

# RAZON PRACTICA, RAZON UTOPICA

Enrique Gómez Caffarena

## Abstract

It is the purpose of this work a reinterpretation of Kant's criticism that may give way to a moral overcoming the strict compulsory duty. A moral based on creative love supported not by instinct or myth but by reason. The consciousness of reason is expressed by Kant through the synthetic apperception "I think" or "I exist thinking". Defining creative love as an active human power, a capacity that leads him to join psychically other beings thereby overcoming his inherent separateness, we are able to add the formula "I love" or "I exist loving" as valid expressions of the above mentioned apperception.

Hence, we are in a position to base the autonomy of the loving will (the "I will that comes after the "I love"") on the liberty of the "noumenon" recognized by apperception not only under the formula "I think" but directly under the one of "I love".

Of course, moral duty and moral law are not suppressed but they are undertaken (as a minimum) by creative love which develops in its phenomenal forms a positive and creative moral much less repressive and much more in accordance to the moral of the "kingdom of ends".

---

## Introducción. La simetría de la razón pura en sus dos usos

En prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant pone de manifiesto la necesaria unidad que deberá existir entre la Crítica de la razón pura y la de la razón práctica, que escribirá tres años después, exigiendo "su unidad en un principio común a ambas, porque, al fin y al cabo, no pueden ser más que *una y la misma razón*, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación". (1).

Lo común, lo que hace que se trate de una sola razón y razón pura, es que sus principios son siempre "a priori", es decir, formados con completa independencia de la experiencia; lo que las distingue, es decir, su diferente aplicación, está reiteradamente expuesto en las críticas kantianas, pero quizás nunca con tanta precisión y contundencia como en la *Crítica del Juicio*, donde se especifica que "la facultad de conocer constituye la esfera propia de la razón especulativa, tratada en la *Crítica de la razón pura*. Mientras que

(1) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* p. 22 (Edición Espasa Calpe)

la *Crítica de la razón práctica* comprende, como su esfera propia, a la facultad de desear” (2).

Del hecho de este común principio -lo “a priori”- y de esta diferente aplicación -especulativa o práctica- que ha de tener la razón pura, surge entre ambas críticas una *simetría* casi perfecta en relación con un eje que sirve de límite, aunque en sentido inverso, al uso que cada una de ellas permite a la razón para que no “incurra en oscuridades y contradicciones” (3) o, inversamente, “se manifiesta en exigencias y mandatos que esceden totalmente de su esfera” (4).

Ese eje-límite que la razón especulativa no debe traspasar nunca, si no quiere perder la certeza de sus conocimientos, pero más allá del cual ha de mantenerse siempre la razón práctica, si quiere conservarse pura y poder legislar en lo moral, es lo que Kant llama el límite de la experiencia posible, es decir, el límite de lo sensible, lo intuible, lo empírico. Ahora bien, ese límite está constituido por el espacio y el tiempo ya que, al ser espacio y tiempo intuiciones puras, es decir, formas de todo fenómeno, suponen la condición limitativa de toda experiencia posible. De ahí la importancia, quizás no suficientemente señalada, que para el estudio de la *Crítica de la razón pura* tiene el estudio de la Estética trascendental; pero también ahí, la importancia de la consideración de lo espacio-temporal, en el análisis de la razón práctica. El límite espacio-temporal, como condición formal de lo empírico es, al mismo tiempo, conjunción y disyunción de la razón pura en su aplicación especulativa y/o práctica. Por eso se le puede llamar eje de simetría, simetría que el propio Kant señala en la introducción de la *Crítica de la razón práctica*, cuando afirma: “sólo el uso de la razón pura (práctica) es inmanente; el empíricamente condicionado... es, en cambio, trascendente... lo cual es precisamente la relación inversa de lo que podía decirse de la razón pura en el uso especulativo” (5).

### La independencia de la razón práctica de lo empírico

El doble juego (en sentido inverso) de lo sensible (fenómeno) y de lo suprasensible (“noumeno”) es realmente fundamental para una comprensión cabal del criticismo kantiano. Ya en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* se afirma que “en el uso práctico (moral), la razón se ve inevitablemente obligada a ir *más allá de los límites de la sensibilidad* pero que tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiese sido posible si previamente la crítica no hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento teórico* a los simples fenómenos”. (6).

Pero si el conocimiento que alcanza con certeza la razón especulativa está limitado a lo fenoménico -a lo empírico-, con la razón práctica ocurre justamente todo lo contrario:

(2) *Crítica del Juicio* P. 66 (Edición Espasa Calpe)

(3) *Crítica de la razón pura* p. 15 (Edición Alfaguara)

(4) *Crítica de la razón práctica* p. 28 (Edición Espasa Calpe)

(5) *Crítica de la razón práctica* p. 28

(6) *Crítica de la razón pura* pp. 24 y 27

la ley universal moral tiene que estar libre de toda experiencia posible. De lo contrario, no tendría las características de universal y necesaria; no sería, por tanto, “a priori”; estaría “patológicamente afectada” por la subjetividad y perdería su naturaleza de ley universal y objetiva. Reiteradamente, a lo largo de toda la *Crítica de la razón práctica*, pero, especialmente (como es lógico), en la Analítica, insiste Kant en esta independencia entre lo moral y lo empírico. La ley universal moral que da la razón pura, en su uso práctico, no sólo tiene que estar libre de toda materia (objeto deseado) y, por tanto, de toda experiencia sentida sino también de toda experiencia sensible (posible), ya que, de lo contrario, no tendría el valor universal y necesario que tiene como proposición sintética “a priori” que se impone por sí misma “la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura, ni empírica”. (7). Así pues, “la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico... este hecho está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, es idéntico con ella... pues ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar que la libertad, si nos es atribuída, nos traslada a un orden inteligible (“nouménico”) de las cosas”. (8).

