

LA RAZÓN PURA PRÁCTICA COMO PRINCIPIO DE LA LEY MORAL
Una aproximación a los principios básicos de la ética kantiana

Robinson Andrés Rodríguez Estupiñán

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá D.C.

2017

LA RAZÓN PURA PRÁCTICA COMO PRINCIPIO DE LA LEY MORAL
Una aproximación a los principios básicos de la ética kantiana

Robinson Andrés Rodríguez Estupiñán

Trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Filosofía y Lengua
Castellana

Director de Monografía

Leonardo Tovar González

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá D.C.

2017

A Avepez como testimonio de un sueño

«A veces estamos demasiado dispuestos a creer que el presente es el único estado posible de las cosas» (Proust).

«Hasta el acto más nimio, aparentemente sencillo, ¡observadlo con desconfianza! Investigad si es necesario, ¡especialmente lo habitual! Os lo pedimos expresamente, ¡no encontréis natural lo que ocurre siempre! Que nada se llame natural en esta época de confusión sangrienta. De desorden ordenado, de planificado capricho y de Humanidad deshumanizada, para que nada pueda considerarse inmutable» (Brecht).

AGRADECIMIENTOS

Sí algo merece gratitud es y será siempre la posibilidad de conocer, así sea por falsa casualidad, a alguien, a un ser de tan especial gracia, que se convierta en un motivo impulsor de nuestra voluntad, ya que, se suele llamar casualidad a aquello cuya cadena de causación desconocemos, cosa usual, pues tan poco control tenemos de nuestra suerte, que, con menor expectativa, pondríamos, manipular, pues motivar es cosa de un dios, el curso regular de los acontecimientos, y así, inclinar a nuestro favor y preferencia la bondades del mundo.

Pues bien, tal y como el Jonás de Camus, en ocasiones, me siento favorecido por la gracia de una buena estrella, y la mejor prueba de esto, está representada en el producto actual, consecuencia de mi propio esfuerzo, pero más aún, solo posible por la voluntad y la gratuita ayuda que, personas, como, Leonardo Tovar, César Fredy Pongutá y Jacinto Calderón me brindaron.

Así mismo, pese a las trampas de mí ánimo, hoy doy por terminado un extenso y sufrido tiempo, no obstante, el permanente ruido de su recuerdo, será motivo suficiente para emprender nuevos proyectos.

Finalmente, agradezco todo este tiempo, a Diana Rojas, sin su incansable voluntad, la mía no habría podido avanzar.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	5
NOTA BIBLIOGRAFICA.....	7
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO PRIMERO: POSIBLES PRINCIPIOS DE LA LEY MORAL	15
1.1. LA LEY DE LA NATURALEZA COMO EXPRESIÓN DE EJEMPLARIDAD MORAL.....	17
1.2. EL SENTIMIENTO MORAL.....	23
1.3. LA FACULTAD DE DESEAR.....	30
CAPÍTULO SEGUNDO: KANT Y LOS USOS DE LA RAZÓN.....	34
2.1. EL GIRO COPERNICANO KANTIANO.....	36
2.2. EL USO TEÓRICO DE LA RAZÓN.....	39
2.1. EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN.....	44
CAPÍTULO TERCERO: HEGEL Y HABERMAS, REVISANDO EL FORMALISMO DE LA ÉTICA	
KANTIANA	52
3.1. DE LA MORALIDAD KANTIANA A LA ETICIDAD HEGELIANA.....	54
3.2. DE LA MORALIDAD SUBJETIVA DE KANT A LA ÉTICA INTERSUBJETIVA DE HABERMAS.....	55
A MODO DE CONCLUSIÓN: NUESTRO PRESENTE Y KANT.....	63
BIBLIOGRAFÍA	67

Nota Bibliográfica

Todas las citas de los textos de Immanuel Kant se referenciarán, salvo dos casos, de acuerdo con lo dispuesto por la Real Academia Prusiana, en su versión alemana (Kants gesammelte Schriften, hrsg. Von der Königlich Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia). Así pues, la estructura de la cita será la siguiente: la obra abreviada, el año y la página donde aparece el fragmento citado, según sea el caso. Lo dispuesto aportará al lector una idea más clara acerca de los textos citados de Kant, y le permitirá hacer un seguimiento mucho más eficiente. Ahora bien, los textos *Lógica* y *Sueños de un Visionario* serán referenciados de acuerdo con la edición traducida en Alianza, ya que carecen de una abreviatura oficial. Cabe señalar, que lo anterior solo se realizará con las obras de Kant, por lo tanto, las demás referencias conservaran el orden y la forma dispuesta por las normas APA. Sin más, se solicita al lector tener en cuenta las siguientes abreviaturas:

- ❖ Aufklärung= Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración]
- ❖ GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [Fundamentación para una metafísica de las costumbres]
- ❖ C = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [Ideas para una historia universal en clave cosmopolita]
- ❖ KpR = Kritik der praktischen Vernunft [Crítica de la razón práctica]
- ❖ KrV = Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura]
- ❖ MS= Metaphysik der Sitten [Metafísica de las costumbres]

INTRODUCCIÓN

La presente monografía se adscribe al proyecto de investigación, “Recepción de Kant en Colombia”, adjunto a la línea de investigación “Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina” del grupo “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina. Fray Bartolomé de Las Casas”. Así mismo, se conecta con las indagaciones adelantadas en el semillero “enKantados: Kant y nosotros” y con los temas tratados en los seminarios de profundización sobre el uso teórico y el uso práctico de la razón en I. Kant orientados por el director del estudio. El trabajo se centra en analizar los límites y alcances de la razón como principio de la ley moral. En contrapunto con la ética kantiana, se tienen en cuenta como marcos de discusión, se toman el emotivismo de David Hume, en el que se da prioridad a las pasiones sobre la razón; y la solución expuesta por Habermas, que reivindica el papel de la razón como necesaria guía para la praxis moral, pero con la mediación del lenguaje.

Cabe aclarar que esta monografía no pretende defender a ultranza la doctrina kantiana ni atacarla sistemáticamente, sino se tomará el estudio del pensamiento ético y epistémico de Kant, en dialogo con otros filósofos, como perspectiva para responder al problema planteado: ¿cómo reivindicar el uso práctico de la razón pura como principio de la ley moral? El mismo estudio del pensamiento kantiano y la lectura de otros autores nos permitirán establecer los límites, pero también los alcances de la lectura filosófica kantiana en torno a este problema.

Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, justifica el uso de la razón como determinación de la voluntad, asumiendo, en primera instancia, que, si la naturaleza nos ha dado razón, es por algo; si no, con el instinto nos hubiese bastado para

todo. Así pues, el instinto es insuficiente para asegurar un correcto actuar. No obstante, para autores como Hume, en lo referente a la vida moral, la razón, es, por el contrario, insuficiente para determinar la voluntad, y con ello fundar la praxis humana, ya que la razón nos sirve para resolver *verdades de razón* (ej. demostrar teoremas), no para decidir *cuestiones de hecho* como tomar decisiones para actuar. Para el filósofo escocés la razón está incapacitada para asumir otro uso distinto al teórico o instrumental. En el marco de esta discusión, que no sólo tiene sentido en el contexto de la filosofía moderna, sino que se extiende a la actualidad, es imperativo preguntar sobre las consecuencias que traería pensar una moral con total ausencia de la razón, o peor aun entendiéndole por fuera de la vida práctica y relegada, en síntesis, a su uso positivista-técnico.

Sin embargo, no es un misterio que la razón ha mantenido, pese a la crítica anterior, una posición preponderante en la historia de la filosofía occidental. Por lo que a cualquier debate sobre el conocimiento y la moral deviene uno sobre la razón, ya sea para aprobarla o desaprobala. De modo que, si lo que pretendemos es reivindicar el papel práctico de la razón pura debemos hablar, antes, de quiénes, en la historia de la filosofía, le acuñaron la responsabilidad de ser la garante de la verdad, y de quiénes por el contrario la destronaron como «la suprema piedra de toque de la verdad» (KrV, 2006, p.19), si por destronar entendemos desconfianza para regir el buen actuar.

La reflexión a propósito de la razón empieza, propiamente, tras la distinción entre el *logos* y el *mythos*; el primero, propio de la lógica y el segundo, más cercano a la creencia; ambas, formas de la razón y cuya diferencia determinarán la historia

intelectual de Occidente. El *mythos* como forma de la racionalidad, en tanto creencia, no carece o es ajeno a la misma razón, tal y como contempla Kant:

Toda creencia no es sino racional; en efecto, en toda creencia se contiene una decisión que el sujeto toma de la verdad de un juicio, se refiera a éste al prójimo, a un acontecimiento, o a Dios; la razón está doquiera en mí y en el mundo: como criterio de verdad, de licitud y de legitimidad, como práctica, como origen del valor y del deber [...] (KrV, p.19)

Pero a su vez, esta diferencia, enmarca la posibilidad de pensar una “nueva” racionalidad, *logos*, que busca superar las formas míticas y religiosas de pensamiento y presagia el advenimiento de un pensamiento estrictamente formal. Sin pretender profundizar mucho en el paso del *mythos* al *logos*, que de por sí ya sugiere un debate extenso, diremos, en función de nuestra investigación, que la expresión *el paso del mythos al logos* hace referencia a la convicción de que en el caos aparente de los acontecimientos existe un orden subyacente lógico y racional. Un orden al cual el hombre puede acceder contemplando, experimentando y estudiando. El hombre asume una actitud teórica frente a la naturaleza, equipado con la razón, para conocer la estructura objetiva de la realidad, es decir, en términos platónicos la realidad y no la apariencia. «El pensamiento filosófico descubre, en lo real, las conexiones que lo sustentan [...] es capaz de construir el sentido de sus «visiones», en esa síntesis de inteligencia, que no en vano se llamará, de acuerdo con su origen, *theoría*,» (Lledó, 2008, p. 16)

La razón para los griegos y el resto del mundo occidental hasta la postmodernidad será el tribunal para los problemas teóricos y prácticos de la vida humana, pues como apunta

Kant, «[...] todo modo en que resolvamos la verdad-una verdad, acerca de la verdad-ha de implicar la razón [...]» (KrV, 2006, p. 19). Previamente, Descartes había situado al sujeto como medida para conocer y disponer el orden del quehacer. El sujeto será el punto de partida del conocimiento y de la realidad total, por lo que acceder al mundo real y al conocimiento no será posible por fuera del sujeto racional, porque todo lo que está por fuera de él, la experiencia, engaña, es contingente y limitado. Sólo bajo la mirada legisladora de la razón y la interioridad del sujeto se podrá concebir el conocimiento y tener contacto con lo verdadero y lo real.

En Kant, el sujeto, guiado por la legisladora mirada de la razón, podrá saber algo del objeto antes de experimentarlo, convirtiéndose en un agente activo, que no se limitará a la simple recepción de información empírica, dado que para conocer un objeto antes ha de someterse a las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, es decir, a las condiciones formales *a priori* impuestas por la estructura de nuestra facultad cognoscitiva: « la forma del fenómeno debe estar completamente a priori dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación» (Krv, 2006, p. 66) . Esta consideración, el concepto *a priori*, que el sujeto aplica a la experiencia, implicará aceptar que son más bien las cosas las que se deben someterse al sujeto y no al contrario.

Ahora bien, el carácter *a priori* de la razón, como tribunal de la verdad, enmarcará la necesidad de garantizar el carácter universal del conocimiento. Bajo esta necesidad, la universalidad será un imperativo epistémico, que sólo la razón estará en capacidad de satisfacer-

La ciencia deberá ocuparse de lo *necesario*, entendiendo esto como aquello que *no puede ser de otra manera*, y por tanto determinar las proposiciones que hayan de ser universalmente válidas. fundar la ciencia y la ética en términos imperativamente racionales, hará posible respectivamente la auto-reflexión y la crítica de los conocimientos, así como la autonomía y la responsabilidad moral de las acciones, de acuerdo con Kant.

De este modo, considerará Kant que la razón teórica es el conjunto de reglas teóricas que son pensadas y utilizadas como principios universales y necesarios, determinantes para conocer todo objeto de la experiencia; y la razón práctica el conjunto de principios, asimismo universales y necesarios, para actuar de acuerdo a la moral. La teoría va a primar sobre la praxis, porque esta última actuará de acuerdo al cumplimiento de ciertos principios de procedimiento dados por la teoría. Sin embargo, aunque la teoría pueda ser del todo completa, Kant reconocerá que entre la teoría y la práctica deberá existir un intermediario que haga posible el enlace entre uno y otro; pues al concepto del entendimiento que contiene la regla se tendrá que añadir un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico diferencie si el caso cae o no bajo la regla, por lo que el tribunal de la razón será el que definirá el ser y el quehacer del hombre.

