

válida para todos, según la cual el parecer emerge enlazado al mero enjuiciamiento. Esta regla se encuentra fundamentada por la facultad de juicio que tienen todos los hombres; es decir, a partir de lo múltiple de la intuición somos todos capaces de tender hacia la representación de una unidad posible. Pero en el ámbito de lo sublime, que es lo que nos atañe específicamente, se da una situación más borrosa: la autonomía es determinada en conformidad a fin de acuerdo a una ley no empírica. El sujeto (pro)yecta, inventa, propone un sentido y una legalidad sólo en virtud de su propia destinación no dada.

Se trata de una especie de autonomía superior, que exige mucho más del sujeto. Este debe ser conciente de su impotencia para así poderse presentar la destinación última de su propia potencia. El hombre debe ser capaz de abandonar el fácil gobierno sobre lo sensible para conocer una nueva especie de superioridad: la de la conciencia. Y comprender que, desde esta plataforma privilegiada, cuando ya las respuestas a las preguntas por el saber, el hacer y el esperar han sido esbozadas, sería injustificable seguir eludiendo la pregunta fundamental, aquella que, por lo pronto, integraría las tres anteriores en una cuarta, enunciada por el propio Kant de la siguiente manera: "¿qué es el hombre?", eso sí, asumiendo en todos sus aspectos la autonomía devenida y debidamente jerarquizada en las tres "Críticas". Ya lo había presentado como tesis ineludible nuestro autor, así lo entendemos, en las ya clásicas primeras líneas del Colofón de la *Crítica de la Razón Práctica*.

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovada y creciente, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre las tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la conciencia de mi existir.¹⁶

Escuela de Filosofía
Universidad Católica "Andrés Bello"

¹⁶ Kant, *La crítica de la razón práctica...*, cit., p. 293.

ARGENIS PARELES

"KANT" VERSUS KANT, NO ARISTÓTELES FRENTE A KANT

Resumen: En este trabajo, buscamos superar el abismo entre sensibilidad y razón práctica postulado por cierta tendencia crítica kantiana. Apoyados en una lectura de la noción de obligación que deja espacio para la cooperación de ambos motivos, proponemos una interpretación de la psicología moral kantiana que, sin dejar de sostener que la motivación virtuosa resulta de la conciencia del deber, acepta que la perfección moral requiere del desarrollo de ciertos sentimientos.

Palabras claves: Sensibilidad, razón, agencia.

"KANT" VERSUS KANT, NO ARISTOTLE AGAINST KANT

Abstract: In this work we try to bridge the gap between sensitivity and practical reason as postulated by a certain critical Kantian tendency. Based on the notion of obligation which allows for the convergence of both, we propose an interpretation of moral Kantian psychology which considering that virtuous motivation results from the conscience of duty, accepts that moral perfection requires the development of certain feelings.

Key words: Sensitivity, reason, agency.

La filosofía moral kantiana se ha concebido tradicionalmente como una deontología racionalista y rigorista, de acuerdo con la cual la virtud consiste en actuar únicamente por deber o de acuerdo con un principio universal de la razón pura. Para este "Kant" las inclinaciones naturales se conciben como un obstáculo a vencer o a lo sumo como contingentemente alineadas con el deber. Se hace

por definición imposible la armonía entre las afecciones y la razón y, por lo mismo, una ética en el sentido clásico de autocreación de sí.

Esta concepción bien puede ser una caricatura pero no deja de tener inspiración en cierto maniqueísmo psicológico que se respira especialmente en algunos lugares de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, donde la invitación última parece ser a liberarnos de todos nuestros deseos por su pertinaz oposición a las demandas de la razón.

En nuestro trabajo buscamos oponer a esta esquizofrenia de lo inteligible y lo empírico, una interpretación de la psicología moral kantiana que, sin dejar de sostener que la motivación virtuosa resulta de la conciencia del deber, acepta que la perfección moral requiere del desarrollo de ciertos sentimientos. Estos no sólo serían compatibles con el deber moral, sino que funcionarían además como un recurso de la persona para cumplir con sus obligaciones. De acuerdo con esta interpretación de la naturaleza emocional del yo no se concibe como enemiga de la naturaleza racional, sino como un aliado que se tiene el deber de cultivar. De este contraste, nos parece, resulta un Kant contrario al "Kant" tradicional e interesantemente cercano a Aristóteles.

I

Domenech¹ dijo hace algunos años que Kant, a pesar de señalar la separación entre ética y política, apostaba por buenas personas y no sólo por buenos ciudadanos. Decía también que este autor era el primer filósofo, desde el derrumbe de la filosofía clásica, que había considerado seriamente la posibilidad de que el individuo se hiciera a sí mismo, que se eligiera y se creara a sí mismo y no sólo se reprimiera a sí mismo. Su veredicto, sin embargo, es que no logra articular su propósito. A mi me gustaría terciar a favor de la idea de que efectivamente Kant defiende una ética de la virtud y no de las reglas, y que en ella existe espacio suficiente para una elección de sí, esto en la medida en que nuestra agencia práctica se extiende hasta la modificación y el cultivo de nuestra propia naturaleza sensible. En este sentido, la razón se concibe como activa frente a nuestras inclinaciones, pero estas a su vez no se conciben como meros obstáculos a la moral o como contingentemente alineadas con la

¹ Doménech, A., *De la ética a la política*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 267-270.

misma, y por ello podemos hablar de una razón erótica. Para poder sostener esta tesis, sin embargo, tenemos que liberarnos de cierta hermenéutica tradicional del pensamiento práctico kantiano, que en el título designo con el nombre de Kant escrito entre comillas, y proceder a desarrollar un modelo de la motivación moral que, por un lado, haga patente el papel práctico de la razón y, por el otro, muestre el modo cómo nuestra condición sensible se aviene con las exigencias de aquella.