Antes de seguir adelante, entiendo que es necesario hacer algunas aclaraciones a lo dicho hasta ahora. En primer lugar, si bien los principios en que se basa la razón pura, tanto teórica como práctica, son siempre “a priori”, es decir, independientes de la experiencia, las proposiciones “a priori”, de la razón práctica no sólo son independientes de cualquier experiencia dada, es decir, de cualquier intuición material, sino también independientes de cualquier experiencia posible, es decir, incluso de las formas de los fenómenos o intuiciones puras (espacio y tiempo). En cambio, la razón especulativa se basa, para llegar a lo cognoscible, en juicios sintéticos “a priori” que si bien, por su carácter de “a priori”, se forman con independencia de cualquier experiencia dada, como juicios que son, tienen que referirse a intuiciones empíricas posibles, es decir, son independientes de la materia de los fenómenos pero no de su forma (espacio y tiempo, que son las intuiciones puras). Además, los conceptos tienen que esquematizarse mediante determinaciones del tiempo (intuición pura del sentido interno) para poder llegar a la homogeneidad que pueda unir en un juicio un concepto puro (categoría) con un objeto sensible (posible fenómeno).

En segundo lugar, la relación que Kant establece entre ley moral y conciencia de libertad -relación que llega a ser de identidad, como hemos visto- no queda establecida de modo deductivo desde la libertad, lo que supondría una arbitrariedad indigna de su extremado rigor analítico. Lo que Kant ha demostrado en otro lugar (9), siguiendo sus propias palabras, no es ni siquiera “la posibilidad (real) de la libertad” sino sólo la “no incompatibilidad de naturaleza y casualidad por libertad” (10). Así, la argumentación sigue

(7) *Crítica de la razón práctica* pp. 36 y 52

(8) *Crítica de la razón práctica* pp. 66 y 67

(9) No estoy enteramente conforme con la nota de los traductores de la *Crítica de la razón práctica* (Ed. Espasa Calpe) en la pág. 67. Entiendo que donde está, originaria y ampliamente, desarrollada esa demostración es, por supuesto, en la *Crítica de la razón pura* (pp. 460 a 479 de la Ed. Alfaguara)

(10) *Crítica de la razón pura* p. 479

un orden inverso, ascendente: “La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada ‘a priori’ en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad aunque no descansa en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la casualidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura, está el concepto de una casualidad con libertad” (11).

La última observación se refiere a la relación entre ley moral y temporalidad. Ya se ha insistido bastante en que la razón especulativa y la práctica guardan una simetría respecto al eje-límite de la condición espacio-temporal como frontera entre lo sensible, lo fenoménico, lo empírico, por un lado y, por otro, lo supra-sensible, la cosa-en-sí, el “noumeno”. Hay, desde luego, matices que hacen que no se puedan contraponer estos términos en una correlación perfecta pero, en todo caso, para lo que ahora nos ocupa, entiendo que lo mejor sería centrar el problema en torno a la contraposición empírico/“noumeno”, en el buen entendimiento de que todo lo empírico, como objeto de la sensibilidad y, por consiguiente, de la intuición sólo existe bajo la forma espacio-temporal (intuiciones puras); mientras que el “noumeno”, como objeto meramente pensable (no intuible), no puede tener forma espacio-temporal; es decir, es atemporal, a los efectos del sentido interno. Es precisamente esa atemporalidad del “noumeno”, unida al carácter dinámico (no matemático) de la síntesis que implica la condición de causalidad, la que permite la compatibilidad (al menos teórica) de la causalidad por libertad del “noumeno” y de la causalidad bajo necesidad de lo empírico. Ahora bien, la ley moral -en la que no cabe la temporalidad- y que postula su propia libertad, exige “obrar” sobre el mundo, es decir, tener efectos sensibles; exige su repercusión inmediata en fenómenos que, por el hecho de serlos, están sometidos al tiempo como intuición pura del sentido interno. La ley moral viene pues a ser el puente (o bisagra) que une un cierto “noumeno” (el “yo pienso”), atemporal y supra-sensible, con todos los fenómenos de actuación (práctica) pertenecientes, por supuesto, a la temporalidad e, incluso, a la historicidad de lo humano.

### La libertad como causa de lo moral

Después de estas sucintas reflexiones sobre el carácter de la ley moral, volvamos a la idea de libertad, pues ciertamente se trata de una idea en el sentido kantiano de la palabra, con toda su “problematicidad”. Así, por tomar un ejemplo, se lee en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Mas la libertad es una mera idea... no cabe concebirla ni aún sólo conocerla” (12). Sin embargo, se trata de una idea muy especial, muy “operativa”, pues, aunque ignora, sirve de fundamento a toda voluntad y por tanto a toda moral. Nadie lo expresa con más contundencia que el propio Kant en la misma obra: “Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste, el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones

(11) *Crítica de la razón práctica* p. 84

(12) *Fundamentación...* p. 131

de los seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos” (13). Aparentemente, pues, nos encontramos ante una contradicción (autonomía) de la razón pura, ya que los conceptos “a priori” de libertad y de necesidad parecen, a primera vista, incompatibles. Ya se ha dicho antes algo acerca de la solución kantiana de esta antinomia. Aquí es donde la *Crítica de la razón práctica* (imposible sin libertad) encuentra un apoyo decisivo en la *Crítica de la razón pura* (especulativa), al demostrar éstas, la no incompatibilidad de una causalidad por libertad con la natural causalidad por necesidad de todo fenómeno en el mundo.