Con las anteriores consideraciones de fondo, el presente trabajo se dividirá en tres capítulos, con el fin de analizar los alcances y límites de la razón como principio de la ley moral, y llegar, finalmente, a su reivindicación como fundamento axiológico.

En el primer capítulo *Posibles principios de la ley moral*, se realizará un análisis sobre los posibles principios, distintos a la razón, que puedan fundar la ley moral, con el propósito de definir si en efecto pueden estos tener esta cualidad, y cómo la razón podría entonces o verse superada y subordinada, o, por el contrario, indispensable para llevar a cabo este propósito. Con tal fin, se contrastarán el cognitivismo naturalista de Locke y J.S. Mill, el anti-cognitivismo emotivista de Hume y el cognitivismo crítico diferenciado de la razón práctica kantiana.

En el segundo capítulo, *Kant y los usos de la razón*, en contraste con el anterior, analizaremos cómo, ante el fracaso de los principios expuestos, la razón debe tomar una posición preponderante y dominante ante la praxis humana. No obstante, esta, como determinó Aristóteles, orienta su influencia dependiendo del objeto al que dirige su reflexión. Así, pues, Kant distinguirá distintos usos de la misma, y determinará cuál de estos en efecto corresponde a la praxis humana.

Y en el tercer capítulo, *Revisando el formalismo de la ética kantiana*, se analizarán los límites de la razón práctica, como fundamento de la ley moral, según lo cual la formalidad de la ética kantiana supone una ética sin contenidos, que sólo busca la forma a priori de la moralidad en general, y no refiere, de forma alguna, al *mundo de la vida*, lo que la hace inoperante y paradójicamente poco práctica. Pero así mismo, en contrapartida se destacarán los alcances de la razón pura práctica como principio de la ley moral y norma de conducta universal del sujeto, ya no desde el postulado puro de la razón, sino, bajo la posibilidad de una razón discursiva. De acuerdo con esto, toda deliberación moral ha de culminar en una decisión autónoma de los sujetos participantes y afectados, con base en una pragmática universal que presupone toda argumentación

racional mediada por la acción comunicativa. Se trata de una adaptación de la razón defendida por Kant, pero sus atributos universales y prácticos no se encuentran en sí misma, sino en la mediación del lenguaje.

Finalmente, y a modo de conclusión, se considerará la actualidad del pensamiento kantiano, en un mundo que acumula cada vez más guerras, destrucción y violencia. Si como señala Victoria Camps, se puede entender que «la historia de la ética es la historia de un progreso moral, [aunque] la historia de la humanidad no produzca esa impresión» (Camps, 2017, p. 14), la filosofía kantiana constituye una excelente oportunidad para emprender un camino de reflexión sobre nuestro propio recorrido histórico, pues como también señaló Foucault, Kant instituyó la misión del filosofar como comprensión del presente.

CAPÍTULO I: POSIBLES PRINCIPIOS DE LA LEY MORAL

El giro copernicano reemplazó el sistema ptolemaico geocéntrico por el sistema copernicano heliocéntrico, y determinó con ello un cambio paradigmático que sustituyó el teocentrismo escolástico por el antropocentrismo humanista, lo que, a su vez, modificó la forma en la que tradicionalmente se entendía lo humano, ahora, contemplado desde el universo a escala reducida que comprende su existencia, desde su propio modo *ser* y *estar* en el mundo. Para decirlo con Kant, durante la modernidad, no solo se estudió *el cielo estrellado sobre nosotros*, es decir, las condiciones de posibilidad del conocimiento, sin, además, *la ley moral dentro de mí*, es decir, al hombre y la forma en que éste se desenvuelve en el mundo, y las condiciones sobre las cuales se funda la praxis humana. De acuerdo con esto, a la epistemología corresponde una teoría del conocimiento que, dé razón de la verdad científica, mientras a la ética corresponde una teoría de la acción que pueda y deba esclarecerla dimensión moral del ser humano, las condiciones de su operación y aplicación en el *mundo de la vida*.

Según lo anunciado en la introducción, entonces, se abordará primero desde Locke y J. S. Mill la modelación de la moral sobre la ley natural, luego con Hume la determinación ética desde el sentimiento moral, y a partir de las insuficiencias de estas concepciones, se destacará desde Kant el uso moral de la razón práctica.

Así dispuesto, en el primer apartado de dicho capítulo, *La ley de la naturaleza como expresión de ejemplaridad moral*, se analizará la obra *La ley de la Naturaleza* de Locke, en contraste con las consideraciones, sobre el mismo tema, que lleva a cabo Mill en su obra *La naturaleza*, ya que llega a ser común, pensar que, así como todo en el mundo de

la *physis* está dispuesto y comprendido por una Ley natural, la conducta humana, como parte de la naturaleza, sea determinada por esta misma ley. Así, Locke concibe que las reglas del correcto actuar están implícitas en la naturaleza, y la razón, de la que está dotado el hombre por naturaleza, está en capacidad de conocer y seguirla como expresión de ejemplaridad, más no para motivarla.

En el segundo apartado, *El sentimiento moral*, se analizará la incapacidad, expuesta por Hume, de la razón para fundar la praxis humana, según lo cual, la razón se limita a establecer relaciones entre hechos, pero en sí misma, no evalúa ni concluye nada respecto a la moral. Para el filósofo escocés, podríamos inferir, por medio de la razón, de las acciones humana sus efectos o consecuencias, incluso, causas mediáticas, pero no algún motivo por el cual éstas tienen lugar. La moral, entonces, no dependería de las relaciones de objetos que podemos inferir, pues estos no nos dirían más que lo que empíricamente podemos percibir. Esa tarea obedecería, por el contrario, al *sentimiento moral*, pues la razón, o el entendimiento en general, sólo ayudan a informarse y a manejar criterios de decisión, como el de la utilidad, pero la razón no elige ni evalúa el acto moral, ni mucho menos lo motiva. Para Hume, si en el orden del conocimiento la razón demostrativa no basta y por consiguiente el sujeto debe abrirse a la creencia verosímil, en lo que concierne a lo práctico es por completo insuficiente. Finalmente, en el último apartado de este capítulo, *La facultad de desear*, se analizará cómo la sensibilidad, representada en la *Facultad de desear*, puede, pese a los esfuerzos de la razón, motivar la acción moral. Ya que, tanto en el orden del conocimiento, como en el de la moral, lo primero en el orden temporal de los fenómenos, es la experiencia, y, por lo tanto, es imposible pasar por alto su influencia en la inclinación axiológica del ser humano.

1.1 La ley de la naturaleza como expresión de ejemplaridad moral

De acuerdo con Kant, «todo en la naturaleza, tanto en el mundo inanimado como en el mundo viviente, acontece según reglas, aunque nosotros no siempre conozcamos estas reglas» (Kant, 2010, p. 11). En consecuencia, también el movimiento o expresión de nuestras fuerzas, como seres en la naturaleza, acontece determinado por éstas, y, por ende, tanto la expresión más primitiva de movimiento, como la operación más compleja de la inteligencia está suscrita a alguna de ellas. Todo en el universo yace ordenado, y si esto no fuese cierto, ningún conocimiento sobre éste sería posible, ya que la comprensión sobre las reglas que determina la causa y los efectos de todo fenómeno, permite a la ciencia explicar, anticipar y manipular el curso regular de los acontecimientos.

Ahora bien, el interés sobre el que versa la ética no responde a la pregunta sobre las causas empíricas de los fenómenos, sino por las condiciones según las cuales la acción moral es posible como tal, es decir, aquello que permite que una acción pueda comprenderse como determinada por una regla moral. Como creaturas naturales, parece aceptable inferir que todo posible movimiento de nuestra voluntad derive de la misma fuente que determina la operación y existencia de todo fenómeno en la experiencia, ya que podemos advertir en el curso regular de los acontecimientos una ley comprensible por el entendimiento, que determina toda capacidad de acontecer y causación de todo fenómeno, una *ley de la Naturaleza* que designa todo lo que es sin voluntaria intervención humana, que aprehende la suma de todos los fenómenos junto con todas sus consecuencias y todos «los modos en que [un] objeto actúa sobre otras cosas, y los modos en que otras cosas actúan sobre él» (Mill, 1998, p. 25), incluyendo tanto la

potencia y el *acto* de todos los fenómenos que esté en capacidad de mostrar, Podemos deducir que esta ley, así como gobierna sobre lo que es, debería gobernar sobre lo que *debe ser*, «pues aquellas capacidades de causación que no han sido usadas son parte de la idea de Naturaleza en la misma medida en que lo son aquellas que ya han producido un efecto» (*ibidem*, 1998, p. 26), y por tanto, incluso aquello que concierne a la praxis humana debería estar determinado y guiado por esta ley, y seguirle, en coherencia, como expresión de ejemplaridad moral.

En el análisis realizado por John Locke en su obra *La ley de la Naturaleza* (2007), la divina providencia prescribe para todos los seres una determinada regla y modo de existencia conforme con su voluntad, a lo que denomina *ley de la Naturaleza*, «[...] una ley que se ajusta a la constitución natural del universo y, muy particularmente, a la naturaleza humana» (Carlos Mellizo, 2007, p. 23) solo revelada al ser humano por medio de la *recta razón*. Locke hace una distinción entre la razón como facultad cognitiva y la *recta razón*. La primera se caracteriza por ser sintética y conocer a partir de las cualidades y propiedades de los objetos. La segunda tiene la facultad de hallar en la ley de la Naturaleza una serie de principios morales que son objeto de conocimiento y son el sustrato axiológico del deber moral, lo que permite al individuo examinar y juzgar en sí mismo y el otro el obligatorio cumplimiento de la ley moral que deriva de la naturaleza y no de la voluntad humana.

Así pues, esta ley, imperturbable en el tiempo y el espacio, innata, y ante todo, natural y comprendida en la lógica de todo cuanto existe, no es resultado de la inteligencia humana, no es autoproclamada por éste, y no es motivada por su voluntad. Tal y como se expresó antes, una ley que gobierna sobre lo que debería ser, que supone el orden y

el fin bajo el cual se funda todo principio moral, al punto que «[...] siempre que se reconozca la necesidad de dar una explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio» (Locke, 2007, p.3) debe estar orientado por ésta.

Las verdades que la razón busca y persigue como algo necesario para la dirección de la vida y la orientación moral, deben referir directamente a la ley natural. Sin embargo, para que esto sea posible, es necesario recurrir a Dios para revelar la moral, ya que su presencia es indispensable para fundar y explicar tanto la vida natural como la vida humana. La presencia de Dios, para Locke, es fruto de la inferencia de la razón, mas no la condición de su existencia, lo que permite al hombre, a su vez, descubrir una ley moral que no dependa de una voluntad inestable y mutable, como lo es la suya, sino de un orden eterno de las cosas, del que pueda derivarse algo que en estricto sentido pueda llamarse ley. Así pues, es la sabiduría infinita y eterna de Dios lo que ha hecho al hombre de tal modo que estos deberes suyos, los morales de la ley natural, se sigan necesariamente de la naturaleza y su naturaleza:

Dios no pudo haber creado al hombre de modo diferente; la razón es, más bien, que como el hombre ha sido hecho tal y como es, dotado de razón y [...] nacido para esta condición de vida, de su constitución innata resultan necesariamente unos deberes para él, los cuales no pueden ser diferentes de lo que son (*ibidem*, p. 87).

De modo que la moralidad no puede cambiarse, pues Dios ha visto que la ley natural tal y como es va con el hombre y le es adecuada. Cada acción que tenga como principio alguna noción de moralidad, debe estar suscritas al conocimiento que podemos tener de la ley de la Naturaleza, incluso aquellas leyes que refieren al propio modo en el que se desenvuelve la vida en sociedad, ya que, «si la ley de la Naturaleza no fuese un

principio invariable e inmutable, tendríamos que concluir necesariamente que hasta el presente hemos vivido mal y sin razón» (*ibidem*, p.36). Pues como esta ley: justa, santa y recta, lo es en virtud de su Creador, y como el hombre es racional, por disposición de este mismo Ser, puede comprender y aplicar esta ley moral y natural en su propio ser. A una criatura racional los mandamientos divinos le son rozables, pues Dios es quien le ha dado la razón y la ley (Locke, 2007): un precepto contrario supone una ley no razonable, y por tanto no conforme con la moral.

Para Locke, si toda ley moral depende del cuidado y preservación de sí mismo, la ley moral no supondría un deber para el hombre, sino exclusivamente los medios para alcanzar su propia conveniencia, la «observancia de esta ley no tanto sería nuestro deber, al que estaríamos obligados por naturaleza, como un privilegio y una ventaja a los que somos llevados por razones de utilidad» (*ibidem*, p. 70), un principio contradictorio con cualquier principio moral que pueda suponerse.

