

# KANT Y UNA DECADA DE FILOSOFIA MORAL EN CASTELLANO (1979-1990)

M. T. López de la Vieja

## Abstract

In the conjunction of the bicentennial of the works of Kant, the Spanish Moral Philosophy has shown its recovery and has taken some meaningful stances. This article focuses on the relationship between the Spanish Philosophy and the positions on Kantian Philosophy during the last decade. Indeed the presence of Kant in the building of a moral point of view and moral law underlined the dimensions of Moral Philosophy and the important limits of one Ethic, a Hegelian sense. However, the situation goes back to the seventies, to several critics of the Formalism and its well-known paradoxes.

---

Los bicentenarios de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del juicio*, han significado una ocasión un tanto especial para la Etica que hoy se escribe en castellano. Todavía no es el momento de decir hasta qué punto ha sido profundo o circunstancial este acercamiento a Kant, al menos por lo que respecta a la Filosofía moral. Entre otras razones porque la disciplina había dado muestras con anterioridad de estar empeñada en su renovación interna. De otra parte, ha de tomarse en consideración que el actual trabajo sobre la obra kantiana se superpone a una tradición intelectual previa, con independencia de si ésta había sido o no asumida como válida. La Etica seguirá teniendo ocasiones para poner de manifiesto los motivos por los cuales se ha aproximado con insistencia a la obra de este autor; sin embargo, la rápida sucesión de las conmemoraciones ha apresurado el ritmo, precisamente, en esta última década. La vida de la Filosofía moral, más o menos discreta, se ha visto agitada, por tanto, a causa del impacto diferido de una obra a la cual se refería J. Ortega y Gasset como «mi casa y mi prisión»<sup>1</sup>. Este trabajo tiene por objetivo esa reciente lectura de Kant que ha tenido lugar en la Filosofía moral. Kant, pues, como síntoma de una recuperación y motivo de posicionamientos significativos<sup>2</sup>. Kant también como hilo conductor para entender la Etica en castellano,

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, «Reflexiones de centenario», en *Kant, Hegel y Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 3.

<sup>2</sup> El hecho de que, efectivamente, hoy las posturas sean plurales ha de atribuirse a distintos factores

tal como ha ido avanzando durante estos últimos años: desde la eticidad a la moralidad. Puesto que aquí sólo se hace referencia a la disciplina, a la situación específica de la Filosofía moral, el material bibliográfico comentado representa tan sólo una parte de una más amplia producción de monografías y artículos sobre la obra kantiana.

## I

A comienzos de los años sesenta, el bicentenario de la *Dissertatio*<sup>3</sup> supuso un notable impulso para la recepción de un pensamiento que contaba con una débil implantación en los círculos filosóficos, en su mayor parte decantados hasta entonces hacia doctrinas tradicionalistas. Los recientes bicentenarios han coincidido con una actitud diferente, con la pretensión de no ser tutelados, al menos en lo filosófico, por instancias poco permeables a la información y al contraste. Ahora bien, la hipótesis que aquí se introduce alude a la oportunidad de no tomar este contacto con la obra kantiana como única variable o como única causa de un proceso hacia una mayor «ilustración» y modernización interna. Han concurrido otros factores, que, en parte, se deben a los propios filósofos y, en parte, a lo que podríamos denominar la «industria cultural». Esta ha funcionado de manera particularmente activa en el ámbito de la Ética. Pero también ha acentuado las peculiares tendencias o deficiencias hermenéuticas de la disciplina. Si leer e interpretar a Kant parecen tareas obvias para los historiadores de la Filosofía, tanto con el estímulo de ciertas fechas como sin él, no lo han sido tanto para la Filosofía moral. En un país, no se olvide esta circunstancia, que tuvo y todavía tiene serios problemas para distinguir una moral religiosa determinada del trabajo conceptual en Ética<sup>4</sup> —con esa difusa línea de demarcación entre saberes y creencias, entre juicios y prejuicios—.

¿Qué factores concurren en esta circunstancia? Como era de esperar, el acento puesto en la Filosofía práctica, en los problemas de «relevancia», condiciona una organización algo distinta de los conocimientos. La proximidad con respecto al contexto mediatiza, sin duda, la actitud del lector, por lo cual la recuperación de las *Críticas* y otros escritos kantianos depende en modo estrecho de un giro importante en la reflexión filosófico-moral. Giro que, en rasgos generales, marca la evolución desde ciertos intereses, propios de una etapa muy determinada<sup>5</sup>, hacia otros

---

no siempre de tipo teórico; en 1980 F. Montero Moliner valoraba positivamente el abandono por parte de los historiadores de la Filosofía de un patrón de lectura demasiado esquemático, demasiado forzado por los variados «ismos»; Cfr. su «Prólogo», en J. L. Villacañas, *La formación de la «Crítica de la razón pura»*, Valencia, Univ. Valencia, 1980, pp. 7-11.