Antes de entrar en la consideración de los lugares de la "clásica" confrontación de razón y sensibilidad en la obra kantiana, vale la pena mirar en primer lugar aquellos lugares donde la misma no comparece. En *Las Observaciones Sobre Lo Bello y Lo Sublime* de 1763, apunta, ya en la vena que le va a caracterizar, que la virtud verdadera asume su rostro más pleno en aquellos principios que devienen más nobles y sublimes mientras más universales son, pero aclara que "que estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano".² Más explícita resulta su siguiente observación:

...creo recoger todo su contenido diciendo que es el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana. Lo primero es el fundamento de la benevolencia general; lo segundo, de la estimación general; y si este sentimiento alcanzase la máxima perfección en un corazón humano cualquiera, este hombre se amaría y estimaría ciertamente a sí mismo; pero no más que en cuanto es uno de todos aquellos a los cuales se extiende su amplio y noble sentimiento. Sólo subordinando a inclinación tan amplia las nuestras, pueden aplicarse proporcionalmente nuestros buenos instintos y producir el noble decoro que constituye la belleza de la virtud.³

En esta etapa de su pensamiento Kant pone, sin reparos, como fundamento de la virtud dos sentimientos y, más allá del origen les reconoce la condición de fuerzas motrices de la acción:

No se tiene razón cuando se acusa de no entenderlo a quien no ve el valor o la hermosura de lo que nos conmueve o encanta. Trátase aquí no tanto de lo que el entendimiento comprende como de lo que el sentimiento experimenta. Tienen, sin embar-

² Citado de Schilpp, P., *La ética precritica de Kant*, México, UNAM, 1997, p. 80.
³ Kant, *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, México, Porrúa, 1999, p. 140.

go, las facultades del alma tan grande conexión entre sí que, las más de las veces, de las manifestaciones de la sensibilidad pueden deducirse las condiciones intelectivas. Vanas resultarían las dotes intelectuales para quien al mismo tiempo no tuviese un vivo sentimiento de lo bello y lo noble, sentimiento que sería el móvil de aplicarlas bien y con regularidad.⁴

Los sentimientos parecen tener aquí dos roles: En primer lugar, un rol epistémico, registran valores, nos hacen captar las situaciones estética y moralmente relevantes, nos permiten ir más allá de nosotros mismos para apreciar la actitud del otro, para entender su punto de vista. En segundo lugar, un rol motivacional, los sentimientos pueden constituir los móviles de aplicar “bien y con regularidad” los principios morales. Pero, aunque el entendimiento no nos capacita por sí mismo para “entender” verdaderamente una situación moralmente relevante, esto no significa que Kant renuncie a buscar principios generales como base única de la virtud verdadera. La famosa abstracción Kantiana, que suele servir, en su fase posterior, para dejar por fuera toda exigencia de la sensibilidad, funciona aquí al revés: “En cuanto al estricto juicio moral que la cosa merezca, no corresponde a este sitio; en el sentimiento de lo bello sólo tengo que observar y explicar los fenómenos”.⁵ En todo caso, queda claro que en esta fase del pensamiento de nuestro autor, los principios morales ni se oponen ni se separan de los sentimientos morales; tanto afirma la universalidad de los principios de la virtud como enfatiza que estos no son meras reglas especulativas, “sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano”.

Cualquier lector versado en Kant podría objetar, incluso con desdén, que este Kant precrítico está muy lejos en el tiempo y en los conceptos de aquél que realmente nos interesa, el Kant de la razón práctica pura, que pone en su sitio a las inclinaciones y funge ella misma de motivo impoluto, no contaminado de sensibilidad. Pero, ¿cómo explicar desde esta perspectiva el siguiente texto de 1797?

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen tampoco puede haber un deber de adquirirlas—son el sentimiento moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condi-

⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵ *Ibidem.*

ciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber...En su totalidad son predisposiciones del alma, estéticas pero naturales (*praedispositio*), a ser afectados por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.⁶

El optimismo de Kant en relación a que todo hombre tiene estas disposiciones subjetivas puede sonar desmedido; tenemos demasiado bien documentada la capacidad humana de negar al otro, tanto en sus quejas como en sus proyectos. Pero el punto principal es que para quien carece de estas predisposiciones del ánimo las demandas morales carecen de fuerza motivacional, y por ello es equivocado hablar de una obligación de poseerlas. Por sentimiento moral, entiende nuestro autor, “la susceptibilidad a sentir placer o displacer meramente de ser conscientes de que nuestras acciones son consistentes con o contrarias a la ley moral”.⁷ Ciertamente que no son el placer o el displacer las razones para actuar moralmente; es decir, no obedecemos las exigencias del imperativo con la intención de obtener placer. Tampoco podemos afirmar que en este momento de su reflexión, Kant le adjudique al sentimiento un papel cognitivo que nos lleve a percibir lo que es moralmente correcto. En este caso el sentimiento es más bien la dimensión afectiva de nuestro reconocimiento de la ley, una dimensión que nos permite explicar la fuerza motivacional de los requerimientos morales al suministrar los fundamentos, de lo que Kant llama un puro interés moral, y hoy se llama una proactividad hacia la moralidad. Según esto, alguien que no fuera vulnerable a los sentimientos morales, que careciera completamente de tales sentimientos, no vería en los requerimientos morales nada que lo motivara a actuar. Es posible que pudiera reconocer la necesidad objetiva de los mandatos morales de una forma puramente teórica pero ellos no tendrían para él ninguna importancia práctica, no serían las fuentes de sus razones para actuar.

De estos textos parece desprenderse la idea de que, tanto el joven como el viejo Kant, niegan el abismo maniqueo de razón y sensibilidad sostenido por cierta hermenéutica tradicional. Pero ¿qué pasa con el Kant canónico o propiamente crítico? Tanto en *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, como en *La*

⁶ Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 402-3.

⁷ *Ibid.*, p. 400.