No parece este el lugar adecuado para repasar la sutil y laboriosa argumentación que desarrolla Kant para resolver el problema de la libertad, pues lo que aquí se trata es de la razón práctica y, en concreto, de los problemas de lo moral. Ahora bien, dentro de esa argumentación, hay algunos puntos que van a ser luego fundamentales para la orientación de este trabajo por lo que, aunque muy resumida y esquemáticamente, creo que es conveniente exponer los principales pasos en los que Kant apoya su “demostración”.

Ya se ha dicho, en palabras de Kant, que “la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas” (8). Tenemos, pues, que volver a la contraposición empírico/“noumeno” de la que se habló antes, si bien ahora, es preferible tomar como par de opuestos el de fenómeno/cosa-en-sí (14). La argumentación arranca precisamente de esa dualidad. “Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consecuentemente, formas de existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones (de causalidad) y lo condicionado (efecto) serían siempre miembros de una misma serie” (15), con lo que sería imposible que algo (cosa-en-sí) fuese causa sin ser a su vez efecto de otra causa; es decir, no cabría de ninguna manera una causalidad por libertad, una causalidad que no fuese necesaria. Pero, sigue Kant, “si, por el contrario, los fenómenos no son considerados como cosas en sí sino como meras representaciones... entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos” (16). Ese fundamento es la cosa-en-sí, de la cual no sabemos nada salvo que existe y que, de alguna manera -manera que también nos es desconocida-, *determina el fenómeno* al que sirve de base. La cosa-en-sí es pues “noumeno” con posibilidad de causalidad. “Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos aunque sus efectos se manifiesten por medio de fenómenos”. (16) De esta manera se ha logrado ya separar dos “tipos” de causalidad, una de las cuales, por ser causa inteligible, no está, a su vez, determinada por la necesidad fenoménica (la necesidad de ser efecto de otra causa anterior).

(13) *Fundamentación...* p. 121

(14) Como ya se ha dicho, estos conceptos contrapuestos no guardan una relación biunívoca. En términos generales, se puede decir que, desde el punto de vista del conocimiento, fenómeno se opone a “noumeno” como lo empírico a lo sólo inteligible; en cambio, desde el punto de vista real (ontológico), fenómeno (lo que se manifiesta y es, como tal, concebible) se opone a cosa-en-sí (lo real pero ignoto y que sirve de fundamento al fenómeno). Así, toda cosa-en-sí es “noumeno” pero no se da la relación inversa pues hay “noumenos” que no son propiamente cosa-en-sí y, menos, cosas-en-sí.

(15) *Crítica de la razón pura* p. 465

(16) *Ibid* p. 566

A continuación Kant aplica lo deducido hasta aquí a la experiencia humana (a nuestra experiencia como seres racionales). El hombre es uno de los fenómenos del mundo. "Pero el hombre se conoce a sí mismo a través de la simple apercepción (17) y ello, mediante actos y determinaciones que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es pues fenómeno, por un parte, y, por otra, objeto meramente inteligible" ("noumeno"). (18) Este "noumeno", el único que de alguna manera conocemos, posee el carácter de causalidad, o, "por lo menos, nos representamos que lo posee, como queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El deber expresa esa relación de causalidad con fundamentos que no aparecen en la naturaleza; el deber proclama una especial necesidad de acciones que no han sucedido y que *tal vez no sucedan nunca*" (19); expresa un acto posible (con posibilidad real, no sólo lógica) cuyo fundamente es un "noumeno" y no un fenómeno.

De esta forma -como ya se ha dicho reiteradamente- no ha quedado demostrada la realidad de la libertad, pero sí, su no incompatibilidad con la naturaleza. Ahora bien, también ha quedado demostrada la necesidad de que exista libertad con causalidad para que pueda existir el deber, los imperativos en lo práctico y, con ellos, toda la moral.

### La ley moral y sus consecuencias

Una vez vistas las necesarias relaciones entre la razón pura, en su uso especulativo y en su uso práctico, y el apoyo que -indirectamente- recibe la razón práctica de la especulativa, sobre todo, respecto a la posibilidad de la libertad y -por tanto- de la autonomía de la ley moral, podemos ya adentrarnos en el análisis de la moralidad kantiana, es decir, en el estudio de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* (Analítica). (20). Veamos, en primer lugar, la definición que hace Kant de los principios fundamentales de la razón práctica. "La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto, considerado como intención. Esta regla, empero, para un ser en el que la razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad, es un imperativo... Pero éstos determinan o bien las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente... o bien determinan sólo la voluntad, sea ella suficiente o no para el efecto. Los primeros sin imperativos hipotéticos... los segundos, en cambio, serían categorías y sólo ellos serían leyes prácticas." (21) Todos los imperativos categóricos se resumen en la ley fundamental de la razón práctica que es la ley moral.

---

(17) Este conocimiento de sí mismo por la simple apercepción no es, desde luego, un conocimiento pleno sino un muy especial saber, una especial "accesibilidad" al "noumeno", de la que se hablará después por ser punto fundamental en el que deberá basarse toda la cuestión de la libertad y de la moral.