<sup>3</sup> Cfr. J. L. Molinuevo, «La recepción de Kant en España», en C. Flórez, M. Alvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, ICE, 1982, pp. 99-114

<sup>4</sup> Sobre la ambivalencia del fenómeno de secularización, cfr. J. L. Recio Adrados, «Religión», en S. Del Campo, *Tratado de Sociología*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 34-61. También S. Giner, «La consagración de lo profano», en *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, pp. 169-188.

<sup>5</sup> Obsérvese que el *Diccionario de Filosofía contemporánea*, dirigido por M. A. Quintanilla y publicado en 1979 (Salamanca, ed. Sígueme), no incluía ninguna entrada dedicada a Kant, aunque sí al Neokantismo (pp. 330-331). Los criterios expuestos en la «Presentación» se ceñían al marco de la

nuevos: desde la Filosofía de la eticidad hasta la Filosofía de la moralidad. Evolución no del todo ajena a cambios ideológicos de esta interesante etapa, desde finales de los años setenta al inicio de los noventa. Pero las actitudes ante Kant han resultado ser, además de fructíferas, ambivalentes. ¿Por qué razones? Regresemos por un momento a los prolegómenos de esta situación. Hegel había establecido la diferencia entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, las formas sociales y políticas en que se objetivan los principios y, de otra lado, las condiciones de justificabilidad de éstos, que remiten a la conciencia. En sus comienzos, la Filosofía española en transición se inclina por una Etica de impronta hegeliana, en el sentido de «eticidad»; luego la relativa normalización de los hábitos políticos pone en primer plano las cuestiones de «talante» moral —según la expresión de J. L. Aranguren<sup>6</sup>—.

*Ethos* y *ethōs* permitían designar tanto las costumbres, las prácticas morales válidas, como el carácter, la procedencia interna de los criterios valorativos. La Etica en su conjunto ha seguido una u otra modalidad del *ethos*, a tenor de las necesidades de tiempos y lugares. Estaba en juego la justificación de actitudes, ideologías y prácticas. Por eso la influencia de Hegel se hace notar con mayor intensidad entre las corrientes y en las etapas que optan por una versión de la disciplina más vinculada a instituciones y prácticas. Por el contrario, la indagación sobre el carácter moral y sus condiciones suele acogerse al modelo de Kant y a su concepción de la ley moral<sup>7</sup>. En este segundo supuesto se hallaría finalmente la Etica que se escribe en castellano a finales de los ochenta y principio de los años noventa, muy sensible en fin a las críticas que, tanto los filósofos europeos —franceses e italianos— como americanos, venían planteando a una concepción en exceso formalista, incluso en la versión dialógica de la Etica. El individuo, la libertad, la felicidad y otros temas similares tenían cabida en un sistema teórico como el de Kant. Un autor y una obra, capaces de servir de trama teórica, sobre la cual articular una reflexión moral distanciada con respecto a otras formas de *auctoritas* filosófica, como lo fueron en otro momento Hegel y Marx.

## II

Después de Hegel y en torno a Kant, por tanto. La aceleración del tiempo, cronológicamente breve, de la transición se traslada a la Filosofía con igual rapidez; apenas una década es suficiente para reorientar los intereses filosóficos. Muchos trabajos, que en su momento disfrutaron de actualidad por su sintonía con los

---

Filosofía actual y, muy en especial, a lo que allí se denomina nueva filosofía, indisoluble de características generacionales e ideológicas. La voz «Pensamiento filosófico español», firmada por P. Ribas concluía con una afirmación que relacionaba la producción filosófica con esa dimensión ideológica: «En verdad, la edad media e incluso antigua siguen siendo una sombra inseparable del mundo filosófico» (p. 377).

