

AUTONOMIA MORAL Y FILOSOFIA EN LA “CRITICA DE LA RAZON PRACTICA”

Luis Martínez de Velasco

Abstract

Moral Autonomy and materialist Philosophy in Kant's "Critique of practical Reason" has much in common with the specific point of view holding that practical Philosophy of Immanuel Kant has a place of its own in a conceptual space between stoical fatalist passivity and christian illusory transcendency, all this leads us to the following three conclusions:

1. Kant's practical Philosophy includes, as a very important dimension, a critic attitude against christian Theology because of its defence of ignorance and faith in a personal, also anthropocentric being like God, that includes an important moral passivity.
2. Kant's moral Theology cannot be explained but in terms of stoical philosophy not only because of the surviving ethical activity we can find in kantian speculations, but because of the moral selfsatisfaction on which the ethical activity is based on.
3. The contact between Speculative Theology and Moral Theology is made of a conflict between two conceptions that lay on very different directions, but that can be resolved in a sense of a recovering of the spiritual essence of christian religion.

El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos anula, por así decir, mi importancia como criatura animal (*vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als einer tierischen Geschöpfs*) que tiene que devolver al planeta —un simple punto en el universo— la materia de que fue hecho tras haber recibido, no se sabe cómo, una fuerza vital durante un breve tiempo. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia (*erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz*) hasta el infinito a través de mi ser como persona (*durch meine Persönlichkeit*), en el que la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y hasta de todo mundo sensible (*ein von der Tierheit un selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben*)
Kritik der praktischen Vernunft, A 289

El texto recién aducido no sólo tiene el mérito de plasmar breve y brillantemente (de un modo en verdad lapidario) el idealismo transcendental kantiano, sino que constituye, a la vez, una poderosa y siempre renovada invitación a reflexionar acerca de los últimos límites de la razón humana, el universo físico y el universo moral. Tal invitación representa,

AGORA, 7 (1988): 129-143. © Universidad de Santiago de Compostela.

sin duda, un reto ineludible para el hombre de hoy, que contempla con doscientos años de perspectiva la —en opinión de Vaihinger— más impresionante obra escrita por Immanuel Kant.

Como no puede ser menos tratándose de un filósofo como Kant, el primer problema que se nos plantea nada más comenzar este trabajo es el del tipo de lectura que exige una reflexión tan compleja como el idealismo trascendental, aunque sí creemos poder estar ciertos de, al menos, una cosa: una lectura lineal de la filosofía kantiana (en este caso de la “Crítica de la Razón Práctica”) resulta absolutamente ineficaz a la hora de interpretar críticamente las conclusiones obtenidas en esta obra, en cuya morfología aparente no dejan de aparecer titubeos y contradicciones producidos, a nuestro juicio, por la problemática convivencia en el seno de una misma estructura teórica de dos matrices conceptuales irreductiblemente contrapuestas, a saber, una matriz *cristiana* y una matriz *estoica* (lo que, a su vez, nos conduce al problema de la filosofía como *Kampfplatz* entre una filosofía idealista y una filosofía materialista) (1).

Parece inevitable introducir, por tanto, una determinada labor hermenéutica a la hora de abordar la lectura de la “Crítica de la Razón Práctica”, sólo que aquí se reproduce (como no puede ser menos tratándose de Kant precisamente) una antinomia entre hermenéuticas plasmada (dejando a un lado los matices) en una duplicidad de lecturas en función del predominio de una u otra matriz conceptual, de manera que, hablando en general, la problemática de la “Crítica de la Razón Práctica” se nuclea en torno a si puede ser leída como una determinada visión de la filosofía cristiana o si puede serlo como una interpretación de dicha filosofía desde presupuestos estoicos, lo que vendría a provocar su transformación en una filosofía virtualmente materialista. A lo largo de las páginas que ahora siguen intentaremos justificar nuestra adhesión a la segunda de las lecturas mencionadas (2), para lo que comenzaremos presentando esquemáticamente las tres tesis en que, en nuestra opinión, viene a vertebrarse este asunto.

Primera tesis. La reflexión moral kantiana incluye en su seno, como un momento decisivo de su constitución, una crítica a la teología en general (como discurso espiritualista) y a la teología cristiana en particular (como un discurso a la vez ilusorio y hedonista),

(1) El asunto de la filosofía como campo de tensión entre el idealismo y el materialismo no es ajeno, ni mucho menos, a la reflexión trascendental kantiana, que en la resolución trascendental de las antinomias de la razón pura ha plasmado dicha tensión como el inevitable conflicto entre dos metafísicas (cosmovisiones) contrapuestas (ver *Kritik der reinen Vernunft*, A 466-468): una de ellas tiene una enorme utilidad moral, sólo que al precio de una ilusoriedad antropomórfica incompatible con la objetividad científica, garantizada por la segunda metafísica, a la que se puede reprochar una cierta desmotivación moral, bien que ello no ocurre de un modo necesario. En nuestro libro *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano* (colección Ensayo y Pensamiento de la editorial Orígenes, Madrid, 1986, pp. 225-260) tratamos este asunto con el detenimiento que merece.

(2) Una y otra lectura poseen, como sabemos, sólidas tradiciones filosóficas. En cuanto a la primera, baste con mencionar a Friedrich, Paulsen, Max Wundt, Jürgen Habermas, Roberto Torretti, José Gómez Caffarena, etc., mientras que en la segunda encontramos a Martin Heidegger, Ernst Cassirer, Gottfried Martin, Gerhard Funke, Friedrich Kaulbach, etc.

lo que viene a dar como resultado la existencia de un elemento conservado (Teología Moral) y un elemento rechazado (Teología Especulativa).

Segunda tesis. La naturaleza y los límites de la Teología Moral son exactamente los mismos que los de la filosofía estoica, que al nuclearse en torno a las nociones de *actividad moral* y de *contenido de sí* viene a orientarse hacia posturas reflexivas de claro predominio materialista. Ello hace, obviamente, que la Teología Moral no constituya una teología propiamente hablando.