(18) *Ibid* p. 472

(19) *Ibid* pp. 472 y 473

(20) Para este análisis se utilizarán -como ya se ha venido haciendo en este trabajo- algunos textos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ya que este libro complementa a la *Crítica de la razón práctica* en la concepción de la moral kantiana.

(21) *Crítica de la razón práctica* pp. 34 y 35

Ya hemos visto las relaciones de la ley moral con lo “a priori” de todo principio de la razón pura, con la atemporalidad y con la libertad. Podemos, ahora, analizar su contenido y sus “frutos”, es decir, analizar la clase de ética a que da lugar la ley moral, tal como Kant la enuncia, y según las consecuencias para la vida práctica que él mismo saca en diferentes pasajes de la *Crítica* y de la *Fundamentación*.

Nos encontramos, en primer lugar, con una dificultad. Mientras en la *Crítica* se da una sólo definición de ley moral, en la *Fundamentación* se describen tres definiciones, si bien, el propio Kant afirma: “Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos”. (22) Expongamos esas fórmulas antes de seguir con su discusión:

- Primera fórmula de la *Fundamentación*: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer, al mismo tiempo, que se torne ley universal”. (23)

- Segunda fórmula de la *Fundamentación*: “obra de tal modo que tomes la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro como fin y nunca solamente como medio”. (24)

Tercera fórmula de la *Fundamentación*: “(obra de tal modo) que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma como universalmente legisladora”. (25)

- Fórmula de la *Crítica*: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”. (26)

Muchos intérpretes consideran que la fórmula de la *Crítica* corresponde a la primera de la *Fundamentación*; otros, en cambio, creen que está, más bien, en línea con la tercera (que, indirectamente, recoge la segunda); en todo caso, no se recoge directamente en la *Crítica* la definición que Kant llama material. La discusión que, dentro de una estricta labor de hermenéutica kantiana, cabría aquí hacer acerca de lo formal versus lo material del contenido de la ley moral no interesa tanto -para este trabajo- como el análisis, ya anunciado, del tipo de moralidad que se desprende de los escritos kantianos y, concretamente, de la formulación (o formulaciones) que en ellos se hace de la ley moral. Y esto es así pues, aunque el propio Kant -como ya se ha dicho- resta importancia a la diferencia de las distintas formulaciones, él mismo añade: “Sin embargo hay en ellas una diferencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues se trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento”. (27) Ahora bien, aunque la ley

(22) *Fundamentación*...

(23) *Ibid* p. 72

(24) *Ibid* p. 84

(25) *Ibid* p. 92

(26) *Crítica de la razón práctica* p. 50

(27) *Fundamentación*... pp. 94 y 95

moral haya de ser un principio objetivo y “a priori”, independiente por tanto de cualquier sentimiento subjetivo, no deja de ser una norma que exige su repercusión en los fenómenos del mundo sensible. En ese mundo, en esa vida real que ha de ser gobernada (y orientada) por los principios morales que emanan de la ley moral universal, resulta muy distinto que se considere una u otra fórmula, o, mejor dicho, que se consideren sólo los aspectos formales (igualdad, universalidad, etc.) o que se incluyan todas las personas que forman la humanidad como fines en sí, lo que, por supuesto, supone igualdad y universalidad, pero también supone mucho más. Supone unas relaciones *inter-personales* que van mucho más allá de los aspectos meramente formales. La ley moral, enunciada solamente desde su aspecto formal, viene a ser como un mínimo de moralidad, por debajo del cual lo que reina es la injusticia y el egoísmo, pero que no recoge ningún espíritu de altruismo, de progreso moral social, de creatividad amorosa, etc. Además la formulación estrictamente formal de la ley moral tiene connotaciones negativas, poco dignas de una ética a la altura de lo humano y, no digamos, de lo divino. (28)

### Lo negativo de la moral de Kant

Lo peor es que esas connotaciones negativas de los textos kantianos sobre moralidad no se limitan a la enunciación formalista de la ley moral. A lo largo de esos escritos hay numerosos pasajes en donde la moral que cabría esperar de ese “reino de los fines”, enunciado por Kant en la *Fundamentación*, se ve rebajada al mínimo formalista.

Así, por ejemplo, cuando en la *Crítica* se define el contenido de sí mismo (que proviene del cumplimiento del deber) diciendo: “significa siempre sólo una *satisfacción negativa* que nos da la conciencia de *no necesitar nada*” (29), o cuando, entre los consejos a los educadores se recomienda: “hay que atender no tanto a la elevación del alma, que es pasajera y fugitiva, cuanto más bien a la *sumisión* del corazón bajo el deber” (30), o bien cuando en la *Fundamentación*, refiriéndose a la primera formulación de la ley moral, se afirma contundentemente: “no queda nada más que la universal legalidad..., es decir, *yo no debo* obrar nunca más que de tal modo que...” (31) etc., se está describiendo una moralidad *negativa*, pasiva y no creativa, digna -a lo sumo- de un estoicismo mediocre. Además, esta moral pasiva tiene una orientación claramente *individualista* y *conservadora* de los valores predominantes en una determinada fase de la historia; y es muy lógico que así sea, ya que en una moral basada exclusivamente en la legalidad formal no caben valores positivos de progreso social, como los que debería llevar consigo la consideración de la humanidad como un reino interpersonal de fines en sí.

---

(28) Aunque este trabajo se limita al campo de la moralidad y, por consiguiente, no entra en la Dialéctica de la razón práctica, es imposible no hacer, alguna vez, una referencia al teísmo kantiano ya que la Analítica sirve de base para el salto hasta Dios, por medio de la fe racional, que desarrolla la Dialéctica.