Sin embargo, el postulado según el cual puede fundarse una doctrina de la ley moral a partir de un principio que sobrepasa la reflexión de nuestra propia existencia, y exija a nuestro entendimiento una causa eficiente más allá de nuestra razón y voluntad, supone una contradicción «porque al no poder extenderse esa analogía más allá de la inteligencia humana, nos quedamos absolutamente a oscuras respecto de las cualidades espirituales propiamente divinas» (Torrevejano, 1992, p. 166). Las operaciones de nuestras acciones son orientadas por una voluntad que adquiere significado y materialidad en virtud de nuestra propia racionalidad, y partir de su juicio se establecen condiciones morales que parecen proceder de una voluntad divina expresa en la naturaleza, una fuerza primigenia que sirve como fundamento para explicar la relación entre la causa y el efecto, entre la

virtud y el vicio, que justifica el hecho de que las fuerzas de mi acción aunque motivadas por la disposición de la propia voluntad, son legitimadas conforme a la moral, por algo ajeno a nosotros mismos. Por tal motivación Kant en *Los sueños de un visionario*, que estos preceptos sólo pueden ser objeto de invención, ya que el ser humano no está en capacidad de demostrar su posibilidad o imposibilidad: «es una pura fantasmagoría» (*ibidem*, p. 181) y por ende, la ley de la Naturaleza no puede ser entendida como expresión de ejemplaridad, como así lo asegura Locke.

Tendríamos que considerar, entonces, que, tal y como lo expone John Stuard Mill, en su obra *La Naturaleza* (1998), el deber del hombre es el mismo para con su propia naturaleza que para la naturaleza de las otras cosas, a saber: no seguirla, sí enmendarla (Mill, 1998): «toda acción, todo movimiento de un hombre cambia el orden de alguna parte de la materia y desvía el curso ordinario de las leyes generales del movimiento» (Hume, 2009, p.58). Incluso cualquier ser con alguna capacidad mínima de movimiento, de autonomía sobre su existencia liga su propia habilidad y adaptabilidad al mundo a sus oportunidades de supervivencia, que dependen de qué tan lejos puede extender su poder para alterar las operaciones de la naturaleza en él mismo. Y por tanto, el principio de la acción se basa en las inclinaciones propias de nuestra naturaleza, y no en uno que le subordine. El sistema de la Naturaleza, mirado en su totalidad, no puede haber tenido como único, ni siquiera como principal objetivo suyo el bien del ser humano o de otros seres sentientes.

Además de lo anterior, esta ley de la Naturaleza según Hume implicará un salto categorial, ya que la apreciación del deber, a partir de la definición de lo que es, supone una consideración reductiva de la realidad. Las proposiciones analíticas, tales como las

que permiten afirmar la presencia de la Providencia. no tienen necesidad de verificación, mientras que las proposiciones sintéticas, como las de la moral son sensibles en la experiencia y por tanto necesitan ser verificadas

El bien que la Naturaleza les proporciona a dichos seres es, sobre todo, afirmará Mill, el resultado de los propios esfuerzos de estos seres, y, por tanto, el deber del hombre es cooperar con los otros, no mediante la imitación del curso de la naturaleza sino esforzándose constantemente en alterarlo y provocando que «la parte de la naturaleza sobre la podemos ejercer algún control vaya estando cada vez en mayor conformidad con un alto nivel de justicia y bondad» (Mill, 1998, p. 91).

Así mismo, Kant, aún más radical, en una *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (2009) contempla en el hilo conductor de la historia que todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse con arreglo a un fin, conforme a la disposición teleológica de la naturaleza racional humana. En el caso del hombre, como única criatura de la cual se puede presumir razón, se amplían las reglas que restringen la voluntad a la fuerza del instinto animal, delegando su perfección y existencia a la autonomía de éste: «la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobre pasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra [...] que la que él mismo, libre del instinto se haya procurado por medio de la propia razón» (Idee, 2009, p.100).

El deseo natural no debe estar orientado por el orden metafísico del universo, ya que, como dice Mill, hay un *absurdo radical*, en todo intento por descubrir con detalle, cuáles son los designios de la Providencia «¿Quién sabe si el hombre pudo haber sido

creado sin deseos que jamás iban a cumplirse e, incluso, que jamás deberían realizarse?» (Mill, 1998, p. 79). Las inclinaciones con las que el hombre ha sido dotado, no son expresión de la divina voluntad, sino en cambio están referidas hacia cosas necesarias o útiles para la conservación de la especie: «toda acción humana, cualquiera que sea, consiste en alterar, y toda acción útil en mejorar el curso espontáneo de la naturaleza» (*ibidem*, p. 90). Así pues, al perseguir el propio interés, por necesidad se realizan acciones que contribuyen al progreso de todos, aun cuando la finalidad primigenia que motiva la acción siempre sea el interés individual.

1.2 El sentimiento moral

La necesidad de dar una explicación racional, incluso metafísica, como en el caso de Locke, para explicar la praxis humana, y fundar la moral sobre leyes inmutables y universales que puedan a partir de ellas mismas explicar cada acontecimiento derivado del movimiento regular de los cuerpos, entre ellos las acciones morales, representa un supuesto que pensadores como David Hume, Mill, como ya hemos visto, y Adam Smith, estiman insuficiente y equivoco. Hume considera que la razón se limita a establecer relaciones entre hechos, pero por sí misma no puede motivar ni afectar las motivaciones de la acción moral, ya que la especulación racional ignora la inmediatez de la sensibilidad y las disposiciones afectivas a las que está inclinado todo sujeto, sin necesaria reflexión racional, (*saludables impurezas* de la carne y de la sangre como expresa Eduardo Nico), que motivan y suponen las primeras impresiones del *Sentimiento moral*. Podríamos, a lo sumo, inferir racionalmente el orden causal en el que se desenvuelven los acontecimientos del mundo, pero bajo ninguna circunstancia la razón bastaría para fundar la praxis humana.

Para Hume, la moral, tanto como el conocimiento, dependen de la percepción empírica de los objetos en la experiencia, por lo que existe una ineludible relación entre la ética y la epistemología. Lo que es reconocido como principio de posibilidad de todo conocimiento, debe afectar del mismo modo a nuestro juicio moral, la percepción empírica. Así pues, no tratamos con elementos distintos, afirmará el filósofo escocés; a la epistemología corresponden los mismos medios que al juicio moral, Sin embargo, aunque comparten los mismos medios para operar en el sujeto, la función de cada cual dista mucho de la otra. Así como en un organismo un mismo órgano, sin dejar de ser él mismo, puede cumplir más de una función, la sensibilidad y el entendimiento, cuando el objeto de su intervención es distinto proceden de forma diferente. «Lo que concierne a la naturaleza de las cosas dicta la norma del conocimiento, mientras que lo que un hombre siente dentro de sí mismo, es lo que determina la norma del sentimiento» (Hume, 2014, p.41). El placer o displacer inmediato no es objeto de reflexión racional, corresponden al sentimiento lo distinguible en la sensibilidad, por lo tanto, todo sentimiento de censura o aprobación que pueda referir a un objeto depende del sentimiento moral en el sujeto, y no de alguna cualidad intrínseca en lo observado, ya que, así como el calor y el frío no son cualidades del objeto, en sí mismas, el vicio y la virtud son, también, percepciones de la mente, es decir, una sensación producto de la contemplación de una acción- Así pues, quien percibe, el sujeto, atribuye dichas cualidades a los actos según su propia experiencia.

En consecuencia, la razón no elige ni evalúa el acto moral, ni mucho menos lo motiva (Hume, 2014). De acuerdo con esto, las proposiciones acerca de la verdad o la falsedad pueden probarse y ser discutidas racionalmente, mas, aquellas referidas al placer o el displacer refieren a una sensación inmediata que no es objeto de reflexión racional:

«Las proposiciones de las geométricas pueden probarse, y los sistemas de la física pueden ser discutidos racionalmente. Pero la armonía del verso, la ternura de una pasión y los brillantes del genio nos procuran un placer inmediato.» (*ibidem*, p. 40). Así mismo, las definiciones morales, pueden discernirse mediante el uso de la razón, se puede disputar sobre la verdad de sus premisas, pero no sobre las inclinaciones del propio gusto, el placer y el desagrado. Por ese motivo, Hume considera que la razón y el entendimiento se presentan indiferentes ante toda inclinación afectiva, ya que éstas no refieren a la verdad, sino al sentimiento, y, por lo tanto, la razón no está en capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo, y el sujeto depende de la sensibilidad que moviliza y motiva al sentimiento para encontrar en él mismo la aprobación o desaprobación de las acciones, según un sentimiento moral, que le es común a todo el género humano, y por tanto «la meta de toda especulación moral es enseñarnos nuestro deber mediante las representaciones adecuadas de la fealdad y el vicio, de la belleza y la virtud, engendrar en nosotros los hábitos que nos lleven a rechazar el uno y abrazar el otro» (*ibidem*, p. 41). El entendimiento puede descubrir verdades, pero las necesidades que descubre no generan deseo o aversión, no puede tener influencia en la conducta. La razón se presenta indiferente a toda inclinación afectiva, ya que ésta no está definida por la verdad, sino por las inclinaciones del sentimiento, como ya se ha dicho.

Ahora bien, pese a que se puede argumentar que no es concebible una noción de justicia o injusticia que esté orientada por la razón, ya que tanto el vicio como la virtud son expresiones del sentimiento, contempla Hume que no hay criatura humana que pueda creer seriamente que todos los caracteres y todas las acciones merecen por igual la aprobación y el respeto de todos. Todo hombre es tocado por la imagen de lo bueno y de lo justo y sus prójimos, por extensión, perciben del mismo modo dichas distinciones.

El sentido común al a que están orientados los juicios de la creatura humana tiene como principio la percepción de dos polos opuestos, lo justo y lo injusto.

Un claro ejemplo de lo anterior, corresponde al análisis realizado por Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* (2014). Para Smith, la base de la aprobación o desaprobación moral de la conducta propia y ajena de los hombres se funda en la *simpatía*, impulso por medio del cual el ser humano puede identificarse con el otro, concebirse en una situación hipotética en la que puede *imaginar[se]*, medir sus sensaciones y motivación respecto a la realidad inmediata del otro. Un impulso que define el escoces como una proyección de la imaginación, ya que ningún cuerpo en sentido estricto está en capacidad de sentir otra sensación más que la propia, y, no obstante, pese a esta restricción empírica, dicho impulso permite al ser humano relacionarse de manera empática y comprensiva, entender los motivos y emprender acciones que posibilitan la cooperación entre individuos:

Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual juzga la misma facultad en otro. Yo evalúo la vista de ustedes según mi propia vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos (Smith, 2014, p. 65).

La posible aprobación y desaprobación de la pasión motivada por una circunstancia que estamos en la capacidad de conocer, y su relación y pertinencia con su objeto, dependen para Smith, de la reciprocidad entre las pasiones del otro y las propias, la concordancia entre lo que se puede suponer adecuado y pertinentemente motivado según la circunstancia. Es decir, «El hombre que resiente el daño que me ha sido causado y observa que mi enojo es igual al suyo, necesariamente aprobará mi resentimiento»

(Smith, 2014, p. 61) En coherencia, la persona que no sea capaz de sentir lo mismo que yo, bajo la misma circunstancia, desaprobará mis sentimientos, motivado por la discrepancia entre mis pasiones y las suyas. «en todas las circunstancias sus sentimientos son el patrón y medida a través de los cuales juzga los míos» (*ibidem*, p. 62), de modo, que aprobar es adoptar y adoptar es aprobar, lo cual no supone otra cosa, que los individuos por más egoístas que se puedan pensar, no solo son capaces de sentir con el otro, sino de compartir, aprobar y desaprobar pasiones con similar valor y relevancia. Una comunidad moral, una sociedad capaz de distinguir desde la individualidad valores comunes, y la mejor prueba de lo anterior, está en la común aprobación de una ley moral, materializada en normas de conducta.

A su vez, el modo en que aprobamos o desaprobamos, juzgamos lo justo y lo injusto de las reacciones afectivas del otro, y la proporcionalidad de los motivos con el objeto de sus sensaciones, supone no solo una figura introspectiva que compara la propia experiencia de un individuo con otro, sino además, las experiencias conjuntas de una comunidad que comparte, por costumbre y cultura, un conjunto de conductas y reacciones de similar valor o aprobación, una figura regulativa, un modelo de moderación que está presente en una comunidad de sentimientos, el ámbito, el lugar en el que habitamos e interactuamos afectivamente, un *espectador imparcial*.