Crítica de la Razón Práctica define el respeto por la ley moral como el inmediato reconocimiento de su autoridad, o como la determinación directa de la voluntad por la ley. El énfasis Kantiano es aquí, en principio, intelectual: actuar por respeto es reconocer la ley moral como una fuente de valor o de razones para la acción que son incondicionalmente válidas y que sobrepasan cualesquiera otras fuentes de demandas, por ejemplo las que suscitan nuestros deseos. Este respeto lo podemos tener también, y es discutible cuál de sus sentidos es más básico, por la humanidad en el sentido en que lo prescribe la segunda fórmula del imperativo categórico; pero también podemos desarrollar esta actitud frente a un individuo que exprese en su ser un ejemplo vivo de mérito moral:

...ante un hombre corriente en el cual advierto una integridad de carácter superior a la mía propia se *inclina mi espíritu*, al margen de que yo quiera o no hacerlo y por muy alta que lleve la cabeza para hacerle notar mi rango ...El respeto es un tributo que no podemos negar al mérito, queramos o no; y por mucho que gustemos de reprimir su exteriorización, lo cierto es que no podemos evitar sentirlo dentro de nuestro fuero interno...⁸

En este texto parece quedar claro que, por mucho que Kant insista en que la ley es dada por la razón a la voluntad y no por un sentimiento previo o un sentido moral, la manifestación cotidiana del hecho de razón moral, la manifestación de su impacto en nuestra vida, la expresión subjetiva de nuestra percepción de casos de buena voluntad o de la acción de la ley en nosotros, es siempre un afecto. No es nuestra intención explicar ahora cómo se conjugan en la posición kantiana el lado intelectual y el afectivo del respeto, pero baste lo dicho como una evidencia de cómo la relación sensibilidad-razón es transversal a todo el planteamiento de este autor. Debemos discutir ahora los lugares en que ha encontrado apoyo la tradición maniquea y proceder a señalar sus limitaciones.

II

En el capítulo I de *La Fundamentación de la Metafísica de la Costumbres*, buscando aclarar la noción de de valor moral de una acción, Kant analiza tres ejemplos de acciones realizadas por el

⁸ Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2000, § 77, p. 168.

deber, y que por ello muestran en todo su esplendor el valor moral, y las contrasta con acciones que, aún siendo conformes con el deber, carecen de dicho valor. En los casos no morales se da una inclinación inmediata (gusto natural por la vida, simpatía por los otros y búsqueda de la felicidad), que conduce en cada caso a la satisfacción de un deber, sea de mantener la propia vida, de ser solidarios con las necesidades ajenas o de procurar la propia felicidad. Sin embargo, en estos casos las inclinaciones permean tan profundamente la situación de toma de decisiones que Kant considera, debido a la contingencia de las inclinaciones tanto en su rol de criterio como en su rol motivacional, que los resultados carecen de todo valor moral o, al menos, que este valor no es manifiesto.

Esta disyunción es profundamente significativa. Si se toma la primera opción, como sucede con una ya larga aunque también desacreditada tradición interpretativa que comienza en vida misma de Kant, es porque se asume que una acción tiene genuino valor moral y es digna de estima sí y sólo si se realiza por respeto al deber, sin la cooperación y, más aún, sin la presencia de cualquier sentimiento natural, llámese amor, simpatía o benevolencia natural que pudieran haber inclinado al agente en cuestión a realizar la acción. Esta supuesta negación kantiana de todas las gracias, llevó a Schiller a escribir su famosa burla del ejemplo del amigo del hombre:

Yo sirvo gustosamente a mis amigos pero, ay, lo / hago con placer. / Me asedia entonces la duda de si seré persona virtuosa. / A lo cual se me responde: / seguramente tú único recurso es tratar / de despreciarlos por entero. / Y haz entonces, con aversión, lo que te / ordena el deber.⁹

Si estos intérpretes tuvieran razón, la concepción kantiana no sería más que una grotesca distorsión de cualquier cosa que pudiéramos reconocer como una disposición y motivación dignas de elogio a la hora de realizar una acción moralmente exigible. Peor aún, para los supuestos propósitos kantianos, sería el hecho de que el dualismo maniqueo de razón e inclinación que se le adjudica, en vez de señalar la posible existencia de un agente con una buena voluntad, es decir, incontaminada de sensibilidad, no sería otra cosa que mala metafísica en cuanto contradice nuestro mejor conoci-

⁹ Citado de Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral moderna*, Paidós, México, 2001, P. 196

miento empírico de la condición humana. Esto último se puede mostrar a partir de los resultados de los estudios de Antonio Damascio sobre las estructuras cerebrales que están a la base de la toma de decisiones, y de las consecuencias que se siguen del mal funcionamiento de dicha estructura.¹⁰

Damascio estudió pacientes cuyas capacidades para prestar atención, su inteligencia y memoria, la habilidad para atender a varios asuntos al mismo tiempo, el razonamiento moral y social, las habilidades lógicas y lingüísticas estaban suficientemente intactas pero, de una manera sorprendente, sus habilidades para llevar adelante sus vidas, de modos siquiera medianamente aceptables era prácticamente nula. Por lesiones cerebrales se había producido en estos pacientes una pérdida de asociación normal entre la representación de la realidad y el conjunto estable de respuestas afectivas que suelen acompañar tales creencias. Escenas que excitarían emociones positivas o negativas en la gente normal suelen dejarlos enteralemente fríos. No les inmuta la perspectiva de perder ni les entusiasma la de ganar. En sus vidas todo lo emocional ha desaparecido o, en el mejor de los casos, se ha vuelto inestable. El efecto de esta condición sobre el proceso de toma de decisiones es sorprendente. Cuando se les ha puesto a prueba, tales sujetos pueden decir cual de dos alternativas es mejor, calcular las consecuencias probables de una u otra y registrar verbalmente aquellos aspectos de la situación que la gente suele considerar decisivos o importantes. Pero, al actuar, se comportan de modos desesperadamente erróneos; son incapaces de ejecutar las tareas más simples, de proceder a la más elemental organización jerárquica de sus proyectos y valores y, por lo tanto, de estructurar sus propias vidas.

Damascio describe las representaciones de estos pacientes como "no marcadas somáticamente", carecen de los cambios corporales que expresan las emociones en el caso normal. Donde hay ausencia completa de afectos nos encontramos en un terreno indiferenciado, donde ninguna opción genera de manera definida alguna atracción o repulsión. En algunos pacientes hay poco o ningún resultado emocional. En otros se dan algunas asociaciones entre conciencia y emoción, pero son inestables, cambiantes y frecuentemente absurdas. ¿Cómo interpretar estos resultados en relación con el problema de la motivación? Desde el punto de vista

¹⁰ Cf., Damascio A., *El error de Descartes*, Barcelona, Editorial Crítica, 1994, especialmente capítulos 7 y 8.

empírico los hechos parecen estar claros. Una situación está somáticamente marcada cuando tenemos respuestas corporales placenteras o dolorosas, como las que asociamos con el temor o la rabia al enfrentarnos a ciertas situaciones. Estas respuestas resultan de programas afectivos servidos por el sistema límbico, que se activan frente a estímulos de diversa procedencia y que en cierto sentido son autónomos al no depender de instancias de control cognitivo de nivel consciente. En este sentido son también pasivas aunque no se niega la posibilidad de control por sistemas de orden superior.