(29) *Crítica de la razón práctica* - p. 166

(30) *Crítica de la razón práctica* - p. 124

(31) *Fundamentación...* p. 41

Ahora bien, lo que hace que esta clase de moralidad, que parcial y peyorativamente puede deducirse de los textos kantianos, resulte más chocante con la mentalidad y psicología de nuestro tiempo es, sin duda, *su carácter represivo*. Un texto de la *Fundamentación* y algunos de la *Crítica* pueden servir de muestra de este “anti-eudemonismo” (32) que, por lo demás, ha sido siempre comentado por cuantos han tratado de la moral kantiana.

“El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber que la razón le presenta tan dignos de respecto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad” (33)

“La ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, debe producir un sentimiento porque causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser denominado dolor” (34)

“pues superar un deseo que le incitase a separarse de la ley moral cuesta siempre sacrificio al sujeto; necesita pues coacción sobre sí mismo, esto es, constricción íntima a lo que no se hace con gusto” (35)

“para que toda la moralidad de las acciones esté puesta en la necesidad de las mismas, por deber y por respeto a la ley, no por amor e inclinación a aquello que deben producir las acciones” (36)

“la proposición de que la tendencia a la felicidad produce una disposición de ánimo virtuosa, es absolutamente falsa” (37)

Lo que late en el fondo de esa moral austera, estrecha, antinatural y antipática (en su sentido etimológico), no es más que la consecuencia extrema de haber contrapuesto la razón pura con todo lo que pueda tener que ver con la sensibilidad en cuanto materia fenoménica informada por lo espacio-temporal (incluyendo, por supuesto, los sentimientos por muy elevados que se consideren). Se ha llevado, así, a sus últimas consecuencias el razonamiento, que, por otra parte, parece perfectamente correcto, de que la moral ha de estar basada en la razón práctica pura y, por tanto, en proposiciones absolutamente “a priori”. Ahora bien, la cuestión que importa -y ese es el verdadero objetivo de este trabajo- es saber si una moral que se base en la razón pura y en la libertad de ese “noumeno”, al que de alguna manera llegamos con un especial saber (apercepción originaria), es decir, en la libertad del sujeto

---

(32) Anti-eudemonismo es una contraposición a felicidad, como anti-hedonismo sería una contraposición a placer.

(33) *Fundamentación...* - p. 45

(34) *Crítica de la razón práctica* - p. 109

(35) *Ibid* - p. 123

(36) *Ibid* - p. 120

(37) *Ibid* - pp. 162-163

trascendental, puede, sin dejar de ser un “a priori”, insertarse en la naturaleza humana (con sus necesidades, inclinaciones, sentimientos, etc.) sin producir ese “doloroso” trauma; es decir, si puede existir una moral racional que no sea *contra-naturam* sino, más bien, *supra-naturam*.

Antes de tratar esa cuestión fundamental, y todavía dentro del análisis de la moralidad kantiana, hay que destacar dos puntos. En primer lugar, y sin que aquí se pueda ahora llegar al fondo de la cuestión, sino de pasada, hay que señalar que el tratamiento, que Kant da al problema de la felicidad, es (o, al menos, lo parece) bastante ambiguo pues si bien llegan a presentarse, en algunos textos, moral y felicidad como opuestos, es precisamente en base a esa tendencia del hombre hacia la felicidad, como objeto del deseo, en lo que se basa la *Crítica* (en la Dialéctica) para dar ese salto hasta Dios y la moralidad del alma que constituye el teísmo moral de Kant.

La otra cuestión a señalar es que, por supuesto, no todos los textos kantianos sobre moral tienen las connotaciones negativas señaladas en esa especie de muestreo sesgado que se ha hecho arriba. Como ya se ha indicado antes, la segunda definición de la ley moral de la *Fundamentación* (la de los fines) no sólo es admirable, sino que podría dar pie al desarrollo de una moralidad positiva, activa, creativa y simpatizante con lo mejor de los movimientos humanistas de nuestro siglo. El tomar a la persona de uno mismo, y de cualquier otro, como fin en el sí mismo y no como medio (38) implica, cuanto menos, un respeto hacia la personalidad integral de todos los hombres que tiene forzosamente que incluir los aspectos no estrictamente racionales, o, si se quiere, no estrictamente intelectuales, del yo (en mí y en los demás), es decir, debe incluir sentimientos, aspiraciones, etc. En realidad, implica mucho más que respeto, implica amor. Pero entonces cabe preguntarse: ¿cómo es posible que coexistan, en los textos kantianos, dos tipos de moral tan opuestos?

### Las dos fuentes de la moral en Kant

Esas ambigüedades y contradicciones (al menos aparentes), así como la “fisura” que se produce entre una moral meramente legalista y represiva y un teísmo que se basa precisamente en esa moral, han sido objeto de numerosos estudios, con también numerosas “soluciones”. Recientemente, se ha publicado en España un ensayo sobre el teísmo moral de Kant que tras plantearse el problema en términos muy similares a los de este trabajo (39) suministra una “salida” muy interesante y plausible. Sugiere este ensayo la hipótesis de que el pensamiento kantiano está marcado por *dos fuentes de la moral*, haciendo con esto una clara alusión a la obra de Bergson. (40) La primera fuente, que el ensayo denomina

(38) Habría un problema adicional -no esencial- a solventar y es a saber: en la definición kantiana se dice textualmente: “y nunca *solamente* como medio”. Desde luego, ese “solamente” oscurece la fórmula.