Para Smith, se trata de un supuesto metódico de observación mediante el cual se puede tomar distancia de una situación, entender su complejidad, y juzgar de acuerdo al conjunto de referencias sociales de las que hace parte el individuo, una circunstancia y su consecuente motivación axiológica. Consideramos en este caso, que no solo somos seres capaces de simpatizar con los sentimientos del otro, sino, además, de proyectar

impersonal y objetivamente circunstancias ajenas a nuestra experiencia particular. Juzgamos por medio de un principio de comprensión común, sobre lo justo y lo injusto, mediante un refinado ideal de moderación que, pese a nuestras propias inclinaciones, tratamos seguir, ya que, a partir de este, no solo medimos la pertinencia de los actos ajenos, sino los propios. En consecuencia, la elección sobre una acción u otra debe tener en cuenta las conductas que tienen los hombres respecto sí mismos y los demás, y pasar por una deliberación previa que dilucide las consecuencias conexas de la acción en sincronía con la comunidad moral.

De modo tal que todo juicio moral depende de «que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de aprobación [...]» (Hume, 2014, p. 50). Y si se ha de hablar de una función de la razón, será la de encontrar los deberes y obligaciones según los cuales se puede condenar una acción, pero éstas deben existir de antemano para ser percibidas por ella, pues el fundamento de toda ley moral posible, dependerá del sentimiento moral, de la posibilidad de juzgar las acciones como algo más que hechos en la experiencia. Por eso, es menester recordar que «La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de la moral» (Hume, 2011, p. 620), pues antes de que la razón pueda percibir la vileza, la bondad o la justicia, deberá existir esa misma de antemano, como expresión del sentimiento moral.

No obstante, la operación de la razón no sólo puede legítimamente informar de las conexiones causales del objeto de una pasión, y por eso, de la disponibilidad de los medios, sino también de exigir al agente que los tome, dada su inclinación hacia aquél, o que se abstenga de hacerlo si experimenta aversión, para no incurrir en una forma de

irracionalidad. Lo que implica, a su vez, que dicha operación no permite atribuirle una función motivadora, ni la capacidad de fundamentar algún tipo de obligación de actuar, y, por consiguiente, el principio de utilidad será, en últimas, el criterio de evaluación y factor de motivación moral, pues «en la vida común siempre apela a la circunstancia de la utilidad [...] no hay mayor elogio que pueda hacerse de un hombre que el de mostrar para con el público» (Hume, 2014, p. 94). Lo aprobado es aquello que procura algún beneficio, en ello recae lo útil. Así, toda acción que no esté motivada por alguna utilidad no tenderá a ninguna otra cosa que ella misma, y por tanto será inútil. La utilidad debe ser, por tanto, la fuente de una parte considerable del mérito adscrito al humanitarismo [...] y es también la sola fuente de aprobación moral que concedemos a la felicidad (*ibidem*, p. 84). Sin embargo, es problemático aceptar, y más en lo referente a la moral, que los seres humanos están invariablemente guiados solamente por el provecho propio o incluso por la prudencia, sea esta individual o en beneficio de la humanidad.

Para Mill, «la felicidad es el único fin de los actos humanos y su promoción es la única prueba por la cual se juzga la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que éste debe ser el criterio de la moral, puesto que la parte está incluida en el todo» (Mill, 2014, p. 75), y como el fin más deseable, todas las cosas deben ser deseables sólo como medios para ese fin. Pero puede advertirse que hay buenas razones éticas y prácticas, de genuina bondad, para motivos inspiradores diferentes a los que son egoístas, ya sea en una forma cruda o refinada. No obstante, sin una concepción robusta de la razón que le conceda la competencia de dirigir por sí misma la acción humana, es imposible pensar en un principio que no se base en la contingencia y mutabilidad del deseo, y por lo tanto deba, en estricto sentido, basar su capacidad conativa en la capacidad que tenga para determinar de forma pura toda condición sensible. Al respecto, dirá Kant:

Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de alguna disposición o gusto subjetivos para contemplarlas con inmediato favor y complacencia, sin precisar de ninguna propensión o sentimientos inmediatos; dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respecto inmediato y no se requiere sino razones para *imponerlas* a la voluntad. No para *obtenerlas por astucia*, lo cual supondría una contradicción entre los deberes (GMS, 2014, p.149).

El valor del deber moral no estriba en los afectos que nacen de estos, ni en el provecho o la utilidad que reporte, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecida por el éxito.

1.3 La facultad de desear

En consonancia con Hume, Kant atribuye el placer y el displacer, la censura o aprobación a la *facultad de desear* y a la receptividad de estas al sentimiento. «Se llama sentimiento a la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación» (MS, 2012, p.14). Así mismo, el placer o el displacer no son causa del deseo, sino efecto del mismo, de manera que estos «[...] no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto» (*ibidem*, p. 14), tal y como puede concluirse en Hume. Sin embargo, la receptividad de las representaciones, no contienen más que el efecto de las representaciones del objeto. Por si mismas, no pueden indicar las consecuencias y motivos de las acciones El sentimiento tan solo puede reaccionar mas no fundar la acción moral, ya que este depende del movimiento de la sensibilidad para atribuir al contenido de sus juicios alguna noción moral, que, no

obstante, depende del contenido de la receptividad. Así, pues, la facultad de desear, afirmará Kant, puede ser afectada por las inclinaciones, pero no determinada por ellas. Se puede tener una reacción de placer o displacer, pero dicho sentimiento no es constitutivo de alguna acción moral o ley moral.

Para Kant, la razón es y debe ser la única condición sobre la cual cabe la posibilidad de la moral. El filósofo de Königsberg contempla sobre el uso práctico de la razón pura la facticidad y pureza de una ley moral universal, en directa oposición con el supuesto de una moral que pueda derivarse de la causalidad natural, de la cual no se puede pensar más que un indeterminado número de causas que impida todo posible estudio sobre los motivos vinculantes de una acción moral. Y no solo eso, la causalidad no permite establecer una clara diferencia entre la acción, como resultado de la operación de las fuerzas de la naturaleza, y la acción que tiene lugar por la voluntad de un sujeto racional, al que corresponde una relación autónoma que refiere a su propia voluntad y se opone a la operación regular de la naturaleza en él mismo, en tanto sujeto racional, y no como objeto de la sensibilidad. Paralelamente, a diferencia de Hume, Kant no subordina el juicio a un *sentimiento moral*, pues éste, como todos los juicios fundados en la mera experiencia, puede conllevar en el *inadvertido curso de la sensibilidad* al error, e impide toda posible universalización de una ley moral, sin la cual se corre el riesgo de caer en un circunstancialismo exagerado, que impida entre otras cosas distinguir genuinamente entre acciones morales o inmorales. La moral no puede desenvolverse en el plano del sentimiento moral, así como tampoco puede referir a los objetos de la experiencia, debe ser en cambio motivada y fundada por la razón pura.

Así dispuesto, puede advertirse que Hume cuando refiere a la imposibilidad de la razón como fuente y tribunal de la ley moral, la entiende según su uso teórico: «el uso teórico

de la razón solo versa sobre los objetos relativos a la capacidad cognoscitiva, su crítica no concierne más que a la capacidad *pura* del conocimiento» (KpR, 2009, p.69), y por ello, le es imposible determinar la voluntad, pues su única función es la de conocer por medio del entendimiento y la experiencia, mas no juzgar en términos morales- A este conocimiento no corresponde, en modo alguno *expresión de ejemplaridad* moral, es decir, el contenido al que refiere éste, la comprensión sobre las leyes de la naturaleza, su operación y aplicación, no son en absoluto máximas de conducta, el plano en el que opera corresponde a la causalidad natural. En cambio, al que refiere el uso práctico de la razón pura es a la *libertad trascendental*, y en dicho plato «la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual supone o bien una capacidad para producir objetos que correspondan con las representaciones, o bien una capacidad para auto-determinarse hacia la realización de dichos objetos» (*ibidem*, p. 69), y en cuyo caso, la razón está en capacidad de determina su propia causalidad de forma pura.

Básicamente, la discrepancia radica en que, para una concepción kantiana, los requerimientos con contenido práctico de la razón constituyen el fundamento mismo de las demandas morales y a la vez, operan como los efectivos motivadores de la acción. Por el contrario, para un punto de vista humeano en sentido amplio, es posible concebir que los agentes racionales estén obligados por un principio práctico característico de la racionalidad medio-fin, a pesar de sostener que ningún fin como tal puede ser racionalmente exigido o prohibido, ya que su fijación es enteramente dependiente de las pasiones. La carencia de contenido intencional, vuelve a las pasiones precisamente incapaces de proporcionar un juicio que pueda oficiar enunciativamente como premisa de un razonamiento práctico, y de constituir una razón para la acción, en la medida en

que la acción no puede relacionarse con ellas y ambos elementos son reducidos a sucesos causal pero no racionalmente conectados.

La acción no se agota en las consecuencias pragmáticas que de ella pueden derivarse, pues, muy por el contrario, la razón define en los miembros de nuestra especie ideas de carácter ético, aun cuando éstas no supongan un desarrollo sistemático de las mismas. La sola posibilidad de hallar en la cadena de acontecimientos, una inclinación hacia lo bueno o malo, es síntoma mismo del juicio inamovible de nuestra razón. En el uso práctico de la razón lo que concierne a la razón es pensar el obrar con relación a la ley moral, y en dicha intención los conceptos nouménicos (libertad, Dios e inmortalidad) tienen asidero y reciben realidad objetiva, cualidad antes imposible en el uso especulativo de la razón, pues en tanto noumenos no podían ser objetos de conocimiento, y se quedaban en el campo de la especulativo

CAPÍTULO II: KANT Y LOS USOS DE LA RAZÓN

Un tema recurrente de la filosofía moderna es la relación sujeto-objeto, entre otras cosas, por el cambio paradigmático que supuso ubicar, como quedo expuesto en la breve introducción del primer capítulo, al sujeto como medida para conocer todas las cosas. Sin embargo, «La preocupación por dar razón de la realidad es tan vieja como la filosofía misma» (Serrano, 2003, p.5). Protágoras de Abdera, por dar un ejemplo, había advertido que el hombre es la medida de todas las cosas, y con él los escépticos griegos ya ponían en duda la realidad. Platón reflexionaba sobre lo verdadero, absteniéndose de buscar tal verdad en la experiencia, pues para él, la mutabilidad y diversidad de los datos dados por la sensibilidad eran motivo de desconfianza, concluyendo que los sentidos nos engañan y que por tanto la verdad está en el mundo de las ideas. El problema, que conocemos actualmente como el de la relación sujeto-objeto, es producto de la preocupación por saber si el hombre puede o no tener acceso a la realidad, conjugándose junto con la pregunta sobre lo verdadero, si aquello que conozco es la cosa real o sólo su apariencia, pregunta, determinada ahora por la razón. De modo que en la modernidad el hombre será la medida para conocer y disponer el orden del quehacer, ya que el sujeto es el punto de partida del conocimiento y de la realidad total, por lo que el mundo real y el conocimiento no son posibles por fuera de él. Todo lo que está por fuera del sujeto, no se puede conocer o está en bruto, porque sólo bajo la mirada legisladora de la razón y la interioridad del sujeto se podrá concebir el conocimiento y tener contacto con lo verdadero.

De acuerdo con lo previsto, en el primer apartado *El giro copernicano kantiano*, inscribe a Kant en una tradición en la que el sujeto ha ganado protagonismo e importancia sobre el objeto, en el que el asunto de la subjetividad siempre estará

presente, ya que es imposible para nosotros, hacer abstracción de nosotros mismos. Por tal motivo no es extraño que Kant haya hecho su apuesta hacia la subjetividad. El giro copernicano kantiano tendrá como principal cambio paradigmático, la negación del sometimiento del sujeto al objeto, lo que determinará que la razón sea el punto focal de toda reflexión, con independencia del objeto, pues lo racional deberá comprenderse como una construcción teórica de la misma realidad refractada, sin ningún otro antecedente que la representación.

En el segundo aparte, *El uso teórico de la razón*, se analizará, en coherencia con el anterior apartado, cómo la razón, en referencia al conocimiento, determina la experiencia como base del conocer. Este uso establecerá las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, y la conquista de una verdad universal, solo posible por medio de la razón. No obstante, esta verdad está orientada hacia la causalidad de los fenómenos, y no contemplará como prioridad la motivación de los actos morales, razón por la cual, su campo de acción será la teoría, mas no la praxis.

Finalmente, en el último apartado del segundo capítulo, *El uso práctico de la razón*, se precisará cómo Kant tras demostrar la pertinencia de una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento y proclamar la unidad sintética como principio supremo en relación a la experiencia posible, planteará cómo la razón pura también puede ser práctica, es decir, que consigue determinar la voluntad por encima de la causalidad natural con base en la libertad trascendental. De este modo, lo mismo que en el conocimiento, se pueden alcanzar principios universales, función que cumplen en el orden del quehacer los imperativos categóricos.