Tercera tesis. La reintroducción de la Teología Especulativa en el cuerpo de la Teología Moral produce inevitablemente la deformación de ésta última y es la responsable de la ralentización y el desgarramiento del sistema reflexivo kantiano a no ser que se suponga —como de hecho debe suponerse— la *traducción* de la primera en términos de la segunda, lo que provocaría el hecho de que el cristianismo tradicional sufre una radical transformación dentro de los límites del idealismo trascendental en un preciso sentido de reespiritualización de la religión cristiana.

Pasemos ahora al desarrollo y justificación de cada una de estas tesis.

1

No resulta inadecuado concebir la noción kantiana de crítica en un sentido más aparente que real si suponemos que el resultado de dicha crítica (en este caso de la teología) viene a dejar al intacto en cuanto a su naturaleza profunda, y si acaso, purificado o limitado. En este sentido, suponer que la “Crítica de la Razón Práctica” constituye en buena medida la prudente restitución de los postulados idealistas (Dios, alma inmortal) anulados en la esfera de la razón teórica viene a significar —al margen de matices— la incompreensión del concepto mismo de crítica en un sentido bien definido: si (por emplear la irónica expresión de Heine) la razón práctica es la responsable de la existencia de Dios, no se entiende entonces qué es lo que ha conseguido la crítica teórica de la razón ni el porqué de la limitación del conocimiento de los límites de la experiencia posible (que hace imposible, entre otras cosas, la existencia misma de la teología), a no ser que, como aquí se propone, intentemos dilucidar en qué sentido puede hablarse de restitución del idealismo en la filosofía kantiana, o lo que es igual, cuál es el resultado conceptual de la crítica trascendental ejercida sobre la teología en general y sobre el cristianismo en particular. Para ello es de la máxima importancia recordar que la crítica kantiana en general posee una naturaleza trascendental que viene a poner en marcha un criterio metarreflexivo polarizado en la dualidad *interés de la razón / interés de la imaginación* de tal modo que cualquier contenido propuesto para la crítica viene a recibir una valoración determinada en función de si representa una estructura tendencialmente dirigida hacia un conocimiento honrado (desinteresado) de la realidad o si plasma en su seno la ilusoriedad antropomórfica de una

estructura basada en la imaginación humana (3). En este sentido la teología en general recibe, exactamente igual que cualquier otro contenido reflexivo, el impacto de la crítica kantiana, es decir, del ya mencionado criterio metarreflexivo, nucleado esta vez en torno al interés subyacente a sus planteamientos. El resultado es complejo, puesto que la naturaleza de la teología alberga en su seno la articulación de dos tipos de intereses contrapuestos plasmada en la yuxtaposición de elementos racionales (amor, solidaridad, respeto, etc.) y elementos irracionales (premio, castigo, inmortalidad, etc.), lo que, visto desde una óptica transcendental, equivale a una convivencia entre unas nociones que impulsan a la acción racional más allá de la ilusoriedad de un hedonismo disfrazado de espiritualidad y otras nociones orientadas al mantenimiento de este mismo hedonismo en forma de una esperanza y un consuelo ilusorios que, en opinión de Kant, sólo pueden suponer la degradación moral de quien actúa por tales motivos (4). En efecto, todo el carácter emancipatorio de la actividad humana en cuanto que moral viene a fundamentarse hasta el punto en una previa reflexión transcendental que la presencia de cualquier género de interés extraño a la moralidad aniquila *ipso facto* la dignidad (*Würdigkeit*) del imperativo moral, del que afirma Kant: “Por ello permanece todo él desprovisto de interés y fundamento simplemente en el deber (*uneigennützig und bloss auf Pflicht gegründet*) y sin que el temor o la esperanza puedan ser colocados como sus fundamentos (*ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürfen*) ya que si llegan a constituirse en principios anulan todo el valor moral de las acciones (*den ganzen moralischen Wert vernichten*)” (5). Ello implica, como podemos observar, la activa presencia de una crítica transcendental que, muy lejos de limitarse a apuntalar a la teología como tal, viene a establecer un proceso de purificación en base a un criterio estrictamente moral en un sentido bien definido: todo elemento teológico que no favorezca la libertad humana debe ser inmediatamente desechado, lo que provoca la puesta entre paréntesis de la teología como disciplina especulativa (6). Querriamos insistir aquí: no han sido criterios empíricos o lógicos los encargados

- (3) Precisamente la dualidad *en función de la verdad / en función del hombre* recoge la intención crítica de valorar los conocimientos según su orientación transcendental última, lo que Heidegger denomina *sich zuwenden zu*. Para la dualidad mencionada ver, por ejemplo, *Welches sind die wirklichen Fortschritte...?* A 135-136; *Der Streit der Fakultäten*, A 47; *Kritik der Urteilskraft*, B 446, etc. En cuanto a la presencia del interés de la razón podemos leer: “Cuando se trata del puro interés de la razón ningún interés de la inclinación puede suplantarle (*wo ein bloss Vernunftinteresse angenommen werden muss, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann*)”. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, a 4.
- (4) “Hasta la más superficial observación enseña que cuando se presenta un acto de honradez realizado con independencia de provecho en este o en otro mundo (*von aller Absicht auf irgend einen Vorteil, in dieser oder andern Welt, abgesehen*) deja muy por debajo a cualquier otro acto semejante afectado, por poco que sea, por un interés extraño a la propia moralidad (*die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert*)”. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 34, *anmerkung*.
- (5) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 233. Siete años antes afirmaba Kant hablando del creyente: “Cree comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer (*er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben*)”. *Kritik der reinen Vernunft*, A 473.
- (6) La religión que sólo se fundamenta en la teología jamás puede contener nada moral (*die Religion, die bloss auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten*)” *Über Pädagogik*, A 135. “Una fe teológica no contiene ni un ápice de religión, pues ni hace mejor al hombre ni es capaz de probar el principio sobre el que se sostiene (*Weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen Prinzip beweiset*)”. *Der Streit der Fakultäten*, A 57.

de desechar toda la dimensión irracional de la teología (lo que a partir de ahora denominaremos Teología Especulativa) sino criterios transcendentales, lo cual equivale a afirmar que por muy sólida que sea la estructura lógica de la Teología Especulativa o por muy brillantes que puedan resultar sus aplicaciones al universo empírico, basta con que una consideración transcendental de su naturaleza demuestre que los valores promulgados por ella responden a un interés moralmente ilegítimo para que quede expulsada automáticamente de la esfera del imperativo ético. Y si ello es cierto con respecto a la teología en general, el asunto no varía prácticamente por lo que se refiere al cristianismo en cuanto que Teología Especulativa, ya que, como toda reflexión teórica espiritualista (y éste constituye, sin duda, uno de los grandes méritos reflexivos de Kant), conduce inevitablemente a la pasividad moral de un hedonismo enmascarado bajo una supuesta espiritualidad (7), algo de lo que, por razones de orden de exposición, hablaremos más adelante.