(39) “Si por moral kantiana hubiéramos de entender sólo el “nunca solamente como medio” o el emular la legalidad de la naturaleza, realmente el salto al teísmo moral no resultaría justificado. Pero la afirmación postuladora de Dios es coherente con una moral del reino de los fines en la que fin incluye la promoción del supremo bien”.

(40) Bergson, H. “Les deux sources de la morale et de la religion” (Presses Universitaires de France 216<sup>e</sup> édition 1976)

“respeto”, sería la que origina los elementos legalistas y formalistas, la que atiende, ante todo, al rigor lógico de la pureza y “aprioricidad” del imperativo categórico; la segunda, que llama utopía, es la que está en línea con la moral del reino de los fines.

Pero, como el mismo ensayo reconoce, la analogía entre Kant y Bergson es muy relativa; más bien la debemos buscar nosotros. Así, transcribiendo literalmente: “Desde su trasfondo biólogo, quiere Bergson explicar la moral con exclusión de todo origen estrictamente racional. O instinto infra-intelectual o mística supra-intelectual”. Ahora bien, lo verdaderamente importante y enriquecedor de esta sugerencia de las dos fuentes de la moral en Kant, y de esta referencia al libro de Bergson, es la idea -que en cierta manera ya se ha señalado- de un mínimo y un máximo en lo moral. O, mejor dicho, de una moral de mínimos y una moral de máximos, ambas apoyadas en la razón pura, y en donde la primera quedaría subsumida por la segunda. Es decir, la moral cerrada y la moral abierta; la moral que obliga y la moral que apela; la moral de respeto y la moral de amor; la moral de hábitos y la moral de creación; la moral conservadora y la moral de evolución... todas estas geniales contraposiciones de Bergson, no tendrían porqué tener un origen instintivo o místico, sino que podrían ser perfectamente racionales, ateniéndonos incluso al criticismo kantiano, si bien adoptando una interpretación liberal, amplia (quizás original) de las críticas, muy especialmente de la “originaria unidad sintética de apercepción” de la *Crítica de la razón pura*.

### El ‘yo amo’ como apercepción originaria de la razón pura

Lo que se propone este trabajo es pues una re-interpretación de Kant, una revisión -si se quiere-, que pueda dar pie a una moral superadora del estricto deber compulsivo, una moral basada en el *amor creativo* (o en la creatividad amorosa), pero desde una apoyadura que no sea ni instintiva ni “angelical”, mística o mítica, sino racional; incluso, puramente racional, es decir, humana. Porque de lo que se trata, precisamente, es de bucar la raíz antropológica de la moral y lo específico humano no está ni en lo instintivo ni en lo sobrenatural, sino en la razón. De esa razón, somos conscientes gracias a la “apercepción sintética” que Kant expresó en el “yo pienso” o “yo existo pensando”, pero para la cual, quizás podamos encontrar otras fórmulas más amplias sin que por ella pierda su carácter de “noumeno” con posibilidad de causalidad libre que permita la autonomía de la moral. Una moral no represiva, no *contra-naturam*, sino superadora y reguladora de lo instintivo cuya existencia natural en el hombre no debe olvidarse.

Así, el intento de superar la moral represiva, sin perder la base racional, vendría a tener, por caminos distintos e incluso opuestos, el mismo objetivo global que se marca Herbert Marcuse, en su revolucionario libro *Eros y Civilización*, cuando afirma: “La imagen de una cultura no represiva aspira a una nueva relación entre los instintos y la razón”. (41) Ahora bien, en vez de pretender liberar los instintos de la “tiranía de la razón represiva”, lo

(41) Marcuse, H. *Eros y civilización*. Edit. Seix y Barral

que aquí se pretende -yendo para ello, con Kant, más allá de Kant- es, por el contrario, liberar la razón pura de su función represiva de lo sensible, pero sin forzar la esencia del reconocimiento kantiano de la razón.

Hay que partir de lo que se quiere significar con el concepto de *amor creativo* pues la palabra amor ha adquirido, con su más frecuente uso, una extensísima polisemia que puede llevar a equívocos. En el sentido que ahora lo estamos tomando (sentido trascendental en terminología kantiana), es, ante todo un *poder activo* en el hombre (42), una facultad que le capacita y le impele a unirse psíquicamente a los demás seres (y especialmente a sus semejantes) superando con ello su separatividad existencial, pero conservando su propia integridad. Esta fuerza creativa determina libremente la voluntad en un procurar la “completud” propia y la de los demás seres, según sus fines, y se manifiesta en una donación de sí mismo en actos, deseos y sentimientos, etc. Pero antes de toda manifestación (fenómenos) y antes incluso de toda determinación volitiva sobre sus objetos, se da en el hombre, como “a priori”, un impulso de amar y una conciencia o reconocimiento de ese impulso como una identidad existencial; un “yo existo amando” o “yo existo con capacidad de crear amor”, similar en todo al “yo pienso” de la apercepción originaria kantiana.