Además, los estados emocionales no son simplemente percepciones de movimientos y cambios corporales sino que tienen intencionalidad, apuntan a objetos. Para poder jugar este rol los movimientos corporales deben de alguna manera participar en la definición de lo que estamos o no inclinados a hacer. En lenguaje de Damascio, la yuxtaposición de una representación con un marcador somático tiene que ser activa, en el sentido de que el marcador opera sea como una campanada de alerta sea como un estímulo impulsor. El marcador somático sería en esta dirección una especie de atajo cognitivo que resalta con sus colores aquello que en el mundo merece atención y exige respuesta. Lo que muestran los pacientes estudiados es que sin tales marcadores y los movimientos de emoción o sentimiento a los cuales dan lugar, ninguna cantidad de información o de razonamiento o de inferencia es más prominente que cualquier otro. El paisaje para la toma de decisiones permanece aburridamente plano, porque nada importa más que otra cosa. Sin emoción la voluntad carece de timón.

De esto se desprende, desde el punto de vista de una teoría de una acción, que nuestras relaciones cognitivas con el mundo, nuestra capacidad para representárnoslo de esta o aquella forma, en tanto referida a la acción, trabaja conjuntamente con los mecanismos de la emoción y los afectos. Cuando por alguna causa no sucede así, cuando no hay armonía entre estas facultades, el resultado no es otro que una desdibujada agencia o una pseudo agencia. No hay, pues, dualismo motivacional en las condiciones normales del ser humano, ni una oposición entre lo racional y lo afectivo, sino una estrecha colaboración entre ellos.

Los críticos del pensamiento moral kantiano, apoyados en consideraciones de esta índole, vuelven contra Kant la crítica que este utilizó contra los metafísicos dogmáticos, y expresó con su metáfora de una paloma que al sentir la resistencia del aire en sus alas, se imaginaba que volaría mucho mejor sin resistencia del aire. Se

engañan del mismo modo, sostuvo nuestro autor, aquellos que piensan elevarse a un conocimiento del absoluto en ausencia de las intuiciones. Y se engaña Kant, señalan los críticos, cuando sostiene que las acciones sólo tienen valor moral cuando son hechas sólo por deber y en ausencia de las inclinaciones.

Las consecuencias que para una teoría de las emociones se siguen de los estudios de Damascio, son interesantes por dos razones: la primera, porque sus alcances probados dejan por fuera al Kant maniqueo; la segunda, porque nos retan a hacerle espacio a las emociones dentro de la ética kantiana. El alcance de los resultados de las investigaciones de Damascio contra Kant no es tan contundente, sin embargo, si se examina de manera más adecuada la concepción que tiene el último del papel de la sensibilidad en nuestra vida moral. Kant nunca afirma que una acción candidata a detentar valor moral pierde su significado si un agente tiene una inclinación a realizarla. Afirma que una acción carece de valor moral si el agente la realiza sólo a causa de la inclinación. Para la psicología moral kantiana existe una diferencia importante entre una acción acompañada por inclinación (*mit Neigung*) y una acción hecha por inclinación (*aus Neigung*). El punto de Kant es que cuando una inclinación está inmediatamente presente es más difícil saber si la acción es por deber que cuando, como en sus ejemplos, no hay ninguna inclinación presente. Esta intención de Kant se desprende con claridad de su afirmación, al comienzo su análisis del valor moral de la acción en *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Allí nos dice que la determinación del valor moral es más difícil "cuando el sujeto tiene en adición una inmediata inclinación a la acción".¹¹ A menos que asumamos que una acción moral puede ser acompañada por alguna inclinación sin ser hecha por inclinación, sería muy fácil determinar por la sola presencia de una inclinación que la acción carece de valor moral.

Barbara Hermann ha sugerido que se entiende mejor lo que Kant está tratando de hacer, si se piensa no en dos agentes actuando por distintas motivaciones sino en un mismo agente en dos estados volitivos distintos. En un caso hace lo que hace por simpatía y en el otro no, pero igualmente hace lo que debe hacer. Esto es parte del modo como nos concebimos. Creo que resulta natural pensar que puede haber un tercer caso, sentir simpatía por lo que considera-

¹¹ Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Austral, 1998, p. 59.

mos es nuestro deber. Si las dos motivaciones están presentes, seguramente es más difícil saber cuál de ellas es efectivamente la fuente motivacional operante. Pero esto no significa que la presencia de la inclinación le niegue valor moral a la acción, a lo más lo oculta.

Más allá de esto, sin embargo, tanto Schiller como Damascio suponen un papel positivo de las emociones que cualquier teoría moral debe poder reconocer dentro de su estructura. Que las inclinaciones, y entre ellas las emociones, puedan acompañar a las acciones por deber no significa que este sea el caso de la teoría kantiana. Esta insiste en que actuar por deber no sólo es una condición suficiente para que la acción tenga valor moral, sino también en una condición necesaria. Si esto es así las emociones y las inclinaciones en general parece que sólo deben ser contenidas o a lo más que pueden aspirar es a acompañar contingentemente el motivo del deber. Sin embargo, a pesar de todas las expresiones en las que se sugiere una guerra permanente entre la razón y las inclinaciones, tal combate no existe al menos en el sentido de fuerzas psíquicas o vectores de fuerzas que se oponen el uno al otro, es decir, tal oposición es impensable teóricamente en el sistema kantiano. La forma como Kant entiende la interacción entre motivos sensibles e inteligibles es más bien análoga con una discusión política o jurídica, donde las razones para escoger uno u otro plan de acción tiene un papel predominante. Esta metáfora tiene la ventaja de poner las demandas de la sensibilidad dentro de un ámbito de razones en competencia, en el que puede tanto servir a la moralidad contrariando al autointerés, servir a éste oponiéndose a la moralidad, o servir al autointerés con la aprobación de la moralidad. Puesto que no tenemos un sentido moral, en el sentido de captación directa de la bondad o maldad de un acto, entonces, aquella evaluación afectiva que nos empuja en una dirección determinada en un momento particular debería esperar al tribunal de las razones para verificar su legitimidad.