Ahora bien ¿cuál es el resultado de todo este proceso crítico-transcendental ejercido sobre la teología en general? ¿cuál es la naturaleza de la relación entre la Teología Moral y la Teología Especulativa? Desde luego, no puede esperarse que dicha relación no plasme en su seno todo el impacto crítico recibido y se mantenga, por así decir, filosóficamente neutral. Todo lo contrario, la elaboración del criterio *moral* por el que una y otra son separadas (y aun enfrentadas) permite, al mismo tiempo, la existencia de unos concretos mecanismos reflexivos en el seno de la propia Teología Moral cuya efectividad reside en evitar su constante posibilidad de degradación hacia formas rituales y, por emplear la terminología kantiana, de simple “fe dogmática” (*buchstäblicher Glaube*) precisamente por la ininterrumpida presencia de un interés de la razón que impide la extensión de la teología fuera de sus propios límites tomados en un sentido exclusivamente prácticos: se trata, en definitiva, de impedir la quietud moral de quien cree poseer las fórmulas teóricas adecuadas (oraciones, gestos, etc.) para la exención del esfuerzo ético, pues de ser así, “se esperaría adquirir completamente la santidad de la voluntad perdiéndose en ensueños místicos (*in schwärmende Träume*) y teosóficos absolutamente contrarios al autoconocimiento, con lo que viene a desaparecer el esfuerzo incesante (*das unaufhörliche Streben*) hacia el cumplimiento puntual y completo de un mandato racional severo y no indulgente,

(7) Viene a hacer su aparición aquí una complejidad terminológica derivada de la voluntad kantiana de preservar el núcleo moral del cristianismo. En este sentido, el propio término de “cristianismo” queda limitado en Kant a dicho núcleo moral (Teología Moral), mientras que nosotros lo ampliamos -creemos que justificadamente- a lo que Kant denomina “religión estatutaria”. Así, por ejemplo, escribe Kant que “el cristianismo es la idea de la religión en cuanto que se fundamente en la razón (*die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet muss*)”. *Der Streit der Fakultäten*, A 62. O bien: “Cuando el cristianismo promete recompensas (*Belohnungen*) no debe interpretarse como si se tratara de un ofrecimiento para comprar, por así decir, el buen comportamiento de los hombres, (*um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen*), pues si así fuera el cristianismo dejaría de ser digno de amor (*nicht liebenwürdig*), ya que sólo la propuesta de acciones provenientes de móviles desinteresados (aus uneigennütigen Beweggründen) puede llegar a inspirar auténtico respeto”. *Das Ende aller Dinge*, A 520-521. Nos hallamos, sin embargo ante un texto más desiderativo que descriptivo, cuya clave de comprensión se encuentra, por así decir, invertida ante los ojos del lector, pues nos afirma algo cuyo valor de verdad vendría a emerger justamente a partir de un contra-texto invisible encargado de demostrar por qué, el cristianismo no es digno de amor, ya que la amenaza, la persuasión y la idea de recompensa o castigo representan otros tantos momentos decisivos de su constitución.

pero no por ello simplemente ideal sino verdadero (*dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots*)” (8). Ahora bien, el asunto de la quietud moral sólo recibe un tratamiento adecuado si nos percatamos del hecho de que, exactamente igual que la metafísica teórica invadía el terreno de la investigación científica y terminaba produciendo una suerte de pasividad reflexiva (9), la Teología Especulativa viene a provocar, en un paralelismo nada casual, la degradación y la quietud morales en quien la acepta como criterio valorativo de conducta, por lo que no es extraño que Kant escriba: “La consideración del universo comenzó con el más impresionante espectáculo que pudieron captar los sentidos humanos y que el entendimiento pudiera abrazar... y todo ello acabó en la astrología (*und endigte mit der Sterneutung*). La moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza humana cuyo desarrollo y cultivación se extienden hacia una infinita utilidad... y todo ello acabó en el delirio o la superstición (*und endigte mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben*)” (10). Se observa aquí, sin embargo, que la degradación en astrología y en superstición (que desde el punto de vista transcendental representan otros tantos intereses de la imaginación) se hallan inscritos en la naturaleza humana de tal forma que, siendo inevitable (al modo cómo lo son las “ilusiones tenaces” de que habla Albert Einstein), necesitan de la constante presencia de una crítica correctora de sus pretensiones, ilegítimas tanto reflexiva como moralmente. Sin embargo, en este asunto se torna tanto más importante cuanto que, como veremos en la tesis tercera de este trabajo, las relaciones entre Teología Moral y Teología Especulativa (más complejas de los que se ha mostrado hasta ahora) van a estar presididas por una duplicidad de consideración por parte del propio Kant según si se pone en marcha o no —esto es lo decisivo— el criterio transcendental, ya que el carácter innato de la ilusoriedad metafísica (que ha recibido, como vemos, un tratamiento negativo desde la óptica reflexiva transcendental) va a fundamentar, en un curioso contraste con el método kantiano mismo, una cierta forma de restitución de los postulados idealistas de Dios y alma inmortal, tomados en esta ocasión no como simples ilusiones sino como ilusiones *saludables* a la hora de cerrar el camino al materialismo filosófico (11). ¿Cómo considerar esta restitución en un pensador para quien la coherencia es la mayor obligación que puede contraer un filósofo? (12) ¿es posible pensar en una simple restitución instrumental en el sentido de que unas nociones anuladas en la esfera de la razón teórica vienen ahora a ser utilizadas con una finalidad extrateórica para impedir el avance interno de una teoría perfectamente legítima en su pretensión de explicar el mundo de los fenómenos externos e internos? ¿o existen más bien otras razones situadas en un nivel moral profundo que hacen legítima la utilización de una ilegitimidad? Sin perder de vista la problemática transcendental abierta por estos interrogantes, pasaremos ahora a la segunda tesis en espera de que nos suministre alguna clave de comprensión de cara a la última de las tesis a defender.