<sup>6</sup> Cfr. J. L. Aranguren, *Talante, juventud y moral*, Madrid, Edic. paulinas, 1975; *El buen talante*, Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>7</sup> Sobre la ley moral, vid. el tomo segundo de S. Rábade, A. López Molina, E. Pesquero, *Kant: conocimiento y racionalidad*, Madrid, Cincel, 1987. Para los imperativos, S. Sevilla Segura, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, Univ. Valencia, 1979.

lectores, pocos años después se encuentran desplazados en la sensibilidad y el gusto de autores y lectores. El interesante volumen colectivo *En torno a Hegel*, publicado en 1973<sup>8</sup>, representa un notable ejemplo de ese fenómeno. Sus autores distinguieron cuidadosamente un hipotético renacimiento hegeliano de los objetivos expuestos en el trabajo; éste pretendía abrir un diálogo con los problemas que el sistema de Hegel puso al descubierto. Como diálogo, no reiteraba lo ya dicho, sino que orientaba el debate sobre ciertas posiciones de Hegel que parecían rebasadas. El entusiasmo por un clásico estaba, pues, matizado por una sensibilidad rigurosamente contemporánea, ajena por completo a cualquier intento de revitalización escolástica. Hegel aparecía como la voz más autorizada de la tradición, pero era una tradición recuperada sólo para aproximarse a una realidad estrictamente coetánea. La *Fenomenología del Espíritu* daba la pauta para una reflexión actual a partir de la «herencia filosófica más acabada de Europa», «secreto fundamento de los intereses intelectuales que alimentan al hombre contemporáneo», «acervo gigantesco de la especulación hegeliana», etc. Por consiguiente, sus temas eran la formación de la vida, la experiencia, el destino y el hombre modernos, cuyas claves se esconden en la línea divisoria que Hegel supo marcar. Hoy apenas se encuentra tanto eco intelectual y una reacción tan positiva ante el idealismo absoluto. Incluso en ese contexto de discusión al cual han contribuido liberalismo y comunitarismo<sup>9</sup>. Después de Hegel, las preferencias han girado en torno a Kant para la Ética en castellano.

A. Valcárcel<sup>10</sup> reflexionaba algunos años más tarde sobre las expectativas en torno a Hegel, qué supuso para la Ética y los patrones morales. La alternativa en favor de Hegel no parecía ya la mejor de todas las alternativas posibles, al haberle infundido objetividad a un mundo de normas realmente existentes, siempre discutibles. La objetividad de leyes y espíritu adquiriría además un protagonismo ético, cuya última sustancia no permite más salida que una sanción normativa e institucional para las limitaciones puestas a la libertad. De hecho, la experiencia de la libertad no tiene ya en 1989 el mismo significado que en la etapa «en torno a Hegel», en 1973. La libertad todavía era por aquel entonces algo cualitativamente distinto al aumento de derechos y libertades, algo más que una inversión de relaciones serviles, sustentada por tanto en un reparto mundano de papeles; no se afirmaba aún como aspiración de la conciencia, de carácter intrasferible. La distancia recorrida por la Filosofía moral en tal sentido se puede medir desde otro texto escrito por distintos autores, *Kant después de Kant*, de 1989<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. A. Álvarez Bolado, J. M. Artola, P. Cerezo, *En torno a Hegel*, Granada, Univ. Granada, 1973.

<sup>9</sup> Cfr. el análisis del profesor C. Nino, «Kant y Hegel, otra vez», en *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 135-52; J. Muguerza, «Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)», *Zona Abierta*, 30, 1984, pp. 1-612; C. Thiebaut, «De nuevo, criticando al liberalismo», *Arbor*, 503-504, 1987, pp. 147-161; A. Cortina, «Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad», *Sistema*, 96, 1990, pp. 3-17.

<sup>10</sup> Cfr. A. Valcárcel, *Hegel y la Ética*, Barcelona, Anthropos, 1988.

<sup>11</sup> Cfr. J. Muguerza, R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989. R. Rodríguez Aramayo es, además, autor de la introducción, traductor, junto con C. Roldán, de las *Lecturas de Ética de Kant* (Barcelona, Crítica, 1988), responsable del estudio preliminar a *Teoría y práctica* (Madrid, Tecnos, 1986) y de parte de la traducción, de la que son también autores F. Pérez y J. M. Palacios.

