

Conversando con Heymann sobre la

Ética Kantiana

Argenis Pareles

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes
filosóficos**

Vol. 30 No. 59

Conversando con Heymann sobre la Ética Kantiana

Argenis Pareles
Universidad Central de Venezuela

Resumen: En este ensayo discutimos dos temas recurrentes de la reflexión de Ezra Heymann sobre la filosofía práctica Kantiana. En primer lugar, su crítica de cierta concepción, que llama quijotesca y bizarra, de la razón pura práctica. Esa que parece operar al comienzo de la “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” y que se considera capaz de establecer por sí misma las reglas de conducta y de determinar la acción haciendo abstracción de los motivos de la prudencia. En segundo lugar, el desplazamiento de la noción señalada de razón desde “la instancia que sabe” hacia la idea de una conciencia de nuestros límites, que es a la vez apertura hacia los otros. En un movimiento que comienza cuestionando fuertemente la separación entre las consideraciones sensibles y las racionales propias de lo que llama “la solución preferida de Kant”, que cuestiono, Heymann después de reconocer la concepción alternativa de razón práctica y de buscar su integración con lo sensible en el pensamiento Schiller y sin duda Aristóteles, terminó por reconocer la posible integración de las consideraciones morales y prudenciales en el concepto de humanidad kantiano o, al menos, es lo que voy a intentar probar.

Palabras clave: Ezra Heymann, Kant, Razón Pura Práctica, Filosofía Práctica Kantiana, Concepto De Humanidad Kantiano.

Abstract: This paper discusses two recurring subjects from Ezra Heymann’s reflection about Kantian Practical Philosophy. First, his remarks on pure practical reason’s quixotical and bizarre conception. That which seems to operate at the beginning of Metaphysics of Customs Foundation competent to establish rules of behavior by itself and determine a course of action without considering prudential principles. Secondly, the former concept of reason from the know-it-all to the idea of awareness of our own limits, equally opened to others. In a movement that starts inquiring the separation between sensibility and rational considerations, called by Heymann ‘Kant’s preferred solution’, which I dispute, he admits an alternate conception of practical reason by finding its integration in Schiller and Aristotle thoughts, finally recognized the possible integration of moral and prudential considerations in Kantian humanity concept, or at least, something I may as well try out here.

Keywords: Ezra Heymann, Kant, Pure Practical Reason, Kantian Practical Philosophy, Kantian Humanity Concept.

Ezra Heymann (1929-2014) fue profesor de la escuela de filosofía de la Universidad Central de Venezuela por más de 30 años. Su contribución a la discusión de la filosofía en Venezuela, para aquellos que fuimos sus discípulos, es invaluable. La celebración de los 300 años de nuestra universidad es también una celebración de los hombres y los pensamientos que la han hecho posible. En contribución a esta celebración, ofrecemos esta conversación sobre la ética kantiana, uno de los temas favoritos de nuestro recordado maestro.

En su artículo *De la Espontaneidad Natural a la Libertad Moral, ida y Vuelta*, Ezra Heymann plantea la exigencia que tiene la teoría moral kantiana de hacerse comprensible mediante:

... una interpretación de la moralidad como querer propio, [mediante] la explicación de por qué la autonomía de una cierta instancia llamada razón es también autonomía nuestra, en otras palabras, [a través de] la comprensión de por qué al responder a una exigencia racional impersonal no nos estamos sometiendo a una fuerza extraña, o, en otra eventualidad, no estamos privilegiando, en forma ciega, a una voz en nosotros frente a otras voces.¹

Las otras voces que no deben ser negadas, aquéllas que deben ser concertadas más que acalladas, son las voces de nuestra sensibilidad, de nuestras necesidades, deseos y proyectos de felicidad. Y el peligro de semejante imposición totalitaria de la razón, que resultaría en una ética del sacrificio, el desprendimiento y hasta la autoinmolación, lo encuentra Heymann en la separación, operada en los escritos canónicos Kantianos, entre las consideraciones morales y las consideraciones prudenciales. Una separación que comenzó como una distinción analítica y que derivó en una sustantiva. Heymann sugiere, en el espíritu de Schiller y para evitar los excesos formalistas de Kant, que la autonomía de la acción moral “*puede sostenerse solamente si se concibe una unidad del ser humano sensible y racional a la vez.*”² A esta unidad se la comprende como una unidad dinámica y de allí el título del artículo, que hace referencia al juego de múltiples influencias mutuas que se da entre la espontaneidad natural de nuestra sensibilidad y la libertad moral de nuestra voluntad.