2.1 El giro copernicano kantiano

Kant guiará su reflexión sobre la razón atendiendo a las necesidades del pensamiento científico. Estas son, en general, que no se vacile con verdades aparentes, sino concretas, de acuerdo con un «principio de causalidad» (Muguerza, 2007, p. 87), en donde hay un primer momento de acción que se concretará en una reacción, por ejemplo, como en el caso hipotético en el que se arroja una piedra y se rompe una ventana. Cualquier efecto posible y relación con su causa, debe advertirse, en primera instancia, por medio de los sentidos, aunque estos no proporcionen la relación necesaria entre la causa y sus efectos, ya que no está en ellos juzgar, sino percibir. No obstante, es necesario insistir en que «no hay nada en el entendimiento que no se halle con antelación en los sentidos» (*ibidem*) y que las percepciones adquiridas en la experiencia, permiten al mismo advertir la existencia de una conexión entre la causa y efecto. Por eso, esta «[...] relación con nuestros sentidos no se produce de antemano sino con posterioridad a su establecimiento, a saber, cuando la experiencia se encargue de confirmar la hipótesis en cuestión» (*ibidem*).

Ahora bien, Kant agradece a Hume salir del sueño dogmático y de la idea de Dios como condición causal de la existencia del mundo, como pudo observarse en el primer capítulo de este trabajo. Y tendrá asimismo que darle las gracias a Leibniz, pues este le permite ir más allá de cualquier percepción empíricamente sensible y establecer un sistema científico completo de toda validez.

A esta inversión de los papeles convencionalmente asignados al objeto y al sujeto del conocimiento le aplicaría curiosamente Kant el nombre de “revolución copernicana”, reservando la denominación de “criticismo” para su propia alternativa destinada a superar a un mismo tiempo las limitaciones del dogmatismo y del escepticismo (*ibidem*, p. 88).

En consecuencia, Kant coloca de nuevo en el centro al hombre, como el sujeto de conocimiento. Reflexión realizada en un primer momento por Descartes, pero será con Kant que el sujeto adquiera su categoría más elevada, puesto que, «-*la res cogitans del cogito, ergo sum*- la denominación de sujeto metafísico o “yo nouménico” en cuanto diferente del sujeto empírico o “yo fenoménico”, donde la diferencia entre el *homo phaenómenon* y el *homo noumenon* estribaría en su accesibilidad o inaccesibilidad a nuestros sentidos» (*ibidem*, p. 89). El sujeto, por tanto, no sólo será un ser de percepciones que identifique conexiones, sino que irá a la par con los hechos y las acciones, pues su oficio será ser condición de posibilidad de cualquier objeto, acto u hecho que se percibe, nombrado por Kant: «yo trascendental» (*ibidem*), suceso que dará al criticismo la categoría de filosofía trascendental, con lo cual se generan las condiciones de posibilidad de la realidad misma y de los hechos científicos, trabajo que le llevará la edificación y creación de las críticas de la razón pura y práctica, y la definición de sus usos.

Ahora bien, hemos hablado de la filosofía de Kant desde el punto de vista de Hume y Leibniz- No obstante, los planteamientos de Rousseau también son relevantes, pues este le otorgó a su pensamiento el valor humanístico, colocando en el centro al sujeto, pero un sujeto moral y no cognoscente. Será desde la filosofía política del escritor francés que el sujeto alcanzará su categoría moral, o, dicho de otro modo, se convertirá en el

legislador de la moral «que el hombre se impone a sí mismo libremente en lugar de esperar a que le venga heterónomamente impuesta desde fuera» (*ibidem*). Ahora, el hombre debe atender a la condición moral que le reconoce bajo una libertad humanística y no autoritaria, como plasma Kant en su “Respuesta a la pregunta Qué es la Ilustración”:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad de la que él mismo es culpable. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Y *uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de valor y de resolución para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración. (Muguerza, 2006, pág. 90).

La ilustración será, por tanto, la consigna por la cual cada persona debe pensar por cuenta propia, pues somos libres de razonar. Queda claro ya para Kant, que hay usos de esta libertad de razonar, como lo son el *uso privado de la razón*, en el cual el sujeto puede pensar, pero debe obedecer. Sin embargo, el filósofo hará hincapié en dar a la razón un *uso público* de la misma, dado que es la responsabilidad de todo hombre culto e ilustrado. Ninguna autoridad podrá suprimir tal libertad de pensamiento, pues se habla de una libertad de crítica, consignada como uno de los derechos de la humanidad. Sólo así el pueblo se ilustrará a sí mismo.

Y la filosofía ética de Kant estará dominada por los conceptos de libertad, igualdad y autonomía, propios de una Ilustración a la que Kant se suma y defiende en sus escritos históricos y políticos. Así, el filósofo alemán en su texto *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* quiere hallar en el curso irregular e individual de la

libertad de voluntad de los hombres el «hilo conductor para diseñar una historia» (Idee, 2009, p. 99), de acuerdo con una cierta determinación teleológica. Para el filósofo de Königsberg, las acciones humanas, es decir, los fenómenos de la *libertad de voluntad*, como cualquier otro suceso natural, están determinados por leyes universales, pero a diferencia de los fenómenos de la naturaleza, están determinados por leyes de la razón pura. Lo que permite, a su vez, la posibilidad de una historia regular de acuerdo con leyes universales, bajo dos consideraciones: «la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de tales fenómenos, cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en bloque, acaso pueda descubrir un curso regular» (Idee, 2009, p. 97) y la propia indignación de pensar una especie a la que le sea imposible perseguir un fin que no sea el suyo propio. Así dispuesto, la razón determinará la verdad, como el fundamento de la ley moral, y más aún, determinará el fin último al que está orientada la humanidad,

2.2 El uso teórico de la razón

En los *Sueños de un visionario* (2004), Kant busca ofrecer una explicación racional al modo como los fenómenos internos pueden aparecer proyectados y vistos como externos en el sujeto, con el fin de despojar del ejercicio racional al dogmatismo y la metafísica, y ubicarlo dentro de los límites del uso de la razón teórica. Así, concluirá que los sueños metafísicos de la razón son tan fantasmales como los de los visionarios e inútiles para la perfección moral humana. Y como expone en la *Critica de la razón pura* (2006), una ciencia que ignore la relación entre el contenido empírico de la experiencia y la forma pura de la razón, lleva a desvaríos propios de la facultad racional que no determina de modo alguno el progreso científico, ni funda la acción moral, una pura fantasmagoría de la razón.

Por lo anterior, Kant define dos facultades subjetivas, cuya operación recíproca es condición de toda posibilidad de conocimiento: la *receptividad de las impresiones* y la *espontaneidad de los conceptos*: «A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda lo pensamos en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo)» (KrV, 2006, p. 92) De este modo, lo primero que aparece ante nosotros en el orden temporal de los acontecimientos son los fenómenos, éstos, afectan nuestros sentidos, y gracias a esto, podemos tener impresión de estos como representaciones en nuestra conciencia, lo cual, supone, además, que son parte de un efecto concebido en una causa que antecede unas circunstancias, al que Kant denominará *principio de causalidad*.

Así, pues, Kant analizará todo fenómeno desde la perspectiva de un determinismo causal: «de acuerdo con lo cual la explicación y la predicción de un fenómeno son el anverso y el reverso de una misma moneda» (*ibidem*, p. 98). Sin embargo, comprendiendo a su vez, que, en algunos casos dicha presunción se agota, dado que existen fenómenos que no pueden ser explicados bajo este paradigma, un ejemplo podría ser: la existencia de Dios, ya que, todo nuestro conocimiento está supeditado a las condiciones del mismo sujeto, y si hay algo que está por fuera de sus posibilidades será más que imposible llegar a conocerlas, «aun con las salvedades de rigor a tener de lo expuesto más arriba, pues el mundo humano es un mundo de “intenciones” y no sólo de causas» (*ibidem*, p. 98). Lo que nos permite, además, comprender, la primera cualidad del uso de la razón teórica, cuya aplicación parece restringida a la causalidad natural.

De acuerdo con Luis Guzmán, «en la Crítica [de la razón pura] Kant quería describir la estructura y el funcionamiento del conocimiento humano, para así fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo. El suyo era un proyecto sincrónico» (Guzmán, 2006, p. 4), en el que el conocimiento posible deriva de la relación del entendimiento con el objeto de la sensibilidad, de «la adecuación del mundo de la experiencia a las estructuras cognoscitivas del sujeto, de las cuales, a su vez, se dice que tienen o pretenden validez objetiva respecto precisamente de ese mundo de la experiencia» (Serrano Escallon, 2006, p. 71). Lo que supuso dos límites para el uso de la razón teórica, uno a-priori y otro a-posteriori. Como explica Peter Strawson, Kant acotó la experiencia entre dos límites. Al primero, inferior, corresponden las condiciones de posibilidad de toda experiencia, espacio-tiempo y los conceptos puros del entendimiento, porque sin ellas no podríamos aprehender experiencia alguna y, por tanto, tampoco conocer, pues sería imposible universalizar dicho conocimiento. El segundo límite, superior, lo demarca la materia de la sensibilidad, sobre el que es válido el uso categorial del entendimiento, un límite empírico que restringe el uso de los conceptos puros a entes fenoménicos.

prolongar más allá de los límites de la experiencia el uso de los conceptos estructurales, así como de cualquier otro concepto, conduce solamente a exigencia vacías de significado. El racionalismo dogmático sobrepasa los límites superiores del sentido, mientras que el empirismo clásico no alcanza los inferiores (Strawson, 1973, p.10).

Así mismo, para Kant no puede haber conocimientos no se cuenta antes con una unidad de conciencia que pueda acompañar todas y cada una de las representaciones del sujeto y de ese modo les dé unidad a todos los datos de la intuición sensible. De lo contrario,

sería representado en él algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien, sería imposible o, al menos, no sería nada para el sujeto, en tanto que se desvanecería en medio de la multiplicidad de percepciones. Toda diversidad de la intuición sensible guarda, pues, una necesaria relación con la unidad en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad, pero esa representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada perteneciente a la sensibilidad, es una *apercepción pura*, ya que, las «[...] representaciones dadas en la intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran [antes] a una sola conciencia» (KrV, 2006, p.154).

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento «no simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, *no se* unificaría la variedad en una conciencia» (*ibidem*, p.158). Y recapitulando, toda capacidad de juicio, referido al conocimiento, depende de la percepción sensible, las categorías del entendimiento y la unidad mediante la *apercepción pura*.

No obstante, un criterio universal de la verdad derivado exclusivamente de los objetos de la experiencia no es posible, ya que como válido para todos los objetos en general, tendría que abstraer totalmente de sí toda diferencia entre los mismos, al mismo tiempo que necesita de esa misma diferencia para determinar que su conocimiento coincide justamente con el objeto que refiere y no con algún otro. (Kant, 2010).

En consecuencia, la definición nominal de verdad, indica Kant, refiere que el conocimiento para valer como verdadero debe coincidir con el objeto y las reglas que

determinan el comportamiento y representación de los objetos de la sensibilidad, bajo reglas lógicas, propias del entendimiento, ya que, «no podemos pensar o usar nuestro entendimiento de otro modo que según reglas. Pero podemos pensar estas reglas, a su vez, por sí mismas, esto es, podemos pensarlas *sin su aplicación*, es decir *in abstracto*.» (Kant, 2010, p. 34). Así pues, dice Kant, estas reglas pueden discernirse a-priori, es decir con independencia de toda experiencia, ya que contienen simplemente las condiciones de su uso en general.

Así, pese a que la razón opera bajo reglas puras del entendimiento, esta se mantiene, en el orden del conocimiento, siempre restringida a la causalidad natural. En la *Critica de la razón pura*, Kant restringe el uso de la razón pura a entes fenoménicos y concibe a los conceptos puros del entendimiento como medio formal para conocer, para aprehender la realidad, unificar su multiplicidad, y por tanto establece condiciones de posibilidad del conocimiento, que no incluyen examen alguno sobre la libertad, solo se plantea su posibilidad y utilidad como concepto límite, bajo el concepto de la libertad noumenica.

En la *Critica de la razón práctica* (2009), en cambio, afirma Kant «la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral [...] la ley moral supone la *ratio cognoscenti* de la libertad» (KpR, 2009, p. 52). En efecto, la razón en su uso práctico, establecidas las restricciones expuestas, no está impedida para determinar y fundar la acción y el juicio del sujeto en términos morales. En el párrafo *De la deducción de los principios de la razón práctica*, plantea Kant que la razón pura puede ser práctica, es decir, que puede determinar la voluntad independientemente de todo hecho empírico. De modo que la autonomía, entendida como «una posición activa mediante la que el individuo define dinámicamente su relación concreta con el precepto del tal modo que su fidelidad valdrá como cumplimiento moral de sí mismo y para ello actúa sobre sí mismo».