En efecto, dentro de la sutil -más bien que oscura- descripción que Kant hace de la apercepción pura u originaria, “*la conciencia de la identidad del yo*” (43) como definición propia de esa apercepción, que es *facultad* “que precede a priori a todas las síntesis” (44) (por consiguiente, a todo pensamiento), es una expresión que se repite reiteradamente en las dos ediciones de la *Crítica* de 1781 y 1787 a pesar de los numerosos e importantes cambios que se introdujeron en la segunda de ellas. Se trata pues, ante todo, de una afirmación de realidad, no de un conocimiento intelectual propiamente dicho; de una afirmación de existencia del yo (la realidad radical como dijo Ortega) que “da lugar a la representación ‘yo pienso’” (45). Así el “yo soy” es anterior al “yo pienso” de donde la mejor expresión de la apercepción kantiana sería “yo existo pensando” lo que se confirma, según el propio texto de la *Crítica de la razón pura*, toda vez que Kant afirma que el “*cogito ergo sum*” cartesiano es una tautología. (46) Ahora bien, si la esencia de la apercepción es la afirmación de realidad “yo existo”, gracias a su reconocimiento por autoconciencia, nada impediría -al menos en teoría- que la representación a la que da lugar ese “yo soy” (o “yo existo”) fuese no solamente la del pensar (que es una de las facultades de la razón descubierta por la apercepción) sino también la representación universalmente reconocida (concientizada) del “yo amo” como facultad de la razón pura e independiente de cualquier experiencia, es decir, “a priori”. Esa conciencia trascendental (no empírica) de la propia realidad nos da acceso a algo no fenoménico y que por tanto podemos considerar como “noumeno”, como

(42) Para la descripción del amor como capacidad creativa se han tomado algunas ideas del libro de E. Fromm *El arte de amar* Editorial Paidós.

(43) *Crítica de la razón pura* A-108, A-116, A-117, a-122, B-136, B-138

(44) *Ibid* B-131

(45) *Crítica de la razón pura* B-132

(46) *Ibid* p. 248

inteligible (no experimentable); pero, desde luego, no se trata de ningún conocimiento en sentido propio, ni de algo pensado por la inteligencia, (ya hemos visto que es anterior a todo acto propiamente intelectual); mucho menos debe considerarse que tenga que ser no sólo inteligente sino inteligencia. Así pues, cabe ampliar el concepto kantiano de apercepción originaria para incluir, con todas sus consecuencias, la conciencia del “yo amo”, junto con la del “yo pienso”, como existencialista.

### **La razón de amor**

Estaríamos así capacitados para fundamentar la autonomía de la voluntad amante (el “yo quiero” que sigue al “yo amo”) en la libertad de ese “noumeno” reconocido por la apercepción, no sólo bajo fórmula del “yo pienso”, sino directamente bajo la del “yo amo”. Esa voluntad, determinada objetivamente por un impulso vital del que somos conscientes, procede, no de inclinaciones subjetivas o apetencias instintivas, sino directamente de la razón y tiene, por tanto, la misma carta de naturaleza que el imperativo categórico de la razón práctica.

De esa manera no queda -por supuesto- suprimido el deber, ni la ley moral, pero la racionalidad práctica de esa ley queda ahora mucho más patente y el deber, subsumido (como un mínimo) por el amor creativo que desarrolla en sus manifestaciones (efecto de libertad) una moral positiva y creativa mucho menos represiva y mucho más en línea con “el reino de los fines”.

Así pues, lo que se ha hecho es racionalizar el amor y revitalizar la razón. Pero el giro de este enfoque de la razón práctica hacia el amor, en vez de hacia el deber, tiene su verdadera importancia en las repercusiones que esto trae sobre la moralidad. Los aspectos negativos, individualistas, conservadores y represivos que se han señalado antes como causados por un deber formalista, se tornan ahora en sus opuestos bajo la moral de amor. La moral de amor, como facultad de una razón que podríamos llamar razón amorosa o razón utópica, es positiva, solidaria, revolucionaria y no represiva.

Desarrollamos algo cada una de estas características, pero antes y puesto que se ha hablado de razón utópica, conviene señalar que lo que impota es que exista la posibilidad real (no sólo lógica) de esa moral de amor, no el que las acciones que emanan de esa facultad racional del hombre, se den con mayor o menor frecuencia en el mundo en que vivimos. Aquí, y a ese respecto, se puede muy bien decir lo que Kant dejaba claro en la *Fundamentación*: “no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder”. (47)

### **La moralidad que funda el amor**

La moral basada en el amor es una moral *positiva* puesto que el amor es una facultad creativa. En la práctica el amor consiste en dar, o sea, en producir algo, crear algo. “El

(47) *Fundamentación* - p. 51

malentendido más común consiste en suponer que dar significa siempre renuncia a algo, privarse de algo, sacrificarse". (48) "Pero, al dar, el amante no puede dejar de llevar a la vida algo en la otra persona (o ser) y eso que nace a la vida se refleja, a su vez, sobre él... el amor es una poder que produce amor" (49)

Por supuesto y definición, el amor no puede ser individualista sino *solidario*. Pero conviene profundizar y recalcar algo esa idea pues es el aspecto del amor donde más equívocos suelen darse. Evidente y afortunadamente se da el amor entre dos personas, pero ese "tipo" de amor, un amor dirigido a un objeto concreto, no abarca, ni mucho menos, la totalidad del amor como poder activo. Es sólo una de las manifestaciones en que experimentamos ese poder; es un fenómeno de amor. Siguiendo a Erich Fromm, "el amor no es esencialmente una relación con una persona específica; es una actitud (facultad) que determina (la voluntad) de una persona estableciendo su relación con el mundo como totalidad, no sólo con un objeto amoroso". (50) Así, la solidaridad hacia la que empuja la moral de amor no sólo tiende a cumplirse con respecto a la humanidad, sino también con respecto a la naturaleza, pues el amor creativo debe abarcar a todos los seres. Esta solidaridad, humana y cósmica, a la que tiende el amor se manifiesta, respectivamente, en el sentido de fraternidad y en el llamado sentimiento oceánico. La solidaridad es pues un correlato ideal del amor creativo como impulso de superación de la separación radical del hombre, aislado de la naturaleza y de su propio género por la autoconciencia.