La crítica de Heymann toma la siguiente forma. Con la primera formulación del imperativo categórico y la radical separación entre sensibilidad y razón que parece operar al comienzo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la razón se identifica como la instancia que

¹ HEYMANN, Ezra: *Decantaciones kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*, Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación - Universidad Central de Venezuela, 1999., p 123.

² *Ibidem*. En adelante, para referirse a esta obra, se empleará la abreviatura DK seguida del número de página.

sabe en cada caso qué es lo que toca hacer porque es capaz de establecer por sí misma la regla de conducta y de determinar la acción haciendo abstracción de todo deseo que no fuera suscitado por la misma conciencia moral. Pero esta razón que ignora los motivos de la prudencia y de la sensibilidad, pronto se nos aparece como quijotesca, como bizarra y gratuita: al no apoyarse en algo que podamos considerar inteligiblemente humano, carece de asideros y su origen y demandas sobre nuestras acciones resultan inescrutables e inexplicables. La acción por deber y de acuerdo con el deber puede considerarse heroica, pero al fin y al cabo resulta gratuita. En este sentido, señala Heymann, la “solución preferida por Kant” tiene de comprensible lo que hay de inteligible en la acción del soldado que sigue a su emperador hasta Rusia, abandonando familia, amigos y trabajo, y sin conocer el motivo de la guerra; o en la conducta de los motorizados en Caracas que se *“lanzan a cuerpo desamparado entre las filas de carros, aún en los casos en que no lo hacen para ganarse el sustento de la vida”*. Asimismo, es comprensible, (en realidad incomprensible), *“la bizzarria del que opta por vivir desde ya como si nos encontráramos en el reino del nexa sistemático de los fines en sí mismos, desdeñando soberanamente tomar sus precauciones y atender a las circunstancias por las cuales nuestro mundo difiere de ese reino”*³. Los tres casos referidos tienen en común la ausencia de consideraciones racionales de tipo prudencial. Si aceptáramos con Kant que el tercer ejemplo es diferente, no queda claro por qué. La diferencia entre los dos primeros casos y el tercero, entre lo que pudiera ser absurdo en un caso y justificado en el otro, no aparece en ningún caso en la consideración sumaria de la relación entre sensibilidad y razón presente en la doctrina oficial kantiana, por lo cual el imperativo categórico, así entendido, bien podría asimilarse a “una versión puritana de Lafcadio, el personaje de André Gide, quien para demostrar la posibilidad de un acto gratuito, lanza a un pasajero por la ventana de un tren”⁴.

Una vez arregladas las cuentas con la versión canónica de razón práctica, Heymann reconoce otra veta de la reflexión kantiana, una en la que el significado de “razón” se ha desplazado: *“ya no es ahora la instancia que sabe, sino la conciencia de nuestros límites, que es a la vez apertura hacia los otros”*⁵. Para que la moralidad aparezca como un querer propio con sentido y no como inescrutable o inexplicable, es necesario comprender por qué la autonomía de la razón es también autonomía nuestra, es decir, comprender el papel de la moral dentro del

³ DK, p 122.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

entramado de nuestra búsqueda de una vida buena o bien vivida. Para responder adecuadamente a esta demanda se requiere asignarle un rol a la sensibilidad distinto de considerarla como un mero obstáculo que la voluntad moral debe superar, y entender que la cultura ética “*al despertar el entusiasmo moral, debe, al mismo tiempo, posibilitar que el individuo, en su reflexión crítica, se dé cuenta que honrando este entusiasmo no se destruye a sí mismo, que haciendo caso al reclamo de los otros no traiciona su propio ser.*”⁶ Aquí Heymann habla con voz propia acerca de cómo concibe la respuesta a la pregunta por las razones para ser morales pero lo que dice es tanto la base de su crítica al formalismo kantiano, a lo que llama la solución preferida de Kant, como la fuente de su recepción de lo que entiende como la verdadera enseñanza kantiana. La virtud ha de tener su propia recompensa, tal como se expresa en la idea del *kalon* aristotélico, (lo bello y honroso), y debe también condicionar el *agathon*, el bienestar. Este mutuo condicionamiento aparece también en los Quince Sermones del obispo Butler:

La moralidad, señala él, es fundamentalmente pasión, la pasión generalizada por el otro. Pero es inevitable que a la expansión generosa le siga la contracción, la hora friolenta en la cual, como la morena Sulamit del Cantar de los Cantares, nos preguntamos si al haber cuidado tantos jardines no hemos descuidado el nuestro. La moralidad es entonces aquella pasión que resiste el examen aun de aquella razón que impera en la hora friolenta: *in the cool hour.*⁷

Que no nos engañe el lenguaje empleado aquí. La idea de una razón que evalúa las demandas de nuestros impulsos hacia los otros, en relación con las exigencias de nuestra independencia propia, es claramente kantiana, pero este Kant no es el de la primera sección de *la Fundamentación*. En sus diversos ensayos sobre la ética kantiana, Heymann buscará hacer valer la relación entre razón y sensibilidad, o entre libertad y naturaleza, más defendible en esta concepción, al mismo tiempo que alerta sobre las brechas a las que son susceptibles ciertos énfasis del sabio de Königsberg. Estamos de acuerdo con la tesis de Heymann acerca de la conexión interna que debe haber entre autonomía y naturaleza sensible, pero disentimos de su juicio acerca de que la misma ha sido substraída de los textos canónicos. Consideramos que la posición de Kant en los años 80 es superior, en términos normativos, a la de los 70, aun siendo similar desde el punto de vista del contenido, y no es incompatible con los desarrollos acerca de una “segunda naturaleza” presentes en los escritos de los 90 o, al menos, eso es lo que vamos a sostener.

⁶ DK p 150.

⁷ DK pp 150-1.

En el artículo “*A favor de conceptos de ética y estética mutuamente implicados*”, Heymann suaviza su crítica sobre el carácter totalitario de la razón y habla más bien de que Kant mantiene una posición ambigua respecto de la relación entre razón y sensibilidad. Por un lado, “*de acuerdo con una antigua tradición que Kant reaviva y modifica, se destaca la sensibilidad como el obstáculo que la conciencia moral se destina a superar*”; por el otro, “*implícitamente se admite que una práctica es posible y necesaria porque estamos referidos al mundo exterior que nos condiciona; asimismo se asume como obvio que nuestra capacidad de actuar presupone recursos naturales interiores.*”⁸ Esta ambigüedad no supone, sin embargo, una contradicción: que la sensibilidad, en tanto capacidad de ser afectados, nos ofrezca el menú de los objetos y asuntos que nos conciernen no es óbice para afirmar, al mismo tiempo, que estamos obligados a dar prioridad absoluta en nuestro quehacer práctico a las condiciones formales de la acción racional. Es decir, podemos atender y, seguramente, atenderemos los fines a los que nos inclinamos siempre que puedan superar el test del imperativo categórico. Este pone los límites dentro de los cuales podemos sin mala conciencia buscar la realización de nuestros fines individuales y colectivos.

En este sentido, no habría que prestar mucha atención a Kant cuando señala que: “*Las mismas inclinaciones, como fuente de necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto, que debería ser el deseo de todo ser racional ser completamente libre de ellas.*”⁹ Se trataría en este caso de un “deseo” en el que no podríamos tomar ningún interés, más bien un anhelo que un deseo en sentido enfático. En realidad, para Kant no es sólo que nuestras inclinaciones no pueden ser abolidas, sino que, dado el hecho de que toda acción particular presupone un fin particular y estos tienen su origen en la sensibilidad, no podemos tener ninguna concepción coherente de la agencia humana, sea para actuar prudencialmente o sea para hacerlo moralmente, sin considerar nuestras inclinaciones. Así que la libertad práctica, la liberación de nuestras voluntades del dominio por nuestras inclinaciones, no puede consistir en la extirpación de éstas. Se trataría más bien de la regulación de su rol en la determinación de nuestros fines, un papel que le corresponde a los principios de la razón práctica sobre cuya base estamos autorizados o no a tomar un interés

⁸ DK p175.