(Carracedo, 1991, p. 52), depende de la libertad, que entre las ideas noumenicas de la razón teórica, es la única de la que podemos deducir algo a-priori:

La confirmación de que la razón necesita recurrir a un primer comienzo, originado por libertad, en la serie de causas naturales se hace palpable en el hecho siguiente: todos los filósofos de la antigüedad [...] se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un primer motor, es decir una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados. En efecto, no se atrevieron a hacer concebible un primer comienzo a partir de la simple naturaleza (KrV, 2006, p. 412).

De este modo, la libertad se presenta como condición necesaria de la ley moral, a la cual sí tenemos acceso como principio máximo de la acción.

2.3 El uso práctico de la razón

¿Qué debo hacer? sin lugar a dudas esta es una de las preguntas más importantes en la filosofía kantiana, además de ser traída a colación en varias de sus obras, como: *la fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2014), *la crítica de la razón práctica* (2009) y *la metafísica de las costumbres* (2012). Es una de las cuestiones más relevantes del hombre, pues, atañe y corresponde al *orden de la moralidad, que sólo atañe al ser humano en su condición de racionalidad y, «un orden al que sólo ellos tienen acceso y del que sólo ellos tendrían necesidad»* (Muguerza, 2014, p.99). Los animales quedan excluidos en la medida en que no poseen *voluntad racional* y asimismo Dios al ser una entidad superior al hombre, pues Éste posee una *voluntad santa*, es decir, que al ser santa se sabe cómo buena, por tanto, no tiene necesidad ninguna del deber. Ahora bien, el hombre no posee una *voluntad santa* y nunca podrá

alcanzarla, a lo sumo puede otorgarse una *voluntad justa*, puesto que el sujeto siempre vivirá ante la ambivalencia de lo justo y lo injusto., Por tal motivo, es necesaria una ley moral que rijan de forma clara la conciencia del hombre y la encauce al deber mismo. Esta ley recibirá de manos de Kant el nombre de imperativo:

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo de las leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios de obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere de una *razón*, la voluntad no es otra cosa que la razón práctica [...] De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de este o aquel ser racional, como sucede por ejemplo con la voluntad humana (*ibidem*, p. 100).

Si el imperativo ha de llamarse Ley moral , solo lo será en la medida en que pueden considerarse como fundada a-priori y necesaria. (MS, 2012), como determina la razón pura en el campo de la epistemología. La observancia racional de los actos debe exigir una norma suprema por medio de la cual se puede juzgar sobre la legitimidad del acto, pues como señala A. M. Pieper:

Kant se interesa primordialmente no por la cuestión relativa a bajo qué condiciones la acción y el juicio morales son *realmente* (pregunta por las causas empíricas de una acción), sino por la que se refiere a bajo qué condiciones la acción moral es posible como tal *acción moral* (pregunta por los motivos vinculantes de una acción) (Pieper, 1991, p. 202)

Todo ser racional que pertenece al mundo sensible se sabe sometido a las leyes de la causalidad natural, pero, paralelamente, en lo práctico como ser en sí, tiene conciencia de su existencia y puede saberse también como determinado por un orden intangible de las cosas. (KpR, 2009). En efecto, en la “Crítica de la razón pura”, más exactamente en la “Analítica trascendental” se había fijado que las intuiciones puras (espacio y tiempo) son el primer dato que hacen posible el conocimiento a-priori, y por tanto son condición de posibilidad de la experiencia posible. Sin embargo, los juicios sintéticos a-priori y todo conocimiento del que puedan servirse, lo es en virtud de la relación entre los conceptos puros y la experiencia, sin la cual todo examen acerca de un objeto carece de contenido y es una fantasmagoría de la razón «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» (KrV, 2006, p. 51). Por eso, la razón teórica no puede concebir conocimiento en sentido positivo prescindiendo de la experiencia posible, pero aun así, es plausible considerar la posibilidad de pensar el concepto de noumenon en sentido negativo, esto es, no asumiendo un imposible objeto de una intuición no-sensible, sino pensando el objeto abstrayendo las condiciones de la intuición sensible. .

Hasta allí llega la razón teórica en la postulación de un concepto problemático de libertad en sentido puramente negativo, esto es, como susceptible de pensarse porque no comporta contradicción, pero como se ha insistido, imposible de conocerse porque no corresponde a ninguna experiencia fenoménica. Pero a diferencia de la razón teórica, la ley moral si proporciona un hecho impenetrable a todo dato sensible e incluso a nuestro uso teórico de la razón, dejando entrever el mundo del entendimiento puro algo de él, una ley. «Esta ley pretende proporcionar al mundo sensible, como naturaleza sensible [...] la forma de un mundo de entendimiento, es decir, de una naturaleza suprasensible,

sin detrimento empero del mecanismo de la primera» (KpR, 2009, p. 67). Esta réplica no vulnera el condicionamiento mismo del mundo sensible y permite una definición de libertad más apropiada para la ley moral kantiana. La ley de esta autonomía sería la ley moral, que consecuentemente, es ley fundamental de la naturaleza suprasensible y del mundo del entendimiento puro. La primera podría calificarse de arquetípica (*natura archetypa*) que solo conocemos por la razón, y a la segunda de remedada (*natura ectypa*) porque contiene como motivo determinante de la voluntad el posible efecto de la idea primera (KpR, 2009).

En este punto, Kant realiza una distinción entre imperativos, pues no todos corresponden a órdenes morales que sea necesario seguir. Los imperativos hipotéticos, que siguen la fórmula “para lograr tal finalidad (condición), debes realizar tal acción (medio)”, ordenan en términos de eficacia (reglas técnicas de la habilidad) o de la conveniencia (consejos pragmáticos de la prudencia), pero no como mandatos morales incondicionados. Sólo los imperativos categóricos, que ordenan la acción por sí misma sin consideración de ninguna condición, pueden llamarse propiamente *imperativos morales*, los cuales tienen como finalidad responder a la pregunta presente en este apartado.

Ahora bien, qué entendemos por *imperativo moral*: «es un mandato que ordena lo que ordena sin tener en cuenta ninguna finalidad ulterior a conseguir con nuestra acción, como la evitación de un castigo o el logro de una recompensa» (*ibidem*, p. 101)., Es decir, es algo que se debe hacer porque es un bien en sí. Sin embargo, nos preguntamos ahora, ¿quién nos dice qué es lo que se debe hacer? a lo cual Kant responderá que son los códigos morales, aquellos que se representan como máximas de orden legal,

histórico, y social que están dispuestas.; Por tanto, bajo este sentido debemos comprender que el *imperativo moral* tiene un carácter autónomo, a saber, que sólo yo puedo imponer y dictar para mí una *ley moral* a seguir, pues la voluntad está dispuesta a tomarla como propia.

En este sentido, la autonomía se considera una *autonomía moral*, según la primera fórmula del imperativo categórico: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (*ibidem*, p. 102). A partir de este principio expuesto por Kant, se justifica la búsqueda de la universalidad de los imperativos categóricos, que debe tornarse como un principio de autodeterminación, pues solamente el hombre mismo en su ser puede determinar su comportamiento desde el uso de su razón. Es así que: «ninguna máxima de conducta podría ser elevada a la condición de ley moral si no admite ser universalizada, de manera que no valga solamente para el sujeto que la propugna sino para cualesquiera otros sujetos que se hallen en análoga situación» (*ibidem*, p. 102). Por tanto, solamente serán máximas universales aquellas que tomen en sí a la humanidad entera y no sólo el beneficio de un solo sujeto.

La máxima según la cual pretendería actuar, la examino antes como si esta valiese como ley natural universal. Esta es determinada inmediatamente cuando me pregunto qué debería hacer para que mi máxima se conserve como ley. Por ejemplo, la máxima según la cual pueda yo quitarme la vida, al momento de convertirse en ley universal, sería totalmente absurda, ya que semejante constitución no podría ser orden permanente de la naturaleza.

La diferencia entre las leyes de la naturaleza a la cual está sometida la voluntad y una naturaleza que esté sometida a una voluntad, pervive reconociendo que, en la primera,

los objetos son causa de las representaciones que determinan la voluntad, mientras que en la segunda la voluntad es causa de los objetos. Su causalidad tiene el motivo determinante en la razón pura exclusivamente, por ello, se le puede tildar de razón pura práctica. El principio supremo de la razón práctica existe completamente a-priori. La ley moral no se puede demostrar por medio de ninguna deducción, ningún esfuerzo de la razón especulativa, y sin embargo consta por sí misma. La ley moral es una ley de causalidad mediante libertad y es ahí la posibilidad de una naturalidad suprasensible. Una ley para una causalidad cuyo concepto según *la analítica de la razón especulativa pura* era solo negativo y a la que por primera vez se le proporciona realidad objetiva. La ley moral deduce la libertad, es causalidad de la razón pura y demuestra su realidad, añadiendo a una causalidad negativa, una determinación positiva. Es un hecho que podemos concebir una ley de causalidad más allá de las condiciones del mundo sensible, perteneciente a un mundo inteligible, el mundo del entendimiento puro. Kant en esta oportunidad ha ampliado los límites propuestos en la crítica de la razón pura, límites que declaró incluso como nulos para toda especulación. ¿Cómo es posible conciliar entonces en este caso el uso práctico de la razón pura con el uso teórico de la misma respecto de la fijación de límites de su potencial? (KpR, 2009).

Kant nos señala que David Hume fue el primero en impugnar los derechos de una razón pura. Para él, el concepto de causa encierra en sí la necesidad de un enlace y la existencia de lo distinto. Por ejemplo, si conozco A por defecto conozco que también existe algo B, totalmente distinto de A. Sin embargo, solo puedo conocer B necesariamente contando con un enlace que les una causalmente. Pero de ser así, tal enlace he de conocerlo a priori. Ahora, «Es imposible conocer, *a priori* y como necesaria la unión entre una cosa y otra [...] si no se dan en la percepción» (*ibidem*,

p.77). Por lo tanto, el concepto de causa es una ilusión que nunca se podrá legitimar porque su enlace es nulo y no correspondería a ninguna cosa en sí. Pero advierte Kant, el conocimiento del enlace es imposible, solo porque Hume toma los objetos de la experiencia como cosas en sí, y de las cosas en sí no se puede deducir que A suponga necesariamente B y menos conceder origen empírico al concepto de causalidad. Sin embargo, para Kant los objetos aparecidos en la experiencia no son cosas en sí, sino fenómenos, y como fenómenos en una experiencia deben estar enlazados necesariamente de cierto modo, con respecto a una relación temporal, y no podría ser de otro modo, ya que se rompería el lazo de posibilidad de existencia. Es así como se puede deducir el concepto a priori, sin fuentes empíricas que lo subordinen.

Ahora bien, se pueden formar lazos de causalidad en la experiencia posible, ¿pero ¿cómo hablar de aquellos, del mismo modo, más allá de los límites de ésta?

Solo respecto de los objetos de una experiencia posible pude deducir la realidad objetiva de estos conceptos [...] El hecho de que sólo los haya salvado en este caso, de que yo haya indicado que así es posible pensar los objetos, aunque no determinarlos a priori, es lo que les da un sitio en el entendimiento puro, por el cual son referidos a objetos (sensibles o no sensibles). (*ibidem*, p. 81)

Así pues, podemos concluir que es un hecho el sentido positivo del concepto en la razón práctica, distinto a aquel que se pudo suponer en *La crítica de la razón pura*, tercera antinomia, y posteriormente en *La analítica de la razón especulativa pura*. La ley moral, por tanto, es causa necesaria y eficiente de la voluntad libre y la naturaleza suprasensible. El filósofo alemán no solo construye un puente entre la razón pura y el mundo fenoménico, sino también legitima y atribuye contenido empírico, distinto al de

los juicios sintéticos a-priori, sin vulnerar el carácter puro de la razón, pero al mismo tiempo demostrando que la razón pura es práctica y determina la voluntad de todo ser racional.

Es menester, además, recordar que la ética de Kant tiene como eje central la “recta intención”, a saber, que lo bueno de este mundo se deposita en la buena voluntad de las personas. Así, el imperativo categórico podrá alcanzar la universalidad, convirtiendo con ello al sujeto en un “legislador”. El hombre será entonces un Hombre con H mayúscula, es decir, con «voluntad (racional) y racionalidad (práctica)”» (Muguerza, 2014, p. 104), el cual, llevará a cabo la tarea de extender la ética kantiana a todo ser dotado de razón, voluntad y *conciencia moral*:

Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto -respeto unido al temor- por *un juez interior*. Y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido *arbitrariamente* por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible *voz*. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es *dejar de oírla* (*ibidem*, p. 105).

Kant afirmará que esta conciencia moral siempre estará presente en el hombre, aunque éste en casos particulares pueda no oírla. Sin embargo, dirá el filósofo alemán, todo hombre posee una conciencia moral y está supeditado a ella, ésta podrá tomar la forma de culpa o remordimiento, no importa cómo, pero ésta se materializara cuando se obre fuera de su orden o en su contra, pues, como dictamina Kant esta conciencia sólo atañe

a los seres dispuestos de razón, a los auténticos seres humanos, considerados por el filósofo alemán como sujetos morales.