Otra característica importante de la moralidad fundada por el amor universal y creativo, en contraste con la moral de mero respeto a la ley, es que mientras esta última tiende, como ya se vio, a ser fuertemente conservadora del orden establecido, la primera, en cambio, constituye una fuerza progresista en el plano individual y, sobre todo, en el social y cultural; una fuerza *revolucionaria* o, si se quiere, evolucionista. Una vez más, vemos aquí predominar a la razón amorosa y utópica sobre (no contra) el mero instinto de conservación o la mera costumbre social, pues el hombre es el único animal capaz de crear progreso. Por eso, frente a la moral legalista-conservadora (la del respeto), que él considera instintiva, infra-intelectual, Bergson se pregunta: "De hecho, cuando se afirma que el deber de respetar la propiedad del prójimo es una exigencia fundamental de la vida social, ¿de qué sociedad se está hablando?" (51) Porque la moral "abierta", la del amor creativo, la que Bergson llama "supra-intelectual", pero que en realidad tiene una base absolutamente racional, esa moral cuestiona no solamente los derechos establecidos en una determinada fase del desarrollo histórico de una sociedad, sino que cuestiona la misma forma de ser de esa sociedad con un criterio de completud de fines de todas las personas que la constituyen. En este sentido es una moral revolucionaria.

Pero ningún contraste entre la moral de respeto a la ley y la moral utópica del amor se manifiesta de una manera tan clara como el que se refleja -siguiendo las mismas palabras

(48) Fromm, E. *El arte de amar* - p. 35

(49) *Ibid* - pp. 37 y 38

(50) *Ibid* - p. 60

(51) Bergson. Obra citada - p. 26

de Bergson- entre “una moral de presión, de compulsión, y una moral de llamamiento, de atracción”. (52) Como dice Erich Fromm “el amor sólo puede realizarse en la libertad; jamás como una compulsión”. (53) La moral de amor actúa más por sugerencias que por dictados; la moral de amor no es *nunca represiva*; surge directamente de la libertad “nouménica” de la razón, en cuanto autoconciencia del “yo amo”, como “a priori” que penetra la naturaleza empírica del hombre, mediante un proyecto vital (e ideal) regulador y ordenador de todas las acciones, sentimientos, inclinaciones e incluso instintos.

Así pues, la moral fundada por el amor emana de la razón pura y libre para manifestar sus efectos en la naturaleza. Pero la naturaleza humana no puede ser completamente antirracional; o, dicho de otro modo, la razón humana no puede ser completamente antinatural. La razón de amor se inserta en lo humano fenoménico sin violentar la naturaleza, sino ordenándola y dirigiéndola hacia la completud de la persona integral (fin en sí mismo).

Es fácil comprender que una moral así no tiene por qué producir “un sentimiento de dolor” aunque tampoco, siempre y necesariamente, sensaciones de placer. No va, en principio, en contra del placer (de la carencia de displacer, para usar términos freudianos), sino que ordena y regula los sentimientos y sensaciones según las máximas que se derivan del amor creativo. A veces, puede imponer sacrificios, pero siempre como un medio para alcanzar metas de la determinación amorosa de la voluntad (el “yo quiero” que siga al “yo amo”), nunca como un fin en sí mismo; más aún, la moral de amor buscará siempre una economía de medios, de sacrificios. Porque el amor no busca el sacrificio que es siempre negativo (abnegación), sino la unión con los demás y con el universo mediante un positivo y creativo “salirse” de uno mismo, no para perderse -como poética pero pesimistamente dice Nietzsche- (54) sino para re-encontrarse en los demás y en la naturaleza, intentando así la plenitud interpersonal. Y ese reencuentro -que puede ir, o no, acompañado de sensaciones placenteras- y esa completud -que nunca se alcanza de manera total- hacia los que tiende la voluntad humana, determinada libremente, por la facultad de amar, produce en nosotros un sentimiento de felicidad, en cuanto que satisfacción -o perspectivas de satisfacción- de un acto positivo de la voluntad. Ahora bien, esa satisfacción no puede ser nunca completa, ni completa puede ser nunca la felicidad que experimente el hombre, porque el objeto del amor creativo, el objeto de la voluntad amorosa, que es la perfecta unión con la humanidad y el universo y la total completud de la propia persona y la de los demás, no son nunca plenamente alcanzables.

Ocurre aquí, con la razón práctica, algo muy análogo a lo que Kant señalaba para la razón especulativa, cuando, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, abría el prólogo diciendo: “La razón humana tiene el singular destino de hallarse acosada por

(52) Bergson. Obra citada - p. 30

(53) E. Fromm. Obra citada - p. 35

(54) “El uno ama al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro porque quisiera perderse”, dice Nietzsche en *Así habló Zaratrústa*.

cuestiones que no puede rechazar porque pertenecen a su naturaleza, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar a su naturaleza, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades". (55) De igual modo, se puede decir que la razón pura de amor tiene el singular destino de tender hacia un bien (bien supremo) que nunca podrá alcanzar dentro de la naturaleza.

Enrique GOMEZ CAFFARENA

---

(55) *Crítica de la razón pura* - p. 7