⁹ KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005. p 116. La obra se citará, en adelante, según la paginación de la Academia de Berlín (vol. 4, edición de K. Vorländer, Meiner, Hamburgo, 1965) y se hará referencia a ella con la abreviatura FMC: FMC, 428.

en la satisfacción de las demandas de nuestra sensibilidad. Esto lo señala Kant de manera perspicua en *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón*:

... sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin ningún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (finis in consequentiam veniens), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe cómo pero no hacia dónde tiene que obrar, no puede bastarse.¹⁰

Al aceptar esta vinculación ineludible entre sensibilidad y razón, Heymann no parece rescindir, sin embargo, su posición crítica cuando se pregunta: “¿Es nuestra condición necesitada sólo la ocasión para el desempeño de la razón práctica, el material en sí mismo moralmente indiferente, que permite su ejercicio?”¹¹. Pareciera que aún con la aclaratoria anterior, Heymann sigue viendo en la relación planteada en los textos canónicos una especie de inversión del dictum humeano sobre la relación entre razón y pasión. Así como para el pensador escocés, “la razón es y no debe ser otra cosa que esclava de las pasiones”, pareciera que para Kant la inclinación no debe ser otra cosa que un estorbo del cual debiéramos librarnos. Y si la primera relación se expresa en términos de un dominio totalitario, no lo sería menos en el caso de la relación inversa. Así como en la primera ecuación se extraña un papel de la razón distinto del meramente instrumental, en la segunda se echa de menos un rol característicamente moral de la sensibilidad. Si aceptamos con Kant que el juicio moral presupone un albedrío libre, es decir, la capacidad de prescindir de la parcialidad de mis inclinaciones y de adoptar un punto de vista universalista, no se sigue de ello que tengamos que aceptar también que la constitución del punto de vista moral mismo está desligada de la sensibilidad; así, por ejemplo, aunque es cierto que la felicidad no es el motivo de mi acción moral concreta, no es menos cierto que la búsqueda de la felicidad es constitutiva de la práctica moral misma tal como se expresa en la idea del bien supremo. Aun si esto último es cierto, no resulta claro cuál puede ser ese rol más activo o no meramente pasivo de la sensibilidad.

Ahora bien, de acuerdo con Heymann, sólo en la época de sus obras canónicas formuló Kant su posición ética en términos de una drástica oposición al interior de la voluntad humana

¹⁰ KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2009. pp 22-23.

¹¹ DK, p 176.

entre las exigencias de la razón y las propias de la sensibilidad. No es este el caso, sin embargo, de su obra temprana en la que:

Kant ha estado por largo tiempo convencido de que una moral que omita la consideración de lo que ayuda a adoptar un punto de vista imparcial, tiene que permanecer quimérica. Tales motivos auxiliares, que expresan el arraigo del punto de vista moral en el nexo y el conjunto de nuestros impulsos, son el sentido del honor, el *apetitus societatis* y el impulso a la independencia...¹²

En esta cita nuestro autor parece estar pensando en la incómoda, por decir lo menos, posición de Kant en relación con la persona natural e irreflexivamente benevolente. Sabemos que, desde la perspectiva de Kant, el estado motivacional de este sujeto es incompleto y poco confiable desde el punto de vista moral hasta que reflexione sobre las razones para ser benevolente, hasta que sus acciones impliquen la presencia de la recta razón. Lo que él necesita para volverse una buena voluntad o una buena persona es pensar, elegir y actuar como resultado de ese pensar. Pero, y este es el punto de Heymann, se le debe reclamar a Kant ignorar en *La Fundamentación* el apoyo al desarrollo moral que proviene de las disposiciones mencionadas, la manera como alienta la moral en muchas de nuestras disposiciones sensibles.