Una inclinación particular nunca es por sí misma causa de la acción según este modelo. Se necesita que la misma sea incorporada en la máxima del agente, esta política de acción a la vez está legitimada por una subyacente decisión del agente de hacer sea lo que la moral demanda, sea lo que el autointerés reclama:

...la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que este no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal

motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ellos para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse con la absoluta espontaneidad del albedrío.¹²

Por incentivo se entiende un estado psicológico tal como una inclinación, “un fundamento subjetivo de determinación de la voluntad”.¹³ Por máxima un principio subyacente a partir del cual un agente organiza una cantidad de intenciones más específicas. Dos personas con la misma máxima, “ayudar a los otros en caso de necesidad”, pueden diferir en sus modos de satisfacer la máxima y la misma persona en situaciones distintas también. En este sentido no se trata de reglas que prescriben o prohíben acciones específicas, sino de guías de acción que deben, para ser efectivas, complementarse con intenciones más específicas en el marco de situaciones cambiantes. La visión de Kant es que las máximas particulares que una persona adopta, las adopta como resultado de una u otra de dos alternativas fundamentales o máximas supremas: la máxima de hacer siempre, por respeto al deber, lo que el respeto al deber demanda, o la máxima de hacer siempre, por amor de sí, lo que la inclinación sugiere, aun cuando vaya en contra de nuestro deber. Esto sugiere una diferencia entre el valor moral de la acción y la noción de buena voluntad, o lo que debe ser una persona virtuosa. El valor moral pertenece a las acciones particulares, mientras que la buena voluntad hace referencia a un carácter virtuoso.

La indeterminación de las máximas y su jerarquización por principios, tiene menos que ver con la corrección o incorrección de actos de un tipo específico, y mucho más con la subyacente cualidad moral de nuestras vidas. Cuando adoptamos máximas de la clase moralmente apropiada no estamos adoptando en absoluto un mero conjunto de reglas morales, sino más bien las líneas generales de una cierta clase de vida, los cimientos de una cierta clase de carácter, nos hacemos una cierta clase de persona. Pareciera así que para Kant, el núcleo de la moralidad consiste en llegar a ser de cierta manera al sostener ciertos principios y no en conformar nuestros actos a un conjunto de reglas específicas.

La bondad de una buena voluntad es una función de su carácter, esto es, de la estructura permanente de sus motivos o, de mane-

¹² Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995, p. 33.

¹³ Kant, *Crítica de la razón práctica...*, cit., p. 79.

ra equivalente, de su disposición (*gesinnung*) a actuar sobre la base de máximas moralmente apropiadas. La necesidad de distinguir entre las acciones particulares con valor moral y las acciones que se desprenden de un carácter virtuoso, se hace más clara cuando nos preguntamos por las acciones moralmente permisibles, pero no obligatorias. Puesto que estas acciones surgen del autointerés no pueden ser motivadas directamente por el pensamiento del deber. Sin embargo, como lo ha sugerido Barbara Hermann, tales acciones se pueden considerar morales en un sentido amplio y, por lo tanto, como expresiones de una buena voluntad; la idea de que un agente moralmente consciente acude a la ley moral para determinar si un curso de acción deseado es permisible. En estos casos la idea del deber funciona como una clase de motivo secundario, o condición limitante, que imponemos sobre nuestros motivos primarios aunque el mismo no sea directamente determinante de la acción del agente.

Esta idea se puede extender a las acciones obligatorias. Si las acciones permisibles pueden estar gobernadas por consideraciones morales de manera indirecta, lo mismo puede suceder por las acciones exigidas por el deber. Para preservar el valor moral de la acción es necesario que la misma se desprenda del interés del agente en hacer lo correcto, pero no es necesario suponer que este interés tenga que ser el mismo el motivo directo de la acción. Tenemos que distinguir, entonces, entre los motivos que funcionan directamente en el fomento de las acciones moralmente obligatorias y los motivos que funcionan como guías o límites de las operaciones de los otros motivos.

Kant admite con claridad la posibilidad de que ciertas acciones morales sean fomentadas o impulsadas por un motivo no moral, por ejemplo por la simpatía. En “La Doctrina de la Virtud”,¹⁴ sostiene que tenemos un deber indirecto de cultivar nuestros sentimientos de simpatía. Supone Kant, que mientras más desarrollemos estos sentimientos, más sensibles nos volveremos a las necesidades y sufrimientos de los otros; que, por lo mismo, nos haremos más capaces de practicar el deber de la beneficencia. Esto sugiere que acepta que la ley moral es capaz de suscitar una transformación de nuestra condición sensible y no sólo de producir una regulación de la misma.

¹⁴ Kant, *Metafísica de la costumbres...*, cit., p. 457.

En la "Doctrina de la Virtud" la panoplia de sentimientos que apoyan y reflejan la moralidad, constituyen un abanico que va más allá de los meros sentimientos de placer y respeto que derivan de la adherencia a la ley moral. Entre estos resaltan el amor, la benevolencia, la gratitud y el sentimiento de amistad. Peter Guyer, en *Kant and the Experience of Freedom*, ha señalado que estos sentimientos no son sólo concomitantes de la acción por deber. También funcionan como soportes positivos de la acción por deber, a la que facilitan, en la medida en que el ejercicio de las actividades correspondientes fomenta el hábito de hacer lo que la ley moral demanda. En esta dirección el mismo Kant señala que: "el amor originalmente nacido del deber se vuelve una inclinación".¹⁵ Muchas de las referencias kantianas al modo como la sensibilidad hace palpable nuestra moralidad, suponen, sin duda, un principio de habituación de esta naturaleza. Pero la tesis de Guyer, que nos parece correcta, es más fuerte. Se trata, como dijimos antes, de que para Kant existe un deber indirecto de cultivar aquellas emociones y sentimientos que sostienen la moralidad, que cultivar estos sentimientos es un asunto de principio.

Si esto es cierto, como más adelante trataremos de mostrar, entonces no sólo hay que abandonar la noción maniquea de Kant (la que insiste en el abismo entre sensibilidad y razón), sino que debemos ubicar a nuestro autor como un continuador de la tradición clásica griega, en el sentido de sostener que las emociones y sentimientos (en términos kantianos, las inclinaciones), están dentro de la esfera de la agencia humana. Actuar bien, en este sentido, no es sólo un asunto de suerte o de mera cogitación, sino el resultado del esfuerzo y la realización de un proyecto de autogobierno y, en este mismo sentido, de creación de sí.