CAPÍTULO III: HEGEL Y HABERMAS, REVISANDO EL FORMALISMO DE LA ÉTICA KANTIANA

Como se ha expuesto, la ética kantiana opone al cognitivismo naturalista de Locke y al emotivismo anti-racionalista de Hume, un cognitivismo diferenciado, que distingue entre el uso teórico de la razón propio del conocimiento y el uso práctico de la razón propio de la acción moral. El costo parece ser haber renunciado a cualquier determinación de los contenidos morales, circunscribiéndose sólo a la mera forma de los deberes morales.

En efecto, podemos suponer que la ética de Kant deja de lado muchos elementos del ser humano, entre estos la felicidad, puesto que, por encima de ella está el deber, pero, como veremos a continuación dicha afirmación no es válida, pues, para Kant el hombre es un fin en sí mismo y uno de los fines a los que éste tiende es «la propia perfección y la felicidad ajena» (*ibidem*, p. 108). No obstante, no debemos olvidar que la perfección es una cuestión de carácter individual, puesto que cada cual debe luchar por conseguirla; la felicidad por otro lado también es una prioridad que cada cual debe procurarse. Sin embargo, Kant no dirá referente a ello que el hombre debe ser feliz, sino «sé digno de ser feliz, algo que sólo se consigue a través del cumplimiento de nuestro deber» (*ibidem*). Cumplir con nuestro deber dará la felicidad al hombre, argumenta filósofo alemán. Ello también supone que al no cumplir con el deber el hombre no podrá ser feliz y ello en parte tiene algo de verdad, si recordamos que nuestra conciencia es una conciencia moral que atañe siempre a un cumplimiento del deber para que el ser humano guarda en sí mismo el propio bienestar.

En consecuencia, «la ética de Kant es una “ética formal” porque sus contenidos materiales han de venirle socio históricamente dados. Lo que quiere decir “tomar al hombre como un fin y no tan sólo como un medio”» (*ibidem*, p. 107). Bajo este precepto, la ética de Kant no justifica la explotación o el uso del hombre por el hombre mismo, pues tal opresión haría válido la afirmación que el hombre es un medio y dicho anteriormente esto para el filósofo no es válido en ningún caso.

Además, de acuerdo con Victoria Camps, Kant propone una ética formal, sin contenidos, no sólo porque busca la fórmula a priori de la ley moral, sino también porque tal fórmula se centra en la idea de que el deber moral tiene que ser universalizable. Una moral de este tipo, dirá la filósofa española, es inevitablemente abstracta y formal, porque la unidad de la razón que Kant busca se encuentra sólo en los grandes conceptos, pero desaparece en la medida que concretamos y damos contenido a esos ideales (2017).

Pero ello supone un doble inconveniente que por más pura que pueda llamarse la razón, esta está determinada por seres que carecen de esta misma cualidad, y por tanto estos principios formales lleven a equívocos justificables desde el criterio de la lógica, pero a su vez, a posturas dogmáticas, basadas en el seguimiento ciego de su verdad aparente:

«amparar posiciones claramente inmorales, si el individuo es el que ha de juzgar si la máxima de su acción es universalizable, y ese individuo no es nunca sólo razón pura, sino una amalgama de deseos e inclinaciones que pueden, orientar la voluntad y la ley del hombre a los mayores despropósitos y terribles doctrinas que pueda alguna vez el ser humano concebir» (Camps, 2017, p.249).

Sin abandonar el ámbito del cognitivismo moral, dos salidas frente a esas consecuencias inaceptables del formalismo kantiano, residen en la ética material histórico de Hegel y en la ética discursiva de Habermas, como se expondrá a continuación.

3.1 De la moralidad kantiana a la eticidad hegeliana

La moral kantiana es una moral de deberes puros, como se ha expuesto, pero, además, extraños a la persona e independientes de su naturaleza. «Una moral que seguramente no se puede cumplir y que [...], le exige a la conciencia que viva en una permanente contradicción: o renuncia al deber moral que le impone la razón, o acepta considerarse en sí mismo como algo en lo que no se puede creer» (Camps, 2017, pág. 253). A diferencia de Kant, que busca el principio último de la moralidad, Hegel cree que el cometido de la filosofía moral no es moralizar ni intervenir en el mundo para cambiarlo, sino, por el contrario, interpretarlo y comprenderlo.

Hegel encuentra en el curso regular de la historia que, tanto la ley moral como la vida cotidiana deben mantener una relación dialéctica en el que la subjetividad medie y se constituya bajo un horizonte social, en el que la acción moral se materialice realmente y cobre sentido práctico en el *mundo de la vida* y la institucionalidad. Reflexión que no tiene lugar en Kant, a quién acusa de mantener un *universalismo abstracto* que desvincula al sujeto de las circunstancias y posibles consecuencias de sus acciones, en un ámbito que desconoce, el *mundo de la vida*. Entenderá Hegel «la “eticidad” [...] como una forma de vida y como el *ethos* de una comunidad, [...] y el concepto moderno de la “moralidad” como un orden de principios universales, producto de la reflexión de la conciencia sobre la ley moral y el deber de la voluntad autónoma» (Zan, 2004, p.20).

Kant centra su reflexión acerca de los principios de la moral en la cuestión relativa a las condiciones que dan lugar al juicio moral, se pregunta por los motivos vinculantes de la acción en el sujeto, cuya máxima subjetiva, según criterios formales, puede ser universal para todo el género. Mientras Hegel considera en el sistema de las instituciones del Estado y la sociedad civil la consolidación de una eticidad que respeta y realiza el fin de la moralidad en una comunidad universal.

Las categorías y las nociones a priori de las que se sirve Kant para pensar la unidad y la universalidad de los imperativos categóricos mantienen, pese a su aplicación práctica, clara distancia con el *mundo de la vida*, pues abstraen todo contenido vivencial y no tienen en cuenta las circunstancias particulares en que una acción moral puede y tiene lugar. Para Hegel, lo real se expresa en la conciencia absoluta y en cada una de sus partes, tanto el objeto como en el concepto, lo que permite contemplar en el ejercicio de la moralidad no necesita de la correspondencia del sujeto con una ley universal, sino del ejercicio dialéctico que permite superar las contradicciones inherentes entre *moralidad* y *eticidad*, en cuyo caso mantienen una unidad complementaria y operativa en la institucionalidad estatal, la biografía individual y la historia.

3.2 De la moralidad subjetiva de Kant a la ética intersubjetiva de Habermas.

Lo que nos concierne en este caso es tratar el problema de la *conciliación* entre la aspiración a la universalidad de la ley moral y la exigencia de autonomía de los sujetos morales. Dicho tema será reevaluado por Jürgen Habermas, quien pondrá en el escenario el “diálogo” afirmando que a partir de la discursividad se puede concretar de mejor forma la universalidad de los planteamientos éticos de Kant: «en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver

convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad» (KrV, p. 106).

Así, en forma discursiva y al poner en consolidación conjunta toda máxima alcanza su pretensión de universalidad. Ello exige cambiar al *yo* propuesto por Kant y convertirlo en un *nosotros*. En *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991) Jürgen Habermas contempla, a partir de la crítica de Hegel a la ética de Kant, los límites y alcances de la razón pura práctica como principio de la ley moral, ya que la razón práctica se presenta insuficiente e impedida como principio de la conducta en relación al *mundo de la vida*, y ajena a las circunstancias convexas en las que cohabitan los sujetos morales. No obstante, reivindica el papel y la posibilidad de universalizar imperativos puros a partir de la razón discursiva.

Jürgen Habermas expone las bases de una ética del discurso, en que la comunicación se encuentra inscrita en la realidad del habla y los diferentes usos del discurso. A diferencia de Kant, el rasgo principal de una ética formalista, de acuerdo con Habermas, no será la razón pura práctica, sino la razón discursiva, lo cual, supone un *giro pragmático* de la filosofía y en particular de la filosofía práctica, pues define un procedimiento para la comprobación de las pretensiones normativas de validez, bajo la forma del *discurso práctico*. Pues, como se ha descrito anteriormente, la razón práctica parece impedida para responder efectivamente a las críticas que plantea Hegel, ya que, las cuestiones prácticas que afectan la orientación de la acción surgen en situaciones concretas, insertas en una biografía individual que tiene como contenido un particular mundo de la vida, adscrito al curso regular de la historia. Aspecto que una ética como la kantiana abstrae, y por ende no comprende «la diferenciación social e histórica de las

formas de acción, y en general del pluralismo de los mundos de vida» (Habermas, 1991, p. 76). Así, pues, la razón discursiva supondrá un contexto de comunicación intersubjetivo entre los participantes y todos los afectados, y conjuga en el habla la intención y el acto, como si en cada quien existiese, en la contingencia, la potencialidad de la universalidad sólo manifiesta tras la acción comunicativa.

De manera tal que la posición kantiana puede reformarse en el marco de una ética del discurso (Habermas, 1991), pero para ello, tendrá que modificar el principio de universalización según el cual una máxima puede valer para todos como ley universal, y entenderse como regla de argumentación. En *Conciencia moral y acción comunicativa*, expone Habermas las *Bases de una ética del discurso*. Habermas no considera que, en *la voluntad, la razón, la utilidad, la sensibilidad o Dios* esté el principio de validez de nuestras acciones morales, ni la verdad de nuestras percepciones. El concepto clave, en Habermas, para lo práctico y lo teórico es la *Kommunikation* «inscrita en la realidad del habla y los diferentes usos del discurso» (Bilbeny et al, 2012, p. 599).

Hallaremos que el rasgo principal del ser humano, no será la razón como lo consideró Kant, sino la comunicación por medio del lenguaje. Lo cual representa un cambio paradigmático y sustancial en la reflexión ética y epistemológica, pues la rectitud y la justicia, la verdad y el conocimiento sólo tendrán lugar «bajo la forma de posibilidades desarrolladas de la comprensión» (*ibidem*, p, 599), es decir, según la comunicabilidad intersubjetiva del investigador o el agente moral en el marco de la comprensión con pretensión de validez consensual.

A su vez, en la ética discursiva encontraremos como principio básico, el *procedimiento*: «la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez» (Habermas, 1985, p. 128), por lo cual la ética discursiva, en tanto comprobación, no nos ofrecerá ninguna orientación, en forma de preceptos, en cambio, sí un procedimiento, que Habermas denominará el *discurso práctico*.

El contenido del discurso práctico es dado de antemano por un *entendimiento normativo perturbado*, en el que encontraremos como objeto los problemas que se presentan en la negociación, porque de no haberlos simplemente no se necesitaría de la comprobación, ni del consenso, pues querría decir que no habría pretensiones normativas de validez, sino normas validas universales a las que cualquier comprobación sería innecesaria. No obstante, y es comprobable histórica y materialmente, es imposible hablar de normas validas universales derivadas de la contingencia de nuestras pretensiones normativas, aun cuando sean de carácter culturales, ya que, guardan en sí la particularidad de su origen contingente. De este modo, así como pasa con Kant con los conceptos puros del entendimiento en relación con la experiencia, el discurso práctico «Sin un horizonte del *mundo vital* en que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de un material social conflictivo, carecería de sentido [...]» (*ibidem*, p. 129). Lo cual quiere decir, que el material social conflictivo es la materia de comprobación del discurso, y el entendimiento normativo aquello sin lo cual consideraríamos la tarea de la regulación consensual de nuestras pretensiones normativas.

De ahí que podamos entender que la ética discursiva verse sobre la validez de las máximas hipotéticas que pueden tener carácter universal, y cuyo contenido es dado de antemano por un *entendimiento normativo perturbado*, en el que encontraremos como

objeto los problemas que se presentan en la negociación, en el marco de un mundo vital en el que los participantes consideren como su tarea la regulación consensual del material social en conflicto. En consecuencia, el discurso práctico es el medio indispensable entre la contingencia de nuestras máximas y la universalidad de la ley moral, lo que limita al discurso práctico al ejercicio puramente regulativo, donde el objeto formal de nuestra voluntad moral es tan constitutivo como lo es el objeto material.

En coherencia «las personas socializadas no pueden comportarse de forma hipotética con respecto a la forma vital o a la historia vital en las que se ha construido su identidad» (*ibidem*, p. 603). Es decir, no actúan únicamente según una determinación subjetiva, sino dependientes del entramado social que determina su identidad. De modo que se deriva la configuración de un ámbito de aplicación de una ética deontológica, en que la reflexión axiológica está sometida al deber.

