba Kant un precio de mercado, en virtud del que les es dado vender y comprar su fuerza de trabajo como si se tratase de mercancías, esto es, de cosas? Las cosas no son fines en sí mismos, sino tan sólo medios o instrumentos, y así es como el capitalismo (...) trata al hombre ((Muguerza, 1991, 131).

Finalmente, también es preciso recordar que la cuarta formulación del imperativo, referida al reino de los fines, puede tener algo que aportarnos a nosotros, hombres del mundo postilustrado. En esa formulación del imperativo, Kant piensa un reino ideal en el cual los sujetos seamos todos tomados como fines y que, a la vez, la legislación moral que nos rija sea el resultado que lo que emana de nuestra razón pura en tanto que hombre libres. Ésta última formulación, consideramos, es de vital importancia para nuestra época en tanto que aparece ante nosotros como ese ideal que puede ser perseguido, que puede determinar la configuración de nuestras sociedades en el despliegue histórico del hombre en el mundo. Si bien es difícil que aquí y ahora podamos ordenar las sociedades como un reino de los fines, debemos tomar esa formulación como una idea regulativa que nos guíe y que permita, partiendo de la idea del progreso en sentido moral auspiciado por la revolución francesa, que en algún momento del devenir histórico nos acerquemos lo más posible a un estado en que todos los hombres nos tomemos como fin nunca como medio

CONCLUSIÓN

Empezamos este texto, señalando que existen dos modos de asumir la historia de la filosofía y, siendo fieles a lo anotado en la introducción, decidimos a lo largo de cada capítulo poner en evidencia los elementos que retomáramos con la intención, primero, de mostrar los rasgos fundamentales de la filosofía moral kantiana. Así, pudimos ver que para Kant la moral debe ser fundada en principios puros *a priori*, con el fin de excluir cualquier elemento empírico que no permita que las cuestiones morales se muevan en el plano de lo universal. De este modo y siguiendo con la búsqueda de la universalidad en el plano moral, Kant señala que las nociones sobre las cuales se debe edificar la moralidad son dos, a saber: el concepto de deber y el de ley moral. Con el deber piensa la necesidad de nuestras acciones por respeto a la ley, por su parte, la ley moral se encarga de encaminar las acciones de los sujetos por vías racionales. Ahora bien, y al ser una ley y no una sugerencia, se manifestará en el hombre al modo de imperativos que excluyen situaciones particulares de vida, sino que expresan la forma pura de la ley. Así, pensar la moral en Kant es pensarla dentro de los límites de las ideas de universalidad, ley moral y racionalidad.

En segunda instancia, hicimos patente también los puntos débiles y los límites de la moral kantiana sirviéndonos de las distintas críticas hechas a la misma. De este modo se anotó que para Schiller debe buscarse un vínculo, un nexo entre las nociones de deber e intención con el fin de que el agente pueda obtener placer al mismo tiempo que actúa por deber. Así, se debe suprimir la idea kantiana de la satisfacción por el deber cumplido y, al

par, asumir la relación inclinaciones-placer/deber. Por su parte, con Hegel vimos que el límite fundamental de la ley moral es que aparece como un caparazón formal vacío incapaz de proporcionar leyes o deberes concretos a seguir en situaciones particulares; es decir, que no me brinda una norma específica que me muestre que matar o robar (por ejemplo) es moralmente incorrecto. Además de esto, no brinda criterios concretos que permitan evaluar de modo contundente los principios subjetivos de acción. Finalmente, con Williams mostramos la posible alienación del yo resultante de la moral kantiana, en tanto que niega los elementos emocionales del sujeto.

En tercer y último lugar, el capítulo final se encargó de responder a la pregunta por la posible actualidad de la filosofía moral kantiana. Así, pudimos ver como Javier Muguerza nos pone a la expectativa ante el hecho de que desde Kant se anunciaba una crítica y la exigencia de límites entre los usos teórico y práctico de la razón. En este sentido, lo más cercano al progreso moral que tendríamos si no recordamos la exigencia kantiana es vivir nuevamente la tragedia de Hiroshima. Además de esto, Muguerza también nos mostró como, a pesar de los límites, distancia en el tiempo y críticas a que se ha sometido la filosofía moral del filósofo de Königsberg, pensar al hombre como un fin y nunca como un medio nos pone ante los ojos los excesos de las sociedades occidentales capitalistas actuales, que ven en los trabajadores engranes reemplazables, sólo dignos de ser objeto de explotación.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS BÁSICOS DE KANT.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Taurus, Madrid, 2006. Trad. Pedro Ribas.