En conexión con este punto, sin embargo, es importante señalar que en la misma *Fundamentación* Kant compara la simpatía natural con la inclinación al honor:

... semejantes actos (los actos de las personas naturalmente simpáticas), por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo, con el afán de honras, el cual, cuando por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber.¹³

La comparación de la benevolencia con el afán de honras es importante porque Kant considera al amor por el honor como una semblanza de la moralidad, y describe a aquellos movidos por el amor del honor como “moralmente inmaduros” (IHU 26/49)¹⁴. Cuando discute el castigo en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant sugiere que las personas involucradas en crímenes por motivos de honor, tales como los jóvenes oficiales implicados en duelos, no deberían quizá estar sujetas a la pena capital. La legislación misma es culpable de la inmadurez

¹² DK, p 177.

¹³ FMC, 398/76.

¹⁴ KANT, Immanuel: *Idea for a universal history*, en *Anthropology, History and Education*, New York, Cambridge University Press, 2007, p 68 (AA 8:26 de la edición alemana de la Academia de Berlín).

de estos sujetos. En *La Antropología* Kant llama al amor por el honor el “constante compañero de la virtud”¹⁵. El honor, tal como Kant lo concibe, parece ser una tendencia natural a vivir de acuerdo con ciertos patrones de conducta, no por causa de alguna ganancia que se siga de ellos sino por su propia causa, y desde cierta clase de orgullo. No se trata todavía de la virtud madura, porque las leyes del honor no derivan de la voluntad de la persona honorable, sino de su preocupación por lo que otros piensan de él. Pero su actitud lo hace receptivo a un estado de autonomía más maduro. De manera similar, podemos considerar la simpatía como una tendencia natural a responder a las vicisitudes de los otros del modo prescrito por la fórmula de la humanidad. La persona benevolente es un amigo de la humanidad (Menschenfreund). En *La Antropología*, Kant sostiene que fue sabio de parte de la naturaleza darnos la predisposición a la simpatía, como un “substituto temporal de la razón”¹⁶. Todo esto sugiere que Kant consideró, tanto en los años 80 como en los 90, que la simpatía y el honor son virtudes naturales, correspondientes a las virtudes reales de la humanidad y la autonomía respectivamente y que nos hacen receptivos al desarrollo de aquellas virtudes reales. Si esto es correcto, parece haber espacio en el pensamiento kantiano para una contribución de la sensibilidad en el desarrollo de la moralidad, para la existencia de predisposiciones sensibles a la moralidad, también en el marco de los textos canónicos que son de la década del 80. Sin embargo, hay que reconocer que estas aclaratorias no se ofrecen en el texto mismo de *La Fundamentación* y deben apoyarse para una articulación adecuada en textos donde Kant parece ganado para una expresión más transparente de su pensamiento.

El problema no está entonces en el principio moral, sino en el modo de garantizar su impacto en nuestras vidas, su arraigo en la condición humana. Mucho de lo que dice Kant en la década de los 80, según Heymann, parece negar la inteligibilidad de la relación de la razón con nuestra condición encarnada. Pero Kant sostuvo otra posición en los 70: “*viendo en la libertad, conquistada a través de la moralidad, el grado más alto de la vivacidad, en tanto que esta se libera de toda inercia que deriva de una inclinación previamente dada, siendo que lo que aumenta nuestra vivacidad complace y tiene fuerza motivadora*”; un poco más adelante afirma que aquí “*no se ha producido todavía la separación por principio entre naturaleza y razón. La*

¹⁵ KANT, Immanuel: *Antropología en sentido Pragmático*, España, Alianza Editorial, 1991. p 212.

¹⁶ Para los textos de la *Crítica de la razón pura* sigo la traducción de Pedro Ribas (KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006). En adelante se hará referencia a la obra con la abreviatura CRP, siguiendo la paginación estándar A y B, de acuerdo a las ediciones primera y segunda, respectivamente. CRP, A253.

oposición que se establece es más bien entre una naturaleza en movilidad y formatividad original y la naturaleza como conjunto de productos regidos por la ley de inercia."¹⁷ Si la libertad no es más que una forma de vivacidad de nuestra naturaleza cuyo ejercicio complace, podemos entender por qué la moralidad que se desprende de ella puede tener un impacto en nuestras vidas.