Los deberes de virtud, promover la perfección propia y fomentar la felicidad ajena, implican, como ya se señaló, deberes derivados de cultivar ciertos sentimientos en la medida en que estos son requeridos para el cumplimiento cabal de los deberes de virtud propiamente dichos. El fundamento de los deberes de virtud lo podemos encontrar en la necesidad de potenciar la agencia libre o condición práctico racional de la persona, tal como lo exige la fórmula del imperativo categórico referida a la humanidad en nosotros y en los otros. Ahora bien, subyacente a los deberes de virtud, Kant señala la existencia de un deber más general de actuar siem-

¹⁵ *Ibid.*, § 63, p. 402

pre por deber. Tenemos "la obligación general de realizar todos nuestros deberes por motivo del deber mismo".¹⁶ Sostiene también que la virtud es el hábito de "determinarse a obrar por la representación de la ley".¹⁷ Tenemos aquí de un requerimiento sobre el espíritu con el que debemos realizar nuestro deber. Se trata del ejercicio de una virtud rectora, que se ubica en un nivel diferente de los deberes más específicos referidos a sí mismo y al otro o, mejor aún, de una intención de segundo orden que gobierna nuestra conducta de un modo distinto a como puede guiar la acción la intención específica que poseo en un momento determinado.

Ahora bien, esta exigencia general de más alto orden, de realizar siempre el deber por motivo del deber, tiene como consecuencia vital o requiere de nosotros no sólo tomar todos los pasos necesarios para cumplir mi deber ahora, sino también mantener lo más presente y viable posible a la disposición misma. Esto incluye el cultivo de nuestros sentimientos, desarrollar la capacidad de estar inclinados a desear de acuerdo con el deber; esto sobre todo si con el mismo Kant podemos concebir que hay momentos de elección práctica en que el sólo pensamiento del deber podría no ser suficiente para movernos a la acción.

John Rawls ha llamado al tipo de deseos que surgen de consideraciones de principios, tal como el principio general de la virtud del cual venimos hablando, deseos dependientes de concepciones:

...los principios que deseamos seguir pueden conectarse con un deseo de realizar una determinada concepción racional o razonable, un ideal moral. Por ejemplo, deseamos comportarnos de manera apropiada al hecho de ser personas racionales; personas cuya conducta es guiada por el razonamiento práctico; y desear ser esta clase de persona implica tener estos deseos dependientes de principios y actuar de acuerdo con ellos, y no sólo de acuerdo con deseos dependientes de objetos gobernados por la costumbre y el hábito.¹⁸

Los principios, en el caso kantiano, o el modo de concebirse, la comprensión o identidad de sí que el agente desarrolla, en el rawlsiano, suscitan ciertos deseos, tienen un impacto en nuestra sensibilidad; y, digámoslo con mayor convicción que Kant, pero en con-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 23, 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 264.

¹⁸ Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral...*, cit. p. 66.

junción con él, prenden en la persona, hacen viable el proyecto de vida, en la medida en que efectivamente generan afectos y sentimientos, junto con los cuales conforman el carácter de la persona.

La clase de persona que Kant tiene en mente es la de una que no hace excepciones a favor de su propio caso, que reconoce el valor y la realidad moral de los otros y que no pone obstáculos a la existencia de la comunidad. En ese caso se trata de una ética de la virtud y no de las reglas. Si volvemos al problema de la relación entre razón e inclinación desde esta perspectiva, tenemos a partir de lo dicho que, como incentivos, las inclinaciones se deben entender como un ámbito de razones *"prima facie"* que puede o no oponerse a las demandas del deber. Cuando restringimos una inclinación al realizar nuestro deber, la acción debe reflejar nuestra elección fundamental de hacer lo que es requerido sea o no que estemos inclinados a ello. En el caso de que actuemos de un modo que satisface tanto al deber como a la inclinación, la acción debe todavía reflejar nuestro compromiso fundamental con el deber. En el caso de que la acción coincida contingentemente con el deber es porque proviene de la máxima fundamental del amor de sí.

III

Cuando escribe *La Fundamentación de las Metafísica de las Costumbres*, Kant está más interesado en el principio moral y menos en la antropología moral, es decir, en el conjunto de "condiciones subjetivas que obstaculizan o ayudan al hombre a cumplir las leyes dadas en la metafísica moral".¹⁹ Es tal vez por ello que pone el énfasis en el papel limitador de la inclinación por la ley moral. Pero en sus escritos tardíos se plantea con absoluta claridad el problema de cómo hacer palpable la moralidad, de cómo hacer justicia al hecho de que somos criaturas encarnadas y de naturaleza sensible, con emociones que contribuyen de forma clara y saludable a nuestra agencia moral. De su respuesta podemos obtener una concepción de la perfección moral que es compatible con la noción formal de una buena voluntad fundada en el deber, pero considerablemente más espesa.

La idea es que el principio del respeto por el deber no sólo limita las inclinaciones que acaecen pasivamente al sujeto y contrarian la ley moral, sino que puede potenciar de algún modo aquellas inclinaciones que pudieran conducir a las acciones que el deber

¹⁹ Kant, *Metafísica de las costumbres...* cit., p. 21.

requiere. Si el principio, como expresión de la libertad del agente, es la causa primera de nuestras acciones, entonces, cuando potencia nuestras inclinaciones, es decir, cuando les da estabilidad y eficacia en nuestro proceso de toma de decisiones y en las respuestas ante las representaciones, podemos decir que el agente es en algún modo responsable de la clase de emociones e inclinaciones que tiene. Las inclinaciones no serían en este caso meros productos de la naturaleza, sino resultados de la agencia práctica y, por lo tanto, responsabilidad del agente.