_____. *Crítica de la razón pura*. UNAM/F.C.E. México. 2010. Trad. Mario Caimi.

_____. “*Deducción de los conceptos puros del entendimiento*” (A 95 – A 130), en: Revista Ideas y Valores. No. 127, Abril de 2005. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Trad. Pedro Stepanenko Gutiérrez.

_____. “*Deducción de los conceptos puros del entendimiento*”. (B129 – B169), en: Ideas y Valores. No. 123. Diciembre de 2003. Universidad Nacional, Bogotá, Colombia. Trad. Gonzalo Serrano.

_____. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. (Disertación de 1770). CSIC, Madrid, 1996. Trad. Ramón Ceñal. Estudio introductorio de José Gómez Caffarena.

_____. Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia. Porrúa, México, 1998.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo, Madrid, 1999. Trad. Mario Caimi.

_____. *La Polémica sobre la Crítica de la razón pura*. (Respuesta a Eberhard). Antonio Machado Libros, Madrid, 2002. Trad. Mario Caimi.

_____. *Los Progresos de la metafísica*. UNAM/F.C.E. México, 2008. Trad. Dulce M Granja Castro.

- _____. *Los Progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*. Tecnos, Madrid, 1987.
Trad. Félix Duque.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. UNAM/F.C.E. México, 2005. Trad. Dulce M Granja Castro.
- _____. *¿Qué es ser ilustrado?*. UNAM, México, 2010. Trad. Dulce M Granja Castro.
- _____. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. UNAM, México, 2006.
Trad. Dulce M Granja Castro.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. Alianza, Madrid, 2009. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____. *El Conflicto de las facultades*. Madrid, CSIC, 1992. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____. *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Nova, 1964.
- _____. *Los Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Alianza, Madrid, 1987. Trad. Pedro Chacón e Isidoro Reguera.
- _____. *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1991.
Trad. Carlos Correas.
- _____. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1993. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Juan M. Palacios y M. Francisco Pérez López.
- _____. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza, Madrid, 2009. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____. *Antología*. Ediciones Península, Barcelona, 1991. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo.

_____. **Fundamentación para una metafísica de las costumbres.** Editorial Alianza, Madrid, 2006. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo.

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Ariel, Barcelona, 1996. Trad. José Mardomingo.

_____. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La Paz perpetua. México, Porrúa, 1972. Trad. Manuel García Morente.

_____. *La Religión dentro de los límites de la mera razón.* Alianza, Madrid. 1991. Trad. Felipe Martínez Marzoa.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS.

ALLISON, Henry. *El Idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa.* Anthropos, México, 1992.

BENNETT, Jonathan. *La Crítica de la razón pura de Kant.* Tomo I. La Analítica y Tomo II. La Dialéctica. Alianza, Madrid, 1990. Trad. Dulce M Granja Castro.

BRANDT, Reinhard. *Immanuel Kant: política, derecho y antropología.* Biblioteca de Signos, México, 2001. Traducción y prólogo de Gustavo Leyva).

CASSIRER, Ernst. *KANT: vida y doctrina.* F.C.E, México, 1997

_____. "*Kant y el problema de la metafísica*" en: Ideas y Valores, Nos 48-49, Bogotá, Abril 1997.

CORTES RODAS, Francisco. "El pensamiento político de Kant: la metafísica de las costumbres" en: *Obras clásicas del pensamiento político.* Departamento de Filosofía. Universidad del Valle. Cali, Colombia, 2002. Pp. 177-199.

DUQUE, Félix. *La Fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la Crítica de la razón pura de Kant*. Dykinson, Madrid, 2002.

GOLDMAN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu, Buenos Aires, 1945

GONZALEZ, Vicent. *De Kant a Marx*. Fernando Torres Editor, Valencia, 1984.

GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona, 2010.

GRANJA CASTRO, Dulce y LEYVA, Gustavo. (Eds.). *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la Globalización*. Anthropos, Barcelona, 2009.