Es importante profundizar en esta concepción de la libertad como vivacidad, en la manera cómo penetra todo el planteamiento kantiano y por qué, sin embargo, Kant la terminará considerando insuficiente en su etapa crítica. En las notas encontradas en los márgenes de su trabajo de 1764, *Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, que se consideran cercanas a la fecha de publicación del libro, señala:

El ser humano tiene sus propias inclinaciones, y por medio de su capacidad de elección una guía de la naturaleza para conducir sus acciones de acuerdo con éstas. Nada puede ser más espantoso que el hecho de que las acciones de un ser humano estén sujetas a la voluntad de otros. Entonces, ningún aborrecimiento puede ser más natural que aquél que una persona tiene contra la servidumbre. En esta explicación, un niño llora y se amarga si tiene que hacer lo que otro quiere sin que se haya hecho el esfuerzo de hacerlo placentero para él. Y él mismo sólo desea volverse rápidamente un hombre y operar de acuerdo con su propia voluntad.¹⁸

Es natural tomar este texto como una típica afirmación en el marco de una antropología propia del siglo XVIII: estar sujetos a la voluntad de algún otro amenaza nuestra felicidad, porque cualquiera en la posición de determinar las elecciones de terceros usará su poder para gratificar sus propias inclinaciones más que las de aquellos que tienen que obedecerlo. Paul Guyer sugiere, sin embargo, una lectura más interesante, aunque compatible con la más común. Una lectura que se aviene con la sugerida por Heymann. El punto es que Kant parece considerar que hay una satisfacción especial en hacer nuestras propias elecciones libres de la interferencia de terceros: una satisfacción distinta y más profunda que la producida por la satisfacción de cualquier inclinación particular que escojamos gratificar mediante nuestras acciones. De aquí se seguiría que nuestra insatisfacción por estar sujetos a la voluntad de otros sobrepasaría cualquier placer que pudiéramos obtener de la satisfacción de nuestras inclinaciones si esa satisfacción es forzada por la voluntad de otros. Para experimentar el placer de realizar las acciones que hemos decidido, al mismo tiempo que evitamos la frustración de ser dominados por alguien más, y dado que no podemos evitar el contacto con los otros y no vernos afectados por sus elecciones, los

¹⁷ DK, p 177.

¹⁸ RISCHMÜLLER, p. 60. Citado de Guyer, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 127.

seres humanos debemos establecer un esquema social de acuerdo con principios de cooperación y no de dominación, un esquema que resulta al menos parte de lo que será el principio de la autonomía.

Entre las mismas anotaciones, algunas señalan la especial satisfacción para un agente que resulta de subordinar cualesquiera otras capacidades nuestras a la capacidad de libre elección:

Dado que la más grande perfección interna y la perfección que surge de ella consiste en la subordinación de todas nuestras capacidades y receptividades a la capacidad de libre elección, el sentimiento de la bondad de la capacidad de elección debe ser inmediatamente muy diferente y también más grande que todas las consecuencias que puedan ser actualizadas de este modo.¹⁹

La idea de Kant es que hay una satisfacción mayor en regular nuestras inclinaciones que en ser dominado por ellas:

La más completa expresión de la vida y, por lo tanto, la más profunda fuente de satisfacción subyace en la actividad regular de todos los poderes y facultades del ser humano. El sentimiento de la promoción de la vida es aquello placentero y el sentimiento de los obstáculos displacentero.²⁰

Esta es una idea clave en los desarrollos que sobre la mediación del juicio entre las legislaciones de la libertad y las de la naturaleza llevará a efecto Kant en los 90. Cambiarán, sin embargo, los énfasis desde una consideración temprana, más psicológica, y la consideración normativa posterior.