La imposible «vuelta a Hegel» desde la propia lengua, es decir, con tan escasas traducciones de su ingente obra, hacía más viable una vuelta a Kant en lengua castellana —la recuperación ha tenido mucho que ver con el trabajo de los traductores—. El problema estaba quizás en lo tardío de tal recuperación, de modo que esta nueva etapa no prolongaba una genuina tradición de lectores, a semejanza a lo que se venía haciendo en otros países desde hace por lo menos un siglo<sup>12</sup>. Pero la opción mayoritariamente elegida, a favor de Kant, no traía pretensiones de rehacer una línea de interpretaciones ortodoxas y estrictamente académicas, sino tomar a Kant como apoyatura para una reflexión más global sobre la Modernidad. Por este motivo, la actual relación entre racionalidad y Ética se dirime desde el molde kantiano, y las nociones de «humanidad», «libertad», «dignidad». El impulso teórico de la Modernidad podría ser conservado gracias a Kant, en medio de una intensa polémica, suscitada por el debate sobre el alcance de la postmodernidad como crítica al proyecto normativo moderno. En esta confrontación no ha habido en realidad demasiado espacio para nacionalismos filosóficos; ha involucrado tanto a filósofos americanos como a franceses, italianos, portugueses y alemanes. La Filosofía española se ha mostrado sensible a las corrientes que se movían por encima de las fronteras; se encontraba, sin embargo, en la precaria situación de tener que realizar dos operaciones al mismo tiempo: suturar importantes vacíos y, por otro lado, ser capaz de operar una *Aufhebung* que, de no contar con una aval sólido en producción propia, tenía el riesgo de ser mera ficción filosófica, de no asentarse sobre buenos y firmes pies teóricos.

En el tiempo coinciden, por tanto, la lectura de Kant y los giros que van dejando algo rezagada a la rehabilitación de la Filosofía práctica en clave política<sup>13</sup>. Se efectúa esa evolución desde Hegel hacia Kant, que va en dirección distinta a la Filosofía práctica, tal como se planteó a comienzos de los años setenta. Pero en ese mismo lapso de tiempo, la Filosofía moral ya no mira sólo a Kant o a Hegel. Entre tanto, Kant y Hegel compartían la vigencia de los clásicos con Aristóteles. Una recuperación intensa de Aristóteles ocupaba el panorama de los ochenta<sup>14</sup>, impulsado desde los ambientes académicos americanos, desde su propia tradición. ¿Y la Filosofía moral en castellano? Mientras en otros lugares la reflexión sobre los valores expresivos entraba en el discurso de la Ética, incluso de forma problemática, en este otro contexto la tensión entre la politización o el giro esteticista adquiere de inmediato connotaciones de validez o no validez de un modelo moderno. Dado que su implantación había sido escasa, antes y ahora, la discusión teórica parece más bien una amenaza práctica. El marco del debate sigue siendo, por tanto, estrecho.

Los filósofos españoles están más informados de lo que acostumbraban y podían estarlo en las décadas precedentes; con más datos a su alcance, pueden reiterar la serie de preguntas que Kant presentaba en su *Crítica de la razón pura*, «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?», «¿qué me es dado esperar?». Pero esa discontinuidad

---

<sup>12</sup> Cfr. J. M. Palacios, «Kant en español», *Anales del Seminario de Metafísica*, IX, 1974, pp. 195-202; J. L. Molinuevo, «Breve Bibliografía de Kant en castellano», pp. 303-213.

<sup>13</sup> Me refiero al intento de M. Riedel, editor del volumen *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972.

<sup>14</sup> Cfr. *After Virtue* de A. MacIntyre.

con respecto a otras tradiciones académicas se deja sentir, a pesar de estar compensada por la variedad de respuestas y, sobre todo, por la rapidez con que se han sucedido en un lapso relativamente breve de tiempo. Por tanto, ante Kant la actitud ha sido la de ir con él, pero más allá de él. Si es cierto que toda hermenéutica es interesada, esencialmente «prejuiciosa» como toda forma de comprensión, la interpretación de la obra kantiana desde la Ética escrita en castellano no puede saltar por encima de sus propios condicionamientos históricos. Por consiguiente, el regreso a Kant no ha pretendido restaurar una tradición kantiana prácticamente inexistente. Tal vez ese regreso se explica en el nivel metaético, a fin de consolidar la Ética como disciplina con relativa autonomía —tras las dependencias que le impuso el enfoque neoescolástico—. Con Kant, la Filosofía moral se explica a sí misma, su tarea, límite y fundamentos.