La idea es que Kant acepta la existencia de emociones y sentimientos que apoyan y reflejan la moralidad, que son más extensos y variados que los sentimientos de placer y respeto inherentes a nuestro apego a la ley moral. Entre estos tenemos, como ya señalamos, el amor, la benevolencia, la gratitud, los sentimientos de amistad y la misma estima de sí. Estos sentimientos son más que meros concomitantes naturales de la actuación por deber. Ellos se desarrollan y fortalecen por algún tipo de principio psicológico de habituación a partir de la acción por deber, en este sentido se convierten en una naturalización del deber y le sirven de soporte fenoménico: "el amor originalmente nacido del deber, se vuelve una inclinación".²⁰ Pero se puede dar un paso más hacia la idea de que las emociones, como resultaba para los griegos, están dentro de nuestra esfera de agencia y que podemos ser alabados y censurados por nuestra actitud hacia ellas.

Ese paso consiste en mostrar que existe espacio en la ética kantiana para afirmar la existencia de un deber derivado de cultivar las inclinaciones que sostienen a la moralidad. Se puede afirmar que esta idea está implícita en la psicología moral presente en *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón* y más o menos explícita en *La Metafísica de las Costumbres*. En el primer caso nos encontramos con que Kant señala tres disposiciones originales que, junto con el libre albedrío, constituyen la naturaleza humana. Se trata de la predisposición a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad.²¹

La primera se refiere a la condición de viviente del ser humano, y se le puede entender como amor físico a sí mismo, guiado por los instintos y por tendencias y hábitos adquiridos. Bajo esta categoría caen los instintos de autoconservación, de propagación de la

²⁰ *Ibid.*, p. 402.

²¹ Kant, *La religión dentro...*, cit., pp. 35-7.

especie y del cuidado de los hijos, así como el impulso hacia la sociedad. La segunda, se refiere también al amor de sí y a la felicidad a la que aspira, pero juzgada en comparación con la felicidad de los otros. Aquí se juzga al hombre también como ser racional. De este amor se alimenta el deseo de estima ante los ojos ajenos y el deseo de igualarnos a los otros y de evitar que nos superen. Esta predisposición es el motor de la lucha por el estatus y la posición social y en esta dirección puede dar lugar a muchos vicios. La tercera predisposición es a la personalidad, el hombre, además de racional, es un ser responsable que debe dar cuenta de sus actos. Esta predisposición se expresa en dos capacidades fundamentales: entender y aplicar inteligentemente la ley moral y respetar esa ley como un motivo suficiente para la voluntad de un ser libre. Tanto el aspecto intelectual como el aspecto afectivo deben ser resaltados, pues sin el primero no habría criterio, sin el segundo, sin el sentimiento moral, la ley no sería más que un objeto intelectual sin ningún arraigo en nuestra naturaleza.

Todas estas predisposiciones son buenas en el sentido de no contradecir la ley moral, y son también originales por cuanto son condición de posibilidad de nuestra existencia como seres humanos. Según ya dijimos, ninguna predisposición puede determinar la voluntad a menos que haya sido incorporada a una máxima o política de acción mediante nuestro libre albedrío. Esto significa que aunque las predisposiciones sean un dato de la condición humana, tenemos la potestad y la obligación de ordenarlas, es decir, tenemos que elegir el peso que hemos de dar a estas predisposiciones en nuestras vidas, definir su valoración en el marco de nuestras deliberaciones y de nuestra conducta. Del orden y la jerarquía elegidos dependerá la calidad moral de la voluntad.

La buena voluntad es aquella donde el principio de la personalidad recibe la condición de principio supremamente regulador de la animalidad y la humanidad. Si eligiéramos el estatus y el aplauso como motivos fundamentales, la falla no estaría en nuestra predisposición a la humanidad sino en el libre albedrío. Nuestra voluntad sino mala sería a lo sumo contingentemente buena. Dado que, como dijimos antes, las elecciones fundamentales de nuestra vida moral (máximas supremas y generales) están dirigidas a la conformación de un carácter, de un modo de ser, de cierto tipo de personalidad, entonces, elegir el orden que nuestras predisposiciones (y esto incluye nuestras emociones) recibirán en el marco de nuestras deliberaciones y de nuestra vida, como un modo permanente de

ser, es suficiente para que seamos juzgados como responsables por al menos algunas de esas emociones. En la misma medida en que satisfacer ese orden profundo de nuestras vidas requiere fortalecer algunas de nuestras emociones mediante una práctica continua, en esa misma medida tenemos entonces el deber de fomentar esas emociones.

Lo que esta mas o menos implícito en *La Religión dentro de los límites de la razón*, aparece con mayor claridad en "La Doctrina de la Virtud". En este texto tardío, 1797, Kant analiza los deberes de virtud y los define como aquellos que son sancionados internamente y no están sujetos a coacción externa. Estos deberes se proponen fines y nadie puede obligar a otro a proponerse un fin como suyo. Aunque los deberes éticos no pueden ser reforzados legalmente, la inversa es cierta, podemos proponernos la justicia como nuestro fin. El fin supremo de esta doctrina es:

...obra según una máxima de fines tales que proponérselo pueda ser para cada uno una ley universal. -Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, ...es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general.²²

Proponerse la humanidad del hombre en general como fin, exige asumir una estructura jerarquizada de fines que son deberes, de los cuales lo más generales son los fines que son deberes de la perfección propia y de la felicidad ajena. Estos son deberes sustantivos que manifiestan de modo concreto la actitud de promover la humanidad en sí o en los otros. Al analizar estos deberes y lo que exige su cumplimiento de nuestra disposición afectiva, nos encontramos con que la virtud kantiana requiere algo más que la inhibición de las inclinaciones e incluye el cultivo y desarrollo positivos de nuestra naturaleza sensible, en particular de ciertas disposiciones emocionales.

Por virtud entiende Kant, "la fuerza de la máxima del hombre en cumplimiento de su deber",²³ la fuerza de obedecer una sanción interna en el cumplimiento de los deberes ético o jurídicos. El poder de una voluntad así gobernada por la moralidad se expresa también en la transformación de nuestra NATURALEZA SENSIBLE MERCED

²² Kant, *Metafísica de las costumbres...* cit., pp. 249 y 259.
²³ *Ibid.*, p. 248.

A ESA VOLUNTAD, de tal manera que esta pueda servir positivamente como soporte del deber mismo. Para que nuestra voluntad pueda alcanzar la virtud debe transformar nuestra naturaleza animal de modo que haga palpable a la moralidad: "es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines".