Ahora bien, que nuestro placer más profundo en la vida devenga de la actividad en sí misma, y que la libertad sea equivalente a la actividad, lleva al próximo paso de Kant: la maximización de nuestra actividad y, por ende, de nuestra libertad, requiere la regulación de nuestra conducta por las reglas de la razón o por la ley. Kant señala estos puntos en diversos textos. (p.e. R6862, 19:1839)²¹. Asume, primero, que las inclinaciones particulares constituyen la fuente primaria de satisfacción en la vida, pero que el uso de nuestra capacidad de elegir libremente es necesario para maximizar la satisfacción a través de la selección de un conjunto coherente de inclinaciones como el objeto de nuestras acciones. También sostiene Kant que hay

¹⁹ RICHSMÜLLER, pp 108-9. Citado de GUYER, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 128.

²⁰ FRIEDLÄNDER, 25: 559. Citado de GUYER, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005, p 130.

²¹ Las referencias a las *Reflexionen...* se citarán según el correspondiente numeral antecedido por la abreviatura R. (en *Kantsgesammelte Schriften*, vol. XIX, Berlín/Leipzig, Walter de Gruyter, 1934).

una clase especial de satisfacción asociada con el ejercicio de la libertad de elección que está conectada con la vida en sí misma. Esta satisfacción especial es el fundamento de la prioridad que damos a la libertad de elección sobre la satisfacción de cualquier inclinación particular.

Según esta lectura, Heymann tiene razón cuando sostiene que en los años 70 aún no se ha producido en el pensamiento de Kant la cuestionable escisión entre libertad y razón, por un lado, y naturaleza y sensibilidad, por el otro; esto es, la separación que conduce más tarde al extremo formalismo y a todos sus problemas. Y sin embargo hay que decir que ya están prefigurados aquí casi todos los elementos constitutivos de la posición del Kant maduro. En la medida en que la profunda satisfacción que tomamos en la actividad máximamente libre resulta comprometida por aquellas de nuestras acciones que se desprenden inmediatamente de la inclinación presente por sí misma, como algo respecto de lo cual somos pasivos, tenemos el espacio conceptual para la noción de libertad práctica en su sentido negativo: no dejarse determinar por la inclinación. En la medida en que cualquiera de nuestras inclinaciones inmediatas puede entrar en conflicto con otras de nuestro conjunto de deseos o con las demandas de las inclinaciones de las otras personas, de modo tal que nuestras interacciones, intra e interpersonales, pueden reducir la esfera de nuestra actividad libre, se abre el espacio para la noción de libertad positiva: la única manera de evitar este conflicto es gobernando nuestras acciones con las reglas de la razón.

Ahora bien, ¿por qué Kant abandonó esta posición que aún el más pudoroso de los naturalistas contemporáneos pudiera compartir? (Abandonó en sus fundamentos, que no en el esquema de su contenido). Las tesis de Kant en los 70 acerca de que los seres humanos aborrecemos ser dominados por la voluntad de otras personas y que, además, sentimos un placer distinto y más profundo en poder escoger libremente cuál de nuestras inclinaciones satisfacer, más que ser empujados por aquella con mayor fuerza en un momento determinado, se volverán cuestionables para el Kant crítico porque se trata de reclamos psicológicos, es decir, empíricos y contingentes, que no pueden servir de justificación a las demandas universales y necesarias de nuestros deberes. Para este Kant, la ley moral vale para todos los seres racionales y sólo por esta razón “debe” valer para todas las voluntades humanas. El “debe”, en el caso humano, proviene de que no estamos sujetos únicamente a las demandas de la razón, sino también a las de la inclinación, por lo que toda moral supone la superación de esta última. En su etapa crítica, Kant es consciente de que sus tesis empíricas previas sólo podrían sustentar un principio derivado de la