### III

Una hermenéutica interesada se alía con la circunstancia de una débil tradición académica propia<sup>15</sup>. Esta ausencia constituía un fuerte obstáculo para poderse incorporar puntualmente a la hora de una discusión filosófica sin fronteras ni localismos. Kant representa el punto de equilibrio, sobre el cual avanzar y ejercer la crítica, mientras tenían lugar esos debates no reducidos por la lengua o la nacionalidad. En esta trayectoria hacia la normalización ha de recordarse la actividad de quienes formaban parte de una generación de filósofos en los años sesenta. Por lo que se refiere a la Filosofía moral, se entiende escasamente el destino de algunas de las nuevas publicaciones de los ochenta sin la referencia a la obra de J. Gómez Caffarena<sup>16</sup>, por ejemplo. La Teología trascendental aparecía como la postura más consecuente del que fuera moralista ilustrado y, al mismo tiempo, hizo un lugar a la fe, como dos vertientes de una sola tarea crítica. En la conciencia moral se apoya un concepto utópico de bien supremo y éste en el Supremo Bien originario. La utopía del reino de los fines, de la igual dignidad, se traduce asimismo en solidaridad. Con ello se hacía oscilar la interpretación de los textos kantianos hacia su vertiente menos solipsista y más abierta hacia los factores de socialidad. Por tanto, la dimensión religiosa de la moral tenía su correlato en el punto de vista ético-político.

Ahora bien, hay que hacer notar que la nueva lectura o relectura de Kant en tales términos no toma literalmente al pie de la letra la ajustada interpretación de Gómez Caffarena y ello es importante, por cuanto que indica el por qué de un acercamiento ambivalente hacia la obra kantiana. El modo en que la fe racional soporta el peso de la demostración kantiana, bien subrayada por el estudio antes mencionado, debería haber enfriado un tanto el entusiasmo por un clásico que no se aviene bien a un proyecto contemporáneo de Ética, no sólo sin Metafísica sino

---

<sup>15</sup> Cfr. J. M. Palacios, «La Filosofía de Kant en la España del siglo XIX», en J. Muguerza, R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, pp. 673-707; también *El idealismo trascendental*, Madrid, Gredos, 1979, y «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a A. Candau*, Valladolid, Univ. Valladolid, 1988, pp. 289-307.

<sup>16</sup> Cfr. J. Gómez Caffarena, *El telésmo moral de Kant*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1984.

también sin Religión. Dado que no es posible ocultar lo que el autor sí dijo, ello quiere decir que en lo sucesivo los lectores de Kant tenían que elegir uno de los posibles Kant, pero en ningún caso todos ellos a un tiempo. Es decir, se ha venido realizando una selección de sus textos, pues de otra forma no se sostenía fácilmente en pie una interpretación ortodoxa y completa que, todavía, pusiera las bases para un proyecto de Ética sin fundamento trascendental e incluso trascendente. En un libro publicado en 1975, F. J. Herrero<sup>17</sup> sostenía que la Filosofía de la Religión vendría a cerrar la dualidad entre ley moral y mundo sensible, lo cual indica que la Filosofía moral tiene que contar con estos importantes aspectos del pensamiento kantiano. También se ha mantenido fiel al motivo de la fe racional el trabajo de A. Cortina<sup>18</sup>, atenta a la conjunción entre razón y contenidos religiosos. Síntesis que daría por resultado una Ética universalista, en la cual se sustentan, o deberían sustentarse, prácticas sociales más solidarias y responsables. Por su parte, J. L. Aranguren cimentaba una versión más ético-política de la moralidad, anclada en la realidad inmediata, o una Ética no desmoralizada<sup>19</sup>. La complejidad de la relación entre Ética y política cobra así protagonismo en una etapa muy precisa de la Filosofía moral. Moralización de la política o de la vida pública, efectos políticos de la Ética –si repasamos la temática abordada en las distintas Semanas de Ética, desde noviembre de 1979, comprobaremos la fuerza con que irrumpen cuestiones de esta índole en el panorama filosófico–. El interés por Kant no se interrumpe en el final de los años 80, precisamente cuando tienen lugar la crisis del Estado del bienestar y del socialismo real. Los acontecimientos algo tuvieron que ver también con la vuelta por los fueros de la subjetividad, y con la dinámica entre lo público y lo privado<sup>20</sup>.