Transformar no es lo mismo que sujetar o limitar. Cuando nos proponemos la perfección propia, nuestras acciones deben estar guiadas por el principio de razón pero también se requiere configurar nuestra naturaleza para conformarse a ese principio:

...si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decidimos que es un deber proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su acción, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el cultivo de sus facultades (o de las disposiciones naturales)... pero también el cultivo de la voluntad (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general.²⁴

Entre las disposiciones naturales a ser transformadas tenemos los poderes de la mente (entendimiento y razonamiento), del alma, (memoria e imaginación), y del cuerpo, (el vigor corporal). Aunque no las menciona en relación con el deber de perfección propia, las emociones aparecen cuando se refiere al deber de procurar la felicidad ajena. Allí señala que el cultivo de nuestros sentimientos es un recurso para promover la felicidad de otros y por eso tenemos un deber derivado de cultivarlos, tal es el caso de la simpatía y de la compasión:

Alegrarse con otros y sufrir con ellos son sin duda sentimientos sensibles de placer o desagrado (que, por tanto han de llamarse estéticos) por el estado de satisfacción o de dolor ajenos (simpatía, sentimiento de compartir), para los cuales ya la naturaleza ha hecho receptivos a los hombres. Pero utilizarlos como medios para fomentar la benevolencia activa y racional es todavía un deber especial, aunque sólo condicionado...²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 238.

²⁵ *Ibid.*, p. 328.

A pesar de estar referido al deber de la perfección ajena, si pensamos que desarrollar la virtud es parte de nuestra perfección, entonces el cultivo de estos sentimientos se vuelve parte de un proyecto de perfección natural que sostiene nuestra perfección moral.

Esto parece querer decir que nuestra capacidad como agentes de responder a las exigencias de la moral, en tanto que seres racionales y razonables, florece mejor y encuentra expresión palpable en alguien que ha cultivado sus capacidades emocionales. Kant mantiene tenazmente a lo largo de su vida que la fuente más elevada de nuestra moral es la razón práctica pura, pero paulatinamente va descubriendo que el efecto de la aceptación libre de esa ley por un sujeto, no sólo produce una contención de nuestra naturaleza sensible sino una verdadera transformación de ésta, hasta el punto de asignar un papel fundamental a los sentimientos en el desarrollo de nuestra virtud moral. Esto se puede ver cuando sostiene que una estética de las costumbres no es una parte de la metafísica de las costumbres:

...pero si una exposición subjetiva de la misma: en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad...con el fin de aventajar los estímulos meramente sensibles.²⁶

Llegamos a ser el tipo de persona que da prioridad y efectividad a la ley moral en su vida, en la medida en que desarrollemos, entre otras cosas, nuestros sentimientos afines con tal proyecto. Esos sentimientos no son meros concomitantes de la acción virtuosa, ellos exponen en el sujeto y para el sujeto el efecto de la ley moral misma en criaturas encarnadas y menesterosas como nosotros. En la "Doctrina de la Virtud" se plantea el problema de qué podemos hacer para volvernos la clase de personas para quienes el interés moral ha de tener primacía motivacional y así volvernos virtuosos. La respuesta consiste en que tenemos que naturalizar nuestro deber, que debemos perfeccionar nuestra naturaleza como parte de nuestro deber de perfección moral, que tenemos que desarrollar un programa de ejercicio de nuestras emociones:

...es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como

²⁶ *Ibid.*, p. 263.

otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. - Así pues, es un deber no eludir os lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque este es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.²⁷

En este texto se resumen casi todos los roles positivos que las emociones pueden jugar dentro de la ética kantiana. La simpatía tiene un rol espitémico, nos dice que allí hay una situación moral relevante; un rol actitudinal, la compasión con el que sufre nos predispone para el ejercicio de la virtud; y hasta un rol motivacional, porque ¿de qué otro modo podemos entender que la sola representación del deber no nos lleve a la acción pero si lo hace en presencia de la emoción? Saber reconocer una situación concreta como moralmente relevante, tener la actitud adecuada para con esa situación y saber atender a las razones del valor de la humanidad en nosotros y tener la disposición emocional a secundarlas no es otra cosa que un carácter estable y confiable, un carácter moralmente robusto más cónsono con la tradición aristotélica que con el venerable kantismo con comillas que hemos querido olvidar.

Podemos ahora dar su justo lugar a las palabras con las que casi se cierra *La Metafísica de las Costumbres*, y que son una cumplida respuesta a Schiller: "...pero lo que no se hace con placer, sino sólo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita la ocasión de practicarlo".²⁸ También vale la pena recordar cuando dice que "la disciplina que el hombre ejerce sobre sí mismo sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que le acompaña".²⁹ Las emociones expresan nuestro verdadero talante moral y son el mejor camino para la superación de la opacidad de las fuentes más profundas de nuestra motivación para la acción.

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela

²⁷ *Ibid.*, p. 329.

²⁸ *Ibid.*, p. 362.

²⁹ *Ibid.*, p. 364.

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

EL SENTIMIENTO ESTÉTICO EN *KRITIK DER URTEILSKRAFT*: LA CONCILIACIÓN ENTRE LA FINITUD Y EL DESEO DE TRASCENDENCIA O LA DEFENSA DE UNA RAZÓN NO INGENUA

Resumen: El presente trabajo pretende una confrontación entre el criticismo kantiano y el deconstruccionismo de Derrida a partir de la interpretación de la *Kritik der Urteilskraft* propuesta por el pensador francés. A diferencia de lo que éste mantiene, defenderé que la incorporación de la teoría del sentimiento estético al sistema crítico no supone una circularidad en la teoría de la racionalidad de Kant. Más bien, a través de la estética, éste intentará ofrecer la fundamentación última de los ámbitos de la razón teórica y la razón práctica, así como su unidad sistemática. Partiendo del análisis del juicio estético sobre lo bello y lo sublime, la crítica examinará las condiciones subjetivas del Juicio reflexionante en general, tanto en su sentido teórico como práctico. La crítica, en lugar de suponer dogmáticamente la unidad entre naturaleza y razón, muestra que en el mismo enjuiciamiento reflexionante de los casos particulares el agente sensible ha de suponer necesariamente los principios normativos e intersubjetivos de la razón.

Palabras clave: Kant, Derrida, sentimiento estético.