especial constitución natural humana que no valdría para la voluntad de todo ser racional. Ahora bien, muchos podrían estar de acuerdo en que esto sería más que suficiente en la dirección de fundamentar la moral, pero a Kant y a cualquiera de nosotros debería preocuparnos que los reclamos empíricos precríticos bien pudieran ser falsos respecto de muchos seres humanos. Sin duda que hay evidencia, en las conductas que observamos a menudo, que sugiere que a mucha gente no le preocupa en absoluto si son o no dominados por sus inclinaciones o si sus satisfacciones están conectadas con el cumplimiento de las demandas de otras personas. Sea por estas u otras razones, el proyecto kantiano de suministrar fundamento psicológico para el valor de la autonomía y de nuestra obligación de alcanzarla desaparece de los escritos canónicos de Kant sobre filosofía moral. Pero ausencia no significa negación, nuestro amor por la libre actividad, sea en relación con nuestras inclinaciones, sea en relación con las demandas de las inclinaciones de otros, reaparece en los textos de los 90. En su *Antropología desde un Punto de Vista Pragmático*, en el numeral 82, reitera Kant sus referencias al niño que siente su dificultad para moverse “*como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad...*” y también señala que: “*El salvaje (todavía no habituado a la sumisión) no conoce mayor desgracia que caer en ésta, y con razón, en tanto no le dé seguridad una ley pública; hasta que la disciplina no le haya hecho paulatinamente obediente*”²². Aparecen de nuevo en estos textos el placer de la propia actividad y la necesidad de su regulación por la ley.

En los años 80, la premisa psicológica que sostiene nuestra mayor valoración de la actividad sobre la pasividad toma su forma normativa definitiva: solo aquello que es el resultado de la actividad de un agente es adecuado para la estima o el respeto. No se trata aquí de lo que valoramos de facto, sino de lo que debemos valorar. No se prejuzga si nuestras inclinaciones son o no favorables al punto de vista moral, solo se las considera pasivas, algo que nos sucede, algo respecto de lo cual somos en principio espectadores, y devenimos pasivos si somos dominados por ellas. Pero podemos ser activos si las dominamos de acuerdo con el principio de la autonomía, es decir, de acuerdo con principios de la razón que son internos a nuestra voluntad de acción y elección, tanto respecto de nuestras inclinaciones propias como de las ajenas. Para Kant, entonces, lo estimable o lo valioso por sí mismo consiste solo en la regulación de nuestras inclinaciones de acuerdo con el principio de la autonomía. De allí que solo la realización de la autonomía en sí misma puede ser la fuente de todas nuestras obligaciones incondicionales.

²² KANT, Immanuel: *Antropología en sentido Pragmático*, España, Alianza Editorial, 1991. p 207.

Gracias a su capacidad para gobernarse de acuerdo con leyes universales de la razón y liberarse así de su sujeción a las meras leyes de la naturaleza, es decir, gracias a su autonomía, le adviene al ser humano su estatus único como ser “con dignidad y no precio”. En relación con esto, reaparecen en clave normativa en los años 80 los temas caracterizados psicológicamente en los 70, referidos al valor superior de la actividad libre en relación con el dominio por las inclinaciones propias o ajenas. Sólo lo que sea una actividad de la voluntad es un candidato para el respeto, señala Kant, y la forma pura de la actividad de la voluntad consiste en determinar nuestras elecciones y acciones de acuerdo con la ley moral en sí misma.

Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener, inclinación, más nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, ora sea mía, ora sea de cualquier otro, no puedo tener respeto: a lo sumo, puedo, en el primer caso, aprobarla, y, en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla como favorable a mi propio provecho. Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine o, al menos, la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma.²³

Ahora bien, la crítica kantiana al naturalismo o empirismo, presente en estas líneas, debe ser mirada con cuidado si queremos evitar la contraargumentación de que a la postre termina en un formalismo vacío. La estructura de la voluntad kantiana, y de la actividad que se desprende de la misma, es compleja y cuando no se distingue con claridad entre sus componentes, nos hacemos con una imagen errónea de la moral kantiana. La voluntad es libre en dos sentidos que Kant termina estableciendo perspicuamente sólo en *La Metafísica de las Costumbres*: la voluntad es espontáneamente libre, en tanto que es capaz de iniciar una acción independientemente de causas extrañas que la determinen, y es autónomamente libre en tanto que no está sujeta a ninguna otra ley excepto aquella que es el producto de su razón pura práctica o que se da a sí misma de acuerdo con ésta. En el primer sentido, como espontaneidad, la voluntad es libre albedrío o Willkür; en el segundo, como autonomía, la voluntad es legislativa y Kant la llama Wille: “*la voluntad (Wille) es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción*”²⁴. Parte del problema de entender los papeles de la sensibilidad y de la razón en relación

²³ FMC, 400/78