#### IV

Por el contrario, una Ética de inclinaciones menos universalistas, más mundanas, tolerante con las posibilidades que están al alcance de seres finitos en trance de decidir, ya no tendrá su última y única referencia en Kant. Y viene a tomar distancias con respecto a una Ética marcadamente deontológica o de contrafácticos. La antigua sugerencia, tan antigua como Aristoteles y Sto. Tomás, de compatibilizar lo bueno y lo justo debilita así la marcha sostenida de una reflexión moral que pone su meta principal en la universalidad –aun a costa de la menor felicidad del mayor número de personas–. Contra el deontologismo, utilitarismo y consecuencialismo sostienen, al mismo tiempo que el Neoaristotelismo contemporáneo, que es preciso devolver sus fueros al bien y la felicidad, como temas centrales de la Ética. Los

---

<sup>17</sup> Cfr. F. J. Herrero, *Religión e Historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.

<sup>18</sup> Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>19</sup> Cfr. J. L. Aranguren, «Moral española de la democracia, 1976-1990», *Claves de la razón práctica*, 3, 1990, pp. 2-8.

<sup>20</sup> Cfr. J. M. González, C. Thiebaut, *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990.

ismos denotan que nos encontramos ante una etapa de rápidas revisiones y reajustes teóricos difíciles. G. Gutiérrez<sup>21</sup> sostiene que Kant habría introducido un concepto de *summum bonum* en contradicción con los bienes naturales. De ahí la heterogeneidad del bien o ley moral con respecto al mundo natural. En consecuencia, la Filosofía moral se enfrenta a dos tipos de racionalidad, la de lo justo frente a lo bueno, virtud y felicidad; dialéctica cuya tensión interna no es posible eludir bajo ningún concepto, si acaso atenuar a la hora de explicar racionalmente la experiencia moral.

Lo «justo» alude a intereses de carácter común, por tanto, a la vertiente jurídica y política de los principios morales. Lo «bueno», pese a la dificultad de hallar una definición unívoca para el término o precisamente por esto mismo, alude a intereses de tipo individual, entre los cuales juega un papel altamente significativo la «felicidad». E. Guisán<sup>22</sup> reivindica sin lugar a reservas la capacidad de disfrute como valor moral. El rechazo del rigorismo kantiano está motivado ahí por la conculcación de las libertades que, en nombre de la justicia, ha padecido el individuo. Por tanto, el derecho a la felicidad general representa un intento de invertir todo tipo de convenciones, aquéllas que merman la capacidad de crear normas ágiles y protectoras de la convivencia humana. V. Camps<sup>23</sup> alega un parecido interés por sustraer a la Ética de una actitud reverencial hacia Kant. Porque la preponderancia del deber sobre el bien, o de la virtud sobre la felicidad, nos distancia de los condicionamientos que, como seres finitos, padecemos. Al fin, los imperativos de la razón pura no se adecúan a la práctica, cuyo rasgo distintivo es que fuerza a la deliberación. De ahí la defensa de una Ética cívica de actitudes, de virtudes. Estas propuestas o programas tienen mucho que ver, por tanto, con la recuperación-superación kantiana. Por lo general, prefieren mantenerse unidas al frágil pero imprescindible edificio de los juicios de valor sobre la realidad inmediata. El eclecticismo resultante de ese complejo acercamiento, y relativa toma de distancias con respecto a Kant, tiene su máxima razón de ser en la falta de certidumbre con respecto a los fundamentos de la razón práctica y, por extensión, de la tarea de la Filosofía moral. Incertidumbre que se enfrenta a la rigidez de los principios, valorando de forma distinta las consecuencias procedentes de una decisión tomada en nombre de imperativos no categóricos, mientras se apela aún a la dignidad de la existencia<sup>24</sup>. Pronto habría de aparecer el término «perplejidad» como señal de una rápida evolución que iba a contar con Kant.

## V

La autonomía de la voluntad aparecía en la *Crítica de la razón práctica* como el único principio de todas las leyes morales y deberes. El trayecto hacia un individua-

---

<sup>21</sup> Cfr. G. Gutiérrez, «La congruencia entre lo bueno y lo justo. Sobre la racionalidad en la Moral», *Revista de Filosofía*, 1979, pp. 33-54.

<sup>22</sup> Cfr. E. Guisán, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>23</sup> Cfr. V. Camps, *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983; *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.