(9) Lo que Kant denomina *faule Vernunft* en la *Kritik der reinen Vernunft*, A 773.

(10) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 290.

(11) Ver *Kritik der Urteilskraft*, B 446.

(12) Ver *Kritik der praktischen Vernunft*, A 44.

Resulta enormemente interesante comprobar de qué modo la aparente sencillez del imperativo ético kantiano cede su lugar, una vez obtenida la definición de su naturaleza (imperativo abstracto y autónomo) y sus límites (imperativo universal), a una cadena de sucesivas complicaciones hasta llegar a colocarse en una verdadera situación-límite conceptual. No es nuestra intención sin embargo realizar un análisis interno de la morfología de tal imperativo, sino observar las tensiones conceptuales (algunas auténticamente profundas) a que su definición da lugar en el seno del sistema reflexivo kantiano, que en este sentido ha de habérselas con una problemática filosófica típicamente ilustrada, a saber: el problema de la inmanencia de la virtud, y más concretamente, el problema de la obligatoriedad moral de un imperativo que, como el kantiano, renuncia desde el principio a cualquier género de heteronomía concebida en términos de *fremde Quelle*, de “fuente extraña” a la moral, sea cual sea el nivel (pedagógico, político, sentimental) en que se sitúa por pertenecer al simple interés hedonista de una imaginación suplantadora de la razón humana. En este sentido, la claridad conceptual de la noción kantiana de deber no ofrece ninguna duda, pues su fuerza radica precisamente en la apabullante sencillez del imperativo en que toma cuerpo: el deber por el deber mismo (tan pésimamente entendido en ocasiones) que representa, en su transparente desnudez, todo el paso adelante dado por Immanuel Kant en la elaboración de una ética autónoma, y por lo mismo, realmente emancipadora de obediencias, intereses y supersticiones, etc., con respecto al género humano. Sin embargo, los problemas filosóficos que se presentan aquí son numerosos y complicados hasta el punto de que la tal formulación corre el serio peligro de ver anulada su existencia en la medida en que resulta difícilmente compatible con el ambiente filosófico de tiempos de Kant, traspasados de punta a cabo por una sólida cosmovisión cristiana. ¿En qué radica concretamente dicha dificultad y cómo responde a ella la reflexión transcendental kantiana?

En principio no resulta fácil negar la filiación *estoica* del imperativo ético formulado por Kant, sobre todo si tenemos en cuenta que la tradición griega constituye en gran medida el telón de fondo de la reflexión moral kantiana y plasma el grado de desarrollo a que las nociones éticas han llegado al margen del modelo reflexivo cristiano. Dado que, por el momento, todo lo referente a dicho modelo es puesto entre paréntesis por el filósofo de Königsberg (al menos en lo que se refiere a la *reconstrucción lógica* de su imperativo), no es extraño que, al margen de diferencias de matriz, una reflexión nucleada en torno al interés de la razón vuelva los ojos a la filosofía griega, sobre todo al epicureísmo y al estoicismo, como una filosofía en que ha tenido lugar precisamente toda la lucha entre la razón y la inclinación humanas y proyecta su complejo resultado sobre el pensamiento occidental. Y basta con percatarse de las dos características reflexivas (al margen ahora de la universalidad) que posee el imperativo categórico kantiano -actividad e inmanencia- para hacerse una idea del nada despreciable grado de influencia recibida por éste por parte de la filosofía estoica (13), aunque en este sentido el énfasis kantiano en la actividad moral, su especial

(13) Hablando de los estoicos Kant sostiene que en ellos la felicidad viene a situarse “sólo en la actividad y en la alegría del valor personal (*bloss im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte*)”.

hincapié en el valor activo de la moralidad, que hace que el juicio moral sólo plasme “lo que se puede representar realmente por acciones en el mundo de los sentidos (*Handlungen in der Sinnenwelt*)” (14), no ofrece dudas acerca de la preocupación reflexiva kantiana sobre la moralidad, preocupación que incluso le obliga a matizar su deuda con la filosofía estoica en la medida en que ésta pasa a promulgar una pasividad sabia y autosatisfecha (por ejemplo en el estoicismo teórico de Spinoza). Pero donde el discurso kantiano se eleva hasta una altura reflexiva inusitada, es, según nuestra opinión, en la conexión establecida entre las nociones de actividad e inmanencia en un acto de estricta *desacralización* de la moral que aleja a Kant (insistimos: considerando la actual fase *lógica* de la constitución de su imperativo moral) de planteamientos cristianos (15), como por ejemplo en la célebre afirmación siguiente: “La ley moral... consigue dar por primera vez realidad objetiva, bien que sólo práctica (*zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität*) a una razón que, al pretender avanzar por medio de simples ideas, especulativamente, se hace siempre trascendente (*überschwenglich*), logrando de este modo convertir su uso trascendente en un uso inmanente (*inren transzendentem Gebrauch in einem immanenten*), es decir, constituir una causa eficiente en el campo de la experiencia por medio de ideas (*in Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu sein*)” (16). Como podemos observar, la utilización del término “inmanente” plasma con notable claridad la intención reflexiva kantiana en este sentido, a saber, la preservación del carácter activo y realista de la conducta moral, sólo que ello en sí mismo podría no demostrar la equivalencia entre Teología Moral y filosofía estoica (en última instancia materialista) si no volviéramos la mirada al verdadero *via crucis* kantiano en este punto, es decir, a la necesaria contrapartida conceptual de un planteamiento elaborado en torno a la noción de inmanencia cual es el asunto de la obligatoriedad de la moral autónoma, asunto tanto más decisivo cuanto que la solución kantiana hace prácticamente imposible (al menos en el grado de desarrollo en que vamos a encontrarla) todo recurso no ya a un modelo reflexivo cristiano sino incluso a cualquier género de filosofía espiritualista. Examinemos este asunto más de cerca.