HABERMAS, Jürgen. “**La Idea kantiana de paz perpetua**”, en: HABERMAS, Jürgen. *La Inclusión del otro. Estudios de teoría política. Paidós*. Barcelona, 1999. Trad. Juan C Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca.

_____. “**El Límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant**”, en: HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006. Trad. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco J Gil, José L López, Pedro Madrigal y Juan C Velasco Arroyo.

HARTNACK, Justus. *La Teoría del conocimiento de Kant*. Cátedra, 1984.

HEIDEGGER, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. F.C.E, México, 1996. Trad. Gred Ibscher Roth.

HEIDEGGER, Martín. *La Pregunta por la cosa*. Editorial Palamedes, Madrid, 2009. Trad. José M García Gómez del Valle.

HEIDEGGER, Martín. *Lógica. La Pregunta por la verdad*. Alianza, Madrid, 2004. Trad. Alberto Ciria.

- Heller, Agnes. “La Primera y segunda ética de Kant”, en: Heller Agnes. *Crítica de la Ilustración*. Península, Barcelona, 1984. Pp. 21-96. Trad. Gustavo Muñoz.
- HUME, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Norma, Bogotá, 1992.
- _____. *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Orbis, Buenos aires, 1984.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Herder, Barcelona, 1986.
- HONNETH, Axel. “**La Ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia**”, en: HONNETH, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz, Buenos Aires, 2009. Trad. Griselda Mársico.
- KUEHN, Manfred. *Kant. Una Biografía*. Editorial acento, Madrid, 2003. Trad. Carmen García-Trevijano Forte.
- KÖRNER, S. *Kant*. Alianza, Madrid, 1977. Trad. Ignacio Zapata.
- KORSGAARD, Christine. *La Creación del reino de los fines*. UNAM/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011. Trad. Dulce M Granja Castro.
- McCarthy, Thomas. “Ética pura e impura en Kant”, en: María Herrera y Pablo De Greiff. (Comp.). *Razones de la Justicia*. UNAM, México, 2005.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *La Desconocida raíz común*. La Balsa de la Medusa, Barcelona, 1987.
- MÁSMELA ARROYAVE, Carlos. *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura*. Universidad de Antioquia, Medellín, 1996.
- MURGUERZA, Javier, “**Kant y el sueño de la razón**” en: Carlos Thiebaut (Eds.). *La Herencia de la ilustración*. Crítica, Barcelona, 1991.
- PATON. H.J. *Kant's metaphysic of experience*. V. I George Allen & Unwin Ltd, 1960.

- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. *Crítica de la razón ucrónica. Estudio en torno a las aporías morales en Kant*. Tecnos, Madrid, 1992.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. *Immanuel Kant. La Utopía moral como emancipación del azar*. Edaf, Madrid, 2001.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. *La quimera del Rey filósofo. (Los Dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política)*. Taurus, Madrid, 1997.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y MUGUERZA, J. (Eds.). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Tecnos, Madrid, 1989.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, MUGUERZA, Javier y ROLDÁN, Concha (Eds.). *La Paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Tecnos, Madrid, 1996.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y ONCINA, Faustino. (Eds.). *Ética y antropología: un dilema kantiano*. Editorial Comares, Granada, 1999.
- SCHOPENHAUER, A. *Crítica de la filosofía kantiana*. (Apéndice a El Mundo como voluntad y representación). Trotta, Madrid, 2000. Trad. Pilar López de Santa María.
- STEPANENKO GUTIÉRREZ, Pedro. *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. UNAM, México, 2008.
- STEPANENKO GUTIÉRREZ, Pedro. *Categorías y autoconciencia en Kant*. UNAM, México, 2000.
- STRAWSON, Peter. *Los Límites del sentido*. Revista de occidente, Madrid, 1975. Trad. Carlos Thiebaut.
- TORRETI, Roberto. *Manuel Kant*. Charcas, Buenos Aires, 1980.
- VILLACAÑAS, J.L. *La filosofía teórica de Kant*. Editorial Gules, Valencia, 1985.

_____. *Kant y la época de las revoluciones*. Akal, Madrid, 1997.

_____. *La formación de la Crítica de la razón Pura*. Universidad de Valencia, Valencia, 1980.

_____. *La Nación y la guerra*. Murcia, España, 1999.