<sup>24</sup> Cfr. E. Guisán, (ed.), *Esplendor y miseria de la Ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

lismo ético estaba, pues, despejado, y sólo restaba desembarazarse del importante lastre deontológico kantiano. F. Savater<sup>25</sup> contribuye sin duda al nuevo protagonismo ético de la voluntad, dando argumentos para una reivindicación de la felicidad, contra los desafueros cometidos en nombre del deber. La pregunta no es ya «¿qué debo hacer?», sino «¿qué quiero hacer?». Y la libertad queda como fundamento de todas las valoraciones. El amor propio sintetiza entonces una Etica interiorizada, es decir, la de una individualidad que no se rige tanto por coacción o exigencia externa sino por la universalidad de lo humano. Amor propio no como egoísmo sino como autoafirmación. J. Muguerza mantiene también objeciones fuertes hacia posiciones que impliquen la renuncia, por parcial que ésta sea, a la autonomía moral. Por tal motivo *Desde la perplejidad*<sup>26</sup> desarrolla una Etica que se distancia de toda herencia de la hegeliana *Sittlichkeit*, sobre todo la que ha conservado la Etica discursiva.

Algunos de aquellos rasgos, como el realismo hegeliano o la glorificación de la ley positiva, fueron rechazados en trabajos anteriores de este autor («Prólogo» a A. Valcárcel, *Hegel y la Etica*). Sus importantes diferencias con respecto a las Eticas de la razón dialógica motivan en ese nuevo libro la reivindicación de un individualismo ético y libertario. Individualismo que lleva a otra manera de rehabilitación de la Filosofía práctica, bajo un signo distinto, e incluso contrario, al que proponía M. Riedel algunos años antes. En el texto de J. Muguerza, la lectura de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* y el conocido pasaje dedicado al «reino de los fines» da pie para contestar un universo de tradiciones anquilosadas, y coactivas, quizás, para con el ideal de unos seres que se conducen según máximas de libertad. El «disenso» resultante de tal estrategia intelectual no se presta a indeseables arreglos de la razón filosófica con las instituciones. Y, además, demuestra que el «consenso» contiene riesgos importantes, como lo es servir de soporte, voluntario o involuntario, a esas instituciones que demandan acuerdos en toda la línea. La objeción hecha en *Desde la perplejidad* a las Eticas del diálogo se sustenta precisamente en la hipotética eficacia de sus procedimientos para generar consenso, lo que supone obviamente un tipo de crítica inusual, pero no desacertada en ciertos casos: la excesiva proximidad con las instituciones. Cosa bien distinta sería el que esta crítica se plantease en situaciones de precariedad, en las que sí sería deseable el asegurar de alguna forma compromisos duraderos, en beneficio precisamente del ejercicio de las libertades. En el primer caso suele ser conveniente la distancia, el disenso. Resulta más problemática la disidencia como principio cuando no se dan las mínimas condiciones institucionales para favorecer la elección de los agentes. La conveniencia de los principios genéricos ha de someterse, por tanto, al ajuste con el contexto, pues éste suele dar la medida de los resultados y las responsabilidades a los que conduce una intención. El disenso representa aquí una alternativa frente a las componendas menos contrafácticas, pensado, pues, desde un contexto y un tiempo específicos. Se nota, sin embargo, la ausencia de una más amplia explicación de su

---

<sup>25</sup> Cfr. F. Savater, *Etica como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988; «El pesimismo ilustrado», en G. Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 111-130.

<sup>26</sup> Cfr. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.

alcance y significado para comprender de forma más ajustada el sentido de la propuesta. En el libro aparece, además, la defensa de una razón con minúsculas, intrascendental en un sentido no trivial, lo cual demuestra una acusada sensibilidad del autor con respecto a los tiempos que corren. Sin embargo, resultan menos evidentes las conclusiones en la línea kantiana del «reino de los fines». Kant se perfila entre las perplejidades nuevas y antiguas como *auctoritas*, lugar obligado para quienes no han renunciado todavía a los logros de la Modernidad y a ciertos ideales genéricos de la humanidad. El kantiano reino de los fines sigue planteando dificultades de importancia, lo cual justifica que el texto combine imperativo de disidencia y las reservas contenidas en la misma propuesta de perplejidad. El perplejo responde, pues, a la impresionante variedad de alternativas, y se decanta por la utopía, como libertarismo.