Ahora bien, en Kant todo deber deriva del imperativo categórico, el cual es a priori y por tanto formal, pero constitutivo y no regulativo como el discurso práctico, lo que quiere decir que el deber que se deriva del imperativo categórico lo es en virtud de la universalidad del supuesto a priori que hay en él. En consecuencia, su aplicación no depende de la interpretación del contenido, sino de la aplicación del contenido a la forma del imperativo, lo que garantiza la legitimidad y validez de la exteriorización del deber sin detrimento de las consecuencias.

En cambio, cuando el objeto formal cumple una función regulativa, de comprobación de validez subjetiva, nos encontramos con que el sujeto actúa según determinaciones

comunicativas de comprensión del deber. Ya no existe la universalidad del imperativo, sino la universalidad del consenso en la normatividad, es decir, que quien actúa lo hace en virtud de su propia comprensión del deber o en virtud del consenso, pero no por el imperativo categórico. Por ello es que la historia vital, la identidad y la intersubjetividad toman un papel predominante, pues donde antes había reflexión libre de la ley moral, hay acuerdo consensual de la normatividad, reconocimiento de la divergencia que por el consenso sobrepasa la contingencia de su comprensión del mundo vital. Así, «la moral se inicia al presentar cada interlocutor sus “pretensiones de validez”, es decir, una máxima de acción que espera que otros aprueben en discusión con él o ella, y así pueda ser tomada como norma *valida*» (Bilbeny et al, 2012, p. 600).

Como resultado, la primera formulación del imperativo categórico (*actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal*), que vislumbra la posibilidad de universalización de una máxima subjetiva al contemplar su deseabilidad para todos los seres racionales, en la ética del discurso es remplazada por el procedimiento de la argumentación moral en el que solo pueden tener validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes del discurso práctico (Habermas, 1991). Su fin en todo caso es la universalización de principios morales, ya no sobre la tutela de la razón práctica, sino conforme la participación autónoma de la comunidad de hablantes, en las que se tiene en cuenta el bien común y la vinculación de mundos de la vida individuales que bajo un contexto comunicativo de socialización y susceptibles de universalizarse.

De este modo, los sujetos que juzgan moralmente actuarán conforme a su propio juicio tras haberse convertido en sujetos capaces de actuar moralmente por medio de la socialización en contextos de vida ética (*ibidem*), que involucran normas y valores que

pueden ser sometidos a su vez a las exigencias de una justificación moral, lo cual implica, sin embargo, que dicha argumentación tenga lugar en una comunidad de interpretación ideal, es decir, una comunidad de comunicación a-priori. No obstante, al igual que sucede con Kant, en el caso de la ética discursiva subsiste la duda hermenéutica de si, en la base del procedimiento ético discursivo de la fundamentación de normas no habrá una idea peligrosa en sus consecuencias prácticas e interpretativas, ya que, «ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. De nada sirven las fundamentaciones morales si en el proceso de aplicación no resulta posible eliminar la descontextualización de las normas generales a que se apela para justificar las acciones» (*ibidem*, p. 112), y pese a todo esfuerzo de universalización, tal intención en el caso de la ética del discurso corre el riesgo de suponer un indeterminismo moral. No obstante, las habilidades prácticas de aplicación preceden a la razón práctica establecida de forma ético-discursiva y por consiguiente no están sometidas a las reglas del discurso, sin que ello suponga, que el principio discursivo no pueda trascender de modo que exprese la validez del deber ser de las normas. Es en la trascendentalidad donde el filósofo sitúa la fuerza que garantiza la validez empírica insuperable por la percepción reflexiva hermenéutica. Lo que indica que una vez que la norma es validada por consenso no vacila entre una interpretación u otra, sino que mantiene su integralidad interpretativa, es unívoca y universal, mas ello no garantiza la fuerza de su aplicación.

Finalmente, el posible éxito que puede atribuir Habermas al discurso práctico tiene razón de ser, si se considera que la forma de la comunicación es un procedimiento más exigente que apunta más allá de las formas de vida particulares, y sobrepasa los límites de la conciencia individual al extender, por medio de la comunicación, las máximas susceptibles de universalización a una comunidad ideal de comunicación que incluye,

ya no a todos los seres racionales, sino a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción. Así mismo, des-limita el sesgo que atribuye Hegel a Kant, al renunciar al reino inteligible, al que pertenecen el deber y la voluntad, y al mundo fenoménico, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos. El hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contra-fácticas dentro de la práctica comunicativa cotidiana misma.

A MODO DE CONCLUSIÓN: NUESTRO PRESENTE Y KANT

Kant verá en la ilustración un sueño en que los hombres libres lleguen a dar pleno uso de su razón, y ante todo su determinación como fundamento y principio teleológico del fin de la humanidad. La historia nos ha mostrado todo lo contrario. El hombre puede usar y confiar en la razón, pero ésta a su vez le dará para desconfiar; ya que el hombre llega a los extremos más perversos bajo el uso de su razón. Se genera entonces una época de desconfianza de la misma, a la que se le dará el nombre de *posmodernidad*. Por tanto, podemos considerarnos posmodernos, en la medida que ejercemos la razón, pero no dejamos de desconfiar en ella.

Ahora bien, Kant no tratará de afirmar que la humanidad puede transformarse del todo, pues como afirma el árbol nace como nace y no se puede pretender enderezarlo. No obstante, el filósofo hace un postulado más: «*el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*» (Muguerza, 2014, p. 121). Ofrece así una posibilidad en la que el hombre no olvidará que su existencia hace parte de este mundo, como reza la primera parte de la oración, además, en la segunda hará evidente que esa ley debe ser y permanecer en cada hombre de forma individual, pues sólo así se llegará a una verdadera ilustración.

Ciertamente, habrá que abandonar la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad y con acceso privilegiado a la verdad, que hacía inteligible el mundo de los hombres y de las estructuras internas de la naturaleza. Dejar de ver al signo lingüístico como un instrumento y elemento accesorio de las representaciones, «es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra dignidad propia» (Habermas, 1990, p. 17). El giro copernicano kantiano va a perder sentido cuando la relación sujeto-objeto se disuelva y se intercambie por la relación propuesta por el giro

lingüístico, a saber, lenguaje y mundo. Habermas va a afirmar, que «Las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales» (*ibidem*, p. 93), siendo este otro motivo por el cual el giro lingüístico, no sólo golpea los primados modernos, sino rompe con la tradición filosófica, al situar al lenguaje como centro mismo del filosofar.

Sí, habrá que renunciar a esa razón absolutista de la modernidad de carácter formal, que todo puede demostrar, justificar y validar, y que sólo busca la eficiencia. Pero esto no significa renunciar a la racionalidad y proclamar el arribo del nihilismo. También hay que admitir que promover una vida enmarcada en la mera cotidianidad y la existencia, podría encerrar al hombre en una cadena de causalidad que nos reduciría a las determinaciones de nuestra mera existencia, y no permitiría, por lo menos, una cierta libertad o posibilidad de deliberación. Por otro lado, situar el centro de la reflexión en términos de modos de producción, de contextos históricos y sociales, podría ser sano, en la medida en que evitaría absolutismos de una razón con pretensiones universalistas, en donde ella misma podría responder a intereses hegemónicos y eurocéntricos, pero con el peligro de caer en un circunstancialismo exagerado que condenaría al hombre y a la sociedad a quedar reducidos a su pertenecía social y contextual.

Una vida en la que ninguna manifestación empírica pueda escapar de una explicación causal, impediría pensar siquiera en la libertad, porque una causalidad no puede pensar otro efecto más que el conocido, y surgiría la pregunta sobre si ¿es éste el único modo de obrar? Kant respondería que no. Habría entonces que plantear un intermedio. La modernidad por su mismo afán de universalidad fácilmente olvida el perspectivismo propio del mundo de la vida, la pluralidad, la diferencia y la heterogeneidad, pero la

posmodernidad, se sigue alimentando de los ideales ilustrados de libertad, de igualdad, del reconocimiento de la dignidad humana, de la tolerancia, en fin. Los problemas e ideales de la modernidad no han cambiado, siguen vigentes, y son estos mismos problemas e ideales los que permiten el diálogo entre modernidad y posmodernidad, en los mismos términos que dispone la misma definición de moderno. «El término “moderno” expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con su pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hasta lo nuevo» (Habermas, 1980, p. 11), y con el espíritu autocrítico propio de la filosofía kantiana. Por lo que no sería absurdo pensar que la proclamada enemiga de la modernidad, no, es más, que la modernidad de la modernidad.

El gran pecado de la modernidad fue la obsesión de la fundamentación absoluta de las utopías que son lícitas formularse al hombre. Habermas afirmará que hay que rescatar el espíritu autocrítico de la modernidad, y buscar una fundamentación no racional, logocéntrica, sino razonable de los ideales ilustrados. De hecho «una filosofía que no se agote en la autorreflexión de las ciencias [...] que invierta tal perspectiva y vuelva la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo» (Habermas, 1990, p. 61), y daría lugar a una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma. Es decir, como aquéllas en las cuales se fundamentan, al mismo tiempo que se construyen, las intervenciones sociales relevantes de los sujetos, apuntando a una interrelación a partir de una competencia comunicativa de las personas que puede generar crítica y consenso sobre las normas.

Pero para ello los mismos agentes de la comunicación, deben apropiarse del uso de la razón práctica, pues sin interlocutores que hayan ganado su condición de sujetos

autónomos, se corre el peligro de que el consenso degenera en una universalidad por mayorías, y sabemos que las mayorías pueden ser injustas. «*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, Tal es el lema de la Ilustración» (Aufklärung, 2006, p.83), es y sigue siendo el imperativo que liberará al hombre de su minoría de edad y por ello hoy tendremos que reconocer la actualidad del espíritu que Kant funda en su filosofía crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea* . Barcelona: Gredos.
- Bilbeny. (2012). *Jürgen Habermas la clave comunicativa*. Madrid: Tecnos.
- Brecht, B. (2009). *La excepción y la regla*. Madrid : Alianza .
- Calderón, J. (2016). El Alma bella: angustia e inactividad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(115), 217 - 234.
- Camps, V. (2017). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- Carracedo, J. R. (1991). La irrenunciable autonomía. En V. Camps, A. Doménech, J. Martínez, J. Muguerza, J. Carracedo, F. Savater, . . . A. Wellmer, *La herencia ética de la ilustración* (págs. 51-72). Barcelona: Crítica.
- Guzmán, L. (2006). De dualismo y domesticaciones:Davidson, Mcdowell y Hegel. *Ideas y Valores*, 75-93.
- Habermas, J. (1980). *Modernidad: un proyecto incompleto*. Santiago de Chile: Universidad de Chile .
- _____. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Porvenca.
- _____. (1990). *Pensamiento postmetafísico* . Madrid: Taurus.
- _____. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad* . Barcelona : Paidós.
- Hume, D. (2008). *Ensayos morales y literarios*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2011). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2014). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2004). *Los sueños de un visionario* . Buenos Aires: Leviatan .
- _____. (2006). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.
- _____. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- _____. (2009). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- _____. (2009). *Ideas para una historia universal en la clave cosmopolita* . Madrid: Alianza .

- _____. (2010). *Lógica*. Buenos Aires: Corregidor.
- _____. (2012). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos .
- _____. (2014). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Lledó, E. (2008). Introducción. En Platón, *Fedro* (págs. 7-21). Barcelona : Gredos.
- Locke, J. (2007). *La ley de la naturaleza*. Madrid: Tecnos .
- Mellizo, C. (2007). Estudio preliminar. En J. Locke, *La ley de la naturaleza* (págs. 9-20). Madrid: Tecnos.
- Mill, J. S. (1998). *La Naturaleza*. Madrid: Alianza.
- _____. (2014). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Muguerza, J. (2010). Del renacimiento a la ilustración : Kant y la ética de la modernidad . En C. Gómez, & J. Muguerza, *La aventura de la moralidad* (págs. 80-128). Madrid: Alianza.
- _____. (2010). Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética. En C. Gómez, & J. Muguerza, *La aventura de la moralidad* (págs. 333-381). Madrid: Alianza.
- Nicol, E. (1979). Introducción. En A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales* (págs. 7-28). México: Fondo de cultura economica.
- Pieper, A. (1991). *Ética y moral*. Barcelona: Crítica.
- Serrano, G. (2003). *Objetividad, o la crítica kantiano al circulo realista de la verdad*. Bogotá: Universidad nacional .
- Smith, A. (2014). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Strawson, P. F. (1973). *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de occidente.
- Torreveiano, M. (1992). En torno a la crisis moderna de la causalidad y a la influencia humeana en Kant. *Revista de Filosofía*, V(3), 161-186.
- Tovar, H. L. (2009). Ética y detranscendentalismo en Jürgen Habermas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 30(101), 79 - 85.

Zan, J. d. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Montevideo : KONRAD -
ADENAUER - STIFTUNG E.V.