La única manera de preservar el modelo cristiano dentro de los límites de la reflexión kantiana acerca de una conducta ética realista y activa consistiría en situar la noción de deber moral en el exterior de la conciencia humana, en un sujeto diferente en relación con el cual

Kritik der praktischen Vernunft, A 229. Algunos ejemplos de la coincidencia de Kant con la filosofía estoica se encuentran en *Der Streit der Fakultäten*, A 176ss; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 172 ss; (14) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 125.

(15) He aquí algunos ejemplos que ilustran este proceso kantiano de desacralización de la moral: “La lucha contra la metafísica y contra su concepción de Dios y de un mundo sobrenatural representa para Kant al mismo tiempo el esfuerzo por una nueva fundamentación positiva de la moral autónoma”. Ernst Cassirer, *Kants Lebe und Lehre*, Gruyter Verlag, Berlin, 1969, p. 109.

“La antropologización de lo teológico iniciada por Kant viene a ser consecuencia lógica de la autonomía misma de la moral”. Manuel Cabada, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1980, p. 94.

“Si en un sentido Spinoza hace hablar a Dios, Kant hace hablar al hombre. De ahí que Kant sustituya una filosofía del ser por una filosofía de la libertad”. Jean Lacroix, *Kant et le Kantisme*, Presses Universitaires de France, París, 1966, p. 119.

(16) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 83.

vendría a adquirir la máxima importancia la opaca mediación de la *obediencia*, posibilidad que, haciendo abstracción de posibles isomorfismos *ad hoc*, apenas aparece en el horizonte reflexivo de Kant, ya que ni en el sujeto ni en el objeto de las acciones morales emerge nada parecido a una exterioridad de índole religiosa (17).

Al incluir en la esfera de la pura razón todo lo referente a la acción moral, el planteamiento kantiano viene a situarse en un punto de partida aparentemente sencillo pero plagado de problemas en el momento en que la reflexión se desarrolla precisamente en esa dirección. Como sabemos, tal punto de partida resulta inequívoco: "Únicamente el hombre es fin en sí mismo (*nur der Mensch ist Zweck an sich selbst*)" (18), y ello hasta el punto de que "no puede ser utilizado por nadie sólo como medio, ni siquiera por Dios (*selbst nicht von Gott*)" (19), por lo que el hombre, erigido en auténtico sujeto-objeto de la moralidad (20), constituye la esfera propia y exclusiva de todo lo concerniente a la conducta moral, que si por un lado no se identifica con la simple facticidad de unos instintos positivos ni se eleva a las nubes de lo trascendente, tampoco puede, por otro lado, aceptar -y esto es aquí lo decisivo- absolutamente nada que no provenga de la razón o que no se halle traspasado por una reflexión verdaderamente racional (21).

Pero es a la hora de hacer de todo esto un planteamiento realmente operativo cuando los problemas conceptuales concretos hacen su aparición y amenazan con aniquilar la pureza reflexiva del punto de partida adoptado. La razón de ello reside, según pensamos, en lo siguiente: si la conducta moral debe prescindir (ya que resulta absolutamente vital para su supervivencia) de cualquier género de heteronomía tanto en un nivel empírico (inclinaciones, intereses, etc.) como en un nivel supuestamente espiritual (22), todo el nudo problemático de este asunto recae sobre la propia obligatoriedad de un imperativo como el

(17) En este sentido -y para no alargar demasiado el presente trabajo- basta con recordar la tajante separación pedagógica entre moralidad y religión (*Über Pädagogik*, A 17) así como la separación jurídica entre derecho y religión (*Der Streit der Fakultäten*, A 34).

(18) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 155-156. Idéntica afirmación podemos encontrar en *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A 140.

(19) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 237.

(20) "El conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer es cosa que atañe a todos los hombres (*jedem Menschen*)". *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 21, pues "no hay hombre que no tenga un sentimiento moral (*ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch*)". *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A 37.

(21) Ni siquiera el asunto del origen real de la conciencia del deber provoca en Kant una orientación reflexiva favorable a un planteamiento cercano a la teología. Por ejemplo: "Ahora bien, cómo es posible esta conciencia de la ley moral, o sea, de la libertad, eso no tiene explicación (*lässt sich nicht weiter erklären*)". *Kritik der praktischen Vernunft*, A 79-80. Idéntica idea viene a repetirse más adelante en A 240-241. En nuestro libro *Imperativo moral como interés de la razón* (colección Ensayo y Pensamiento de la editorial Orígenes, Madrid, 1987, pp. 99-129) tuvimos ocasión de desarrollar algo más esta problemática.

(22) "El principio cristiano de la moral no es teológico (es decir, producto de una heteronomía) sino proveniente de la autonomía de la pura razón práctica (*nicht theologisch -mithin Heteronomie- sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft*) porque no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes (*weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde diesser Gesetze macht*)". *Kritik der praktischen Vernunft*, A 232. Recuérdese asimismo el esquema crítico de A 69.

categorico, que viene a imponerse libremente y sin coacción al ser humano, problema del que Kant es perfectamente consciente al escribir: "Pero ¿es que no hay ninguna palabra que señale, si no un goce como la palabra "felicidad", sí al menos una satisfacción en la existencia (*aberdoch ein Wohlgefallen an seiner Existenz*), un equivalente a esa felicidad que acompaña necesariamente a la conciencia de la virtud? Sí, esta palabra es el contento de sí (*Selbstzufriedenheit*), cuyo significado propio sólo denota una satisfacción en la existencia siempre negativa (*nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*) que nos da la conciencia de no necesitar nada (*in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist*)" (23). El resultado concreto de este planteamiento, de clarísima índole estoica, no se hace esperar: la virtud ética no consiste más que en la independencia de las inclinaciones (24), y su simple mostración a la conciencia debería bastar (en el seno de la Teología Moral así sucede) de cara a la constitución *inmanente* de un imperativo moral como el kantiano (25). Ahora bien, resulta indispensable recordar que la evidencia de dicho imperativo, al haber renunciado a todo género de heteronomía, se encuentra inerte ante su propia inoperatividad, pues carece (y ello de un modo necesario en la medida en que plasma coherentemente las premisas éticas kantianas) de cualquier tipo de coacción o de persuasión para la provocación de su cumplimiento por parte del hombre. En este sentido y -repetimos- en la medida en que es consecuencia, el imperativo categorico no puede ni debe desear contar con un talante coactivo exterior precisamente porque la absoluta confianza en la racionalidad del género humano sólo permite engendrar una fundada expectativa en el cumplimiento automático de dicho imperativo. No es casualidad, en consecuencia, que (en la específica esfera de la constitución transcendental de la Teología Moral que aquí se está considerando) la virtud sea emparentada justamente con la noción del *sabio* libre de toda inclinación sensible, o sea, con aquella noción de hombre para cuya voluntad "la mera fórmula legisladora de la máxima moral puede servir de ley (*dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime zum Gesetze dienen kann*), o sea, que constituye una voluntad libre (*ein freier Wille*)" (26). Este hombre nouménico, sin embargo, sólo puede atravesar la historia real y concreta de los hombres bajo la forma del sabio, pero ¿qué sucede en la esfera misma del fenómeno, es decir, allí donde de hecho no se cumplen los parámetros iniciales de la ética kantiana? Tal interrogante nos coloca justamente a las puertas de la tercera tesis del presente trabajo.

(23) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 211-212.

(24) *Ver Kritik der praktischen Vernunft*, A 212.

(25) Ello no es obstáculo para que la reflexión moral kantiana se atenga a un marcado racionalismo a la hora de garantizar el origen empírico de la conciencia del deber en el espíritu humano. No es casualidad, por ejemplo, que Kant escriba: "Uno de los más graves problemas de la educación reside en la compatibilidad entre la sumisión a una coacción legisladora y la utilización de la libertad (*wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne*). Si la coacción es inevitable ¿cómo cultivar mediante ella la libertad? Hemos de acostumbrar al alumno a que ejerza coacción sobre su propia libertad (*einen Zwang seiner Freiheit zu dulden*) e incluso guiarle para que sepa utilizarla (*seine Freiheit gut zu gebrauchen*)". *Über Pädagogik*, A 32.

(26) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 51-52. Ver en este mismo sentido Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1973, p. 153; Friedrich Kaulbach, *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, p. 117; Gerhard Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bouvier Verlag, Bonn, 1979, pp. 105-111.

Aquí vuelve a recuperarse la relación entre Teología Moral y Teología Especulativa señalada en la primera tesis, sólo que ahora esta relación ha recibido como elemento decisivo de su constitución el impacto de una Teología Moral elaborada a espaldas de cualquier discurso ilusoriamente espiritualista y trascendente, o sea, la mediación de una filosofía adscribible en más de un punto al estoicismo. Pero ello no evita la problematización (ya señalada) de un estado real de cosas en el que, al margen de toda consideración crítica, aún parece necesaria la presencia de una ilusividad trascendente a la hora de cumplir los deberes impuestos por la moral. Pero hemos de entender muy bien esto, ya que aquí se da por supuesta la existencia de un sincero sentimiento religioso absolutamente alejado de cualquier instrumentalización astuta de la religión (27), o sea, capaz de exteriorizarse en una conducta verdaderamente ética (universal, activa, solidaria, etc.) pero cuya fundamentación teológica parece abrir la posibilidad de un despliegue ilusorio, y en consecuencia inaceptable desde un punto de vista crítico-transcendental. Por poner un ejemplo, observemos la siguiente afirmación kantiana: “¿Cómo? ¿es que es bueno ser virtuoso porque existe otro mundo? ¿no será que las acciones han de preferirse porque son buenas y virtuosas en sí mismas (*weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren*)? ¿es que el corazón del hombre no contiene leyes éticas inmediatas (*unmittelbare sittliche Vorschriften*) y debe intervenir la creencia en la existencia de otro mundo (*die Maschinen an andere Welt*) para hacer que las acciones humanas se adecúen a ellas?” (28). Sin embargo, pese a la justificada perplejidad del filósofo, el hecho (del que partimos como hipótesis) de que la conducta ética ilusoria genera unos contenidos sinceramente honrados va a representar uno de los más agudos problemas para el desarrollo de la filosofía crítico-transcendental kantiana. De ello nos ocuparemos un poco más adelante, puesto que ahora nos parece necesario examinar un poco más de cerca la naturaleza de la nueva relación entre Teología Moral y Teología Especulativa.

El hecho de que en el seno de esta relación se produzca una recuperación por parte de Kant de los dos postulados idealistas fundamentales (Dios y alma inmortal) parece deberse en gran medida a motivos de naturaleza histórica, sólo que el análisis de esta cuestión rebasaría con creces los límites del presente trabajo (29). Aquí nos habremos de

(27) Por ejemplo en el sentido de una religión como opio de las conciencias de algunas personas (*Über Pädagogik*, A 135) o como expendiduría de billetes baratos para el cielo (*Der Streit der Fakultäten*, A 31).

(28) *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, A 126.

(29) Recuérdese, en este sentido, las palabras que cierran la *Kritik der praktischen Vernunft* (A 292) acerca de la escasa confianza por parte de Kant de la capacidad autoemancipatoria del pueblo alemán. En efecto, el atraso de las condiciones sociales prusianas hace prácticamente imposible el desarrollo lógico de unos postulados éticos inmanentes como los presentes en la reflexión kantiana, o sea, concretamente, lo que hemos venido denominando la esfera de la Teología Moral. De este aspecto histórico-social hemos tenido ocasión de ocuparnos en *Razón e interés instrumental de la razón: Kant y la metafísica de la materia*, publicado en la revista de la U.N.E.D. “A distancia” (Nº 4, Madrid, 1987, pp. VIII-X) y en la ponencia presentada el 30 de noviembre de 1987 en el Instituto de la Filosofía del C.S.I.C. con motivo del bicentenario de la *Kritik der praktischen Vernunft* y de próxima publicación titulada *Lo que vale en teoría es asimismo válido para la práctica. Kant y los problemas de la Alemania del siglo XVIII*.

limitar a señalar la dimensión *práctica* que, a nuestro juicio, posee la mencionada recuperación que en principio no tiene nada que ver con la restitución de los valores idealistas tales cuales, ya rechazados en la investigación kantiana acerca de los límites de la razón pura teórica, sino que viene a adoptar una orientación específica y a plasmar, asimismo, una intención reflexiva perfectamente acorde con las premisas metodológicas de que se parte. Vale la pena abordar este interesantísimo asunto aun con la brevedad obligada por razones de espacio.

Es bien sabido que la naturaleza del cristianismo tradicional sufre una radical transformación dentro de los límites de la Teología Moral kantiana, sólo que el alcance de tal transformación varía en función de la interpretación que se realice. Para no pocos autores la transformación es más bien inesencial y constituye el resultado de una purificación de las nociones cristianas por parte de Kant (30). Según nuestra opinión, en cambio, la transformación es mucho más profunda en la medida en que, paradójicamente, la mediación de una auténtica espiritualidad (Teología Moral) ejercida sobre la teología en general provoca un cambio de acento tan decisivo que el resultado final no representa un elemento asimilable en absoluto para una cosmovisión cristiana tradicional por muy avanzada que crea estar. La paradoja reside precisamente en que una *real espiritualización* del cristianismo hace desaparecer toda su dimensión ritual negativa y permite la conservación de una Teología Moral cuyo acento religioso, puramente nominal, plasma en su interior nada menos que toda una Antropología Moral. La razón de ello es patente: si se parte de la base de que la teología no es más que una antropología alienada (31), el desarrollo reflexivo honrado y consecuente de la primera tiende de un modo inevitable a la anulación de toda mediación falsa, de todo *vitium subreptionis*, lo que provoca que la esencialización de su naturaleza desemboque en lo que la teología realmente es, una antropología. No es casualidad que en el seno de la teología el ser humano constituya una criatura privilegiada, pues él es precisamente el sujeto oculto de tal disciplina: con la antropología se desvanece el falso movimiento hombre-Dios-hombre y se conserva su intención real, el humanismo que hace del hombre sujeto y objeto inmediatos de la conducta moral. La esencialización de una falsedad implica su desaparición así como la real espiritualización de una disciplina cosificada provoca inevitablemente su radical transformación: la Teología Moral kantiana ya no es una teología propiamente dicha sino una Antropología Moral que mantiene en pie (probablemente porque la degradación de una inmanencia ética desemboca la mayoría de las veces en una pasividad fatalista del tipo de "si Dios no existe todo está permitido") el nombre -simple señalamiento desiderativo- de Dios más bien como un adjetivo (lo divino) que como un sustantivo (divino antropomorfizado).

(30) Por ejemplo, Max Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Fromann Verlag, Stuttgart, 1924, p. 389; Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre*, Fromann Verlag, Stuttgart, 1920, p. 20; Roberto Torrenti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Editorial de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1967, p. 206, etc.

(31) Esta es, como sabemos, la tesis de Feuerbach, que en su *Das Wesen des Christentums* de 1841 (edición de Erich Thiers, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976) recibe una influencia explícita de la filosofía kantiana.

En efecto ¿quién es Dios y qué es el alma inmortal en el seno de la reflexión ética kantiana? A lo largo de la “Crítica de la Razón Práctica” se nos dice que Dios es un autor santo y bueno (*heilig und gut*) del universo y que representa un postulado necesario para la consecución de la virtud moral, sólo que ello no supone en absoluto la restitución del argumento ontológico de su existencia. Se trata de un Dios moral, no físico o metafísico. Ahora se pregunta: ¿es suficiente, teológicamente hablando, la existencia de un Dios moral, o sea, de un constructo de la razón humana (más bien habría que decir de la imaginación humana) para su propia supervivencia como legisladora moral? ¿qué puede significar, dentro del sistema ético kantiano, esta -por así decir- “autonomía con apoyos exteriores”? Porque si, por un lado, hablando de la idea de Dios escribe Kant: “Puesto que esta idea proviene completamente de nuestra razón (*ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht*), y, ya sea con la intención teórica de explicar la finalidad en el universo, ya sea como motor de nuestra conducta, ha sido construida por nosotros mismos (*von uns selbst gemacht wird*), no tenemos ningún ser ante nosotros que nos obligue a nada (*so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge*), pues de ser así debería mostrar su realidad (*Wirklichkeit*) en la experiencia; aquí se trata simplemente de un deber del hombre para consigo mismo (*sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst*)” (32), por otro lado se muestra todo el patetismo de una situación en la que el hombre se aferra a su propio delirio de esta forma: “Yo quiero que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural de los fenómenos, una existencia en un mundo racional puro y quiero que mi existencia sea infinita (*ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei*), persevero en ello y no me dejo arrebatar esta fe (*lasse mir diesen Glauben nicht nehmen*), ya que esto es lo único en lo que mi interés determina inevitablemente a mi juicio (*wo mein Interesse mein Urteil unvermeidlich bestimmt*)” (33). La situación, aparentemente contradictoria, no supone sin embargo ningún desgarramiento conceptual, puesto que dentro de los límites de la filosofía kantiana, y más concretamente en el seno de la distinción entre juicio determinante (objetivo) y juicio reflexionante (subjetivo), uno y otro texto adquieren un notable sentido, sólo que hemos de advertir que el segundo texto (en el fondo una tautología) no demuestra absolutamente nada excepto la propia limitación humana que necesita a todo trance (y lo sabe y lo dice) la existencia de un Dios y de una duración infinita. La postulación de ambas nociones idealistas no se señalan, con Kant, una ilusoria perfección sino justamente una indigencia existencial.

De la noción de inmortalidad cabe decir lo mismo, sólo que teniendo muy en cuenta aquí que viene a constituir precisamente el verdadero motor de la teología, es decir, allí donde toma cuerpo el interés de la imaginación. Exactamente igual que ocurre en el caso de Dios, aquí también la noción de inmortalidad exige una lectura filosófica “griega”: aquí también nos encontramos ante una *ilusión transcendental* en que se coagulan, por decirlo

(32) *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A 109.

(33) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 258.

así, todos los anhelos, esperanzas y temores humanos, lo que provoca -de paso- la enorme confusión de la noción de *infinito*, cuya dimensión de valor moral y no de cosa (34) dignifica al hombre sin necesidad de ningún género de falsa ilusión. Por ejemplo: “El valor de una disposición de ánimo completamente adecuada a la ley moral es infinito (*der Wert einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich*)” (35), sólo que, al margen de las efectivas alusiones al autor del universo y distribuidor de felicidad (*Austeiler der Glückseligkeit*), la auténtica preocupación moral (¿cristiana?) debe residir exclusivamente en el merecimiento y no en la consecución de la felicidad: “Por eso -escribe Kant- la moral no es una doctrina de cómo hacemos felices sino de cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad (*sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen*). Sólo después, cuando la religión sobreviviente, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad (*der Glückseligkeit dereinst in dem Masse teilhaftig zu werden*) en aquella medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella (*ihrer nicht unwürdig zu sein*)” (36). El dilema ofrecido por Kant al futuro de la religión es tan sencillo como insoslayable: o se convierte en una disciplina del dar y del hacer renunciando a cualquier noción (por sutil que sea) de premio y castigo, o permanece como una Teología Especulativa plagada de ilusiones y mediaciones crecientemente *ad hoc* tanto más indignas moralmente cuanto más satisfactorias resultan para el ser humano como una criatura imaginariamente privilegiada.

CONCLUSION

Creemos que la conclusión de este breve trabajo puede ser resumida así: la filosofía práctica de Kant, que se debate entre el exceso estoico de una pasividad fatalista y el exceso cristiano de una transcendencia ilusoria, plasma en todas las figuras reflexivas adoptadas (no siempre compatibles entre sí) una honda preocupación ética que obliga al establecimiento de una convivencia entre una Teología Moral (que constituye, en todo y por todo, el motor oculto del movimiento conceptual desplegado) y una Teología Especulativa tomada más bien como simple punto de referencia en evitación de la caída en el fatalismo que como modelo filosófico sólido a considerar en su propio desarrollo reflexivo. En este sentido, el propio Kant explicita la primacía absoluta de la razón práctica cuando, tras contraponer magistralmente los dos paradigmas éticos en cuestión, escribe: “Pero ¿para qué todas estas luchas entre dos facciones (*zwischen zwei Parteien*) que en lo fundamental persiguen un mismo interés (*eine und diesselbe gute Absicht*) como es hacer sabios y honrados a los hombres? Se trata de una disputa sobre nada, de unas desavenencias producidas por simples malentendidos (*Veruneinigung aus Missverstände*)” (37). Ahora bien, el texto recién citado parece obedecer más bien a unos criterios pragmáticos de armonización de posturas contrapuestas que a un auténtico deseo de articulación teórica

(34) En el sentido unanuniano de “inmortalidad de vulto”. Ver Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Editorial Plenitud, Madrid, 1965, p. 41.

(35) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 231.

(36) *Kritik der praktischen Vernunft*, A 233.

(37) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philkosophie*, A 422.

entre una y otra, puesto que el término “malentendidos” parece querer ocultar la irreductibilidad teórica entre una concepción inmanente de la ética y una concepción transcendente de la misma, irreductibilidad que viene a ponerse de manifiesto elípticamente así: “La oculta diosa ante la cual los de una y otra facción nos arrodillamos es la ley moral en nosotros con su inquebrantable majestad (*ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzchen Majestät*). Lo único que resulta aquí dudoso es si esta orden proviene de la autoridad absoluta de la propia razón humana (*seiner eigenen Vernunft selbst*) o si proviene de algún otro ser de esencia desconocida para nosotros (*von einem anderen, dessen Wesen unbekannt ist*) que nos habla a través de nuestra razón. En realidad haríamos mejor renunciando a esta disquisición, pues es puramente especulativa (*da sie bloss spekulativ ist*), y por lo que nos obliga objetivamente a hacer, da exactamente igual que el asunto se fundamente en uno u otro principio (*man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen*)” (38). Ahora bien, el verdadero problema presente en todo este asunto, que Kant apenas nombra pero que sitúa con extraordinaria penetración filosófica en su base transcendental, no es otro que el problema de la *madurez moral* del género humano, para quien no debería ser necesaria la antropomorfización de la virtud ni la presencia de elementos imaginativos como la esperanza en una vida sobrenatural, etc.; para quien, en definitiva, llegaría a valer incondicionalmente la siguiente afirmación del filósofo de Königsberg: “¿Qué hay en mí que hace que someta los más profundos instintos y deseos de mi naturaleza a una ley que no me promete ninguna ventaja como recompensa ni me amenaza con ningún castigo al transgredirla (*welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Ubertretung desselben androht*)? ¿no será que he de venerarla tanto más ferviente cuanto mayor es su rigor y menor su gratificación (*je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet*)? Estas preguntas mueven a la admiración sobre la grandeza y nobleza de la disposición íntima del hombre (*über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit*) así como sobre la impenetrabilidad (*Undurchdringlichkeit*) del misterio que la cubre” (39). Tal es, brevemente expresada, toda la inmensa grandeza filosófica de Kant, que a lo largo de su dilatada vida viene a proponerse como meta última la garantización de una conducta ética universal y humanista al margen de todo género de ilusoriedad antropocéntrica. El formidable problema heredado por nosotros supone *el aparente absurdo de una virtud inmanente* constituye, sin duda, el asunto más decisivo con que Kant abre las puertas de la filosofía contemporánea.

Luis MARTINEZ DE VELASCO
I.N.B. de Madrid

(38) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 423. El texto continúa, sin embargo, advirtiendo que la personificación del deber no añade absolutamente ninguna determinación a la noción de éste sino sólo el peligro de constituir *der Tod aller Philosophie*.

(39) *Von einem enuergindg erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 418.