## VI

¿Qué espera la Ética de la lectura de otras obras de Kant? La conmemoración del bicentenario de la *Crítica del juicio*<sup>27</sup>, ha sido por ahora la última etapa dentro de la cual se enmarca una más amplia reflexión sobre las formas, formas de y para una ajustada expresión de la Filosofía normativa. Esta ha elegido, al menos en el caso español, la autonomía y libertad como condición *sine qua non* de la deliberación moral. Mas el rechazo de la eticidad, en beneficio de la moralidad está sujeta a ciertas dificultades. ¿Cómo reclamar principios para una conducta solidaria desde la reivindicación de los fueros del individuo y su realización en la felicidad? La contradicción no puede ser solventada a menos de asegurar un nexo, débil pero sustantivo a pesar de todo, entre la conciencia propia y la conciencia ajena. De ahí que la búsqueda de la «universal comunicabilidad» puede servir para recuperar al Kant de la *Crítica del juicio*, con preferencia sobre el Kant de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. El giro hacia una mayor atención a la presentación formal del discurso moral impulsa además un ulterior examen de las tradiciones que no consideraron oportuno escindir forma y contenido. De modo que Kant se erige en punto de referencia para examinar de nuevo la tradición moderna y la tradición clásica, la Ética y su Historia. En tal proyecto ampliado de racionalidad práctica tiene un nuevo protagonismo la lectura combinada de las Críticas y de la obra de Aristóteles que ha quedado un punto oscurecida por su Ética y Política: la *Retórica*, los *Tópicos*.

Sin embargo, sería muy prematuro dar por concluido ese balance del alcance y papel desempeñado por la lectura de Kant sobre la literatura filosófica en castellano. De un primer acercamiento como éste puede deducirse que, ciertamente, éstos han sido importantes. Pero eso no es todo, pues no basta un hermenéutica estrictamente idealista para dar razón de por qué hoy nadie, prácticamente nadie, osaría referirse a la obra de Kant en los términos que hubo de oír Lutoslawski, allá por 1896. En

---

<sup>27</sup> Cfr. el volumen de J. L. Villacañas, V. Bozal, F. Pérez Carreño, *Estudios sobre la «Crítica del juicio»*, Madrid, C.S.I.C., Visor, 1990.

primer lugar, es de destacar el notable impulso transmitido hacia el interior de la Filosofía moral desde la obra kantiana, frecuentada con cierta constancia en la última década tal como se ha expuesto aquí. Pero, al mismo tiempo, es innegable que ello ha venido a coincidir con una completa permeabilidad de la Filosofía española ante las corrientes de pensamiento que, apenas unas décadas anteriores, no traspasaban estas fronteras, sin contacto con el universo académico, editorial e intelectual. En segundo lugar, también está claro que la vitalidad mayor o menor de estos universos no es directamente y exclusivamente atribuible al contacto con los textos de Kant. En esta recepción han intervenido otros motivos y situaciones, que van más allá de lo estrictamente intelectual.

La amplia oferta filosófica de esta última década muestra bastante bien, de forma bastante transparente, sus perfiles e intenciones en su actitud pro- y contra-Kant. Pero eso no lo es todo. Un trabajo estrictamente bibliográfico da la pauta de cuáles son y pueden seguir siendo los objetivos que se ha propuesto la Filosofía escrita en castellano. Sin embargo, hará falta añadir un análisis de programas de investigación, cursos ordinarios y extraordinarios, la trayectoria mantenida por los consejos de redacción de las revistas, los criterios editoriales. Todo este conjunto de datos permitiría ofrecer la medida de la recepción de Kant. Y de otros muchos autores. Al comienzo he señalado que Kant representa un hilo conductor para entender las claves de una lectura en tiempo y lugar. La topografía del pensamiento filosófico moral de un década no se explica sin otros hilos. Otros autores clásicos y contemporáneos han sido leídos, comentados e interpretados al mismo tiempo y con parecida o más intensidad. La situación planteada más arriba configura, por tanto, una recepción bastante compleja, por lo menos en lo que a intenciones se refiere. Compleja porque la *quaestio* de esta Filosofía no es el autor o los autores, sino otras *quaestiones*, que atañen a la recomposición del panorama cultural reciente y, por supuesto, también a los soportes materiales que la han posibilitado. A falta de esa perspectiva completa de lo que nos resulta inmediato, y quizás por eso no del todo transparente, todavía no contamos con las pautas para explicar de modo satisfactorio el porqué de una situación ambivalente con respecto a uno o más de un clásico. ¿Por qué se los busca, luego se los abandona y, luego, éstos vuelven de otra forma?<sup>28</sup>. De tantas formas como metas propuestas; pero no pone las metas la Filosofía perenne, sino quienes hacen la actividad reflexiva, en un aquí y un dónde determinados.

M. Teresa LOPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE  
Universidad de Salamanca

---

<sup>28</sup> Recuérdese la frase orteguiana sobre las recepciones filosóficas: «En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación», *Reflexiones de centenario*, op. cit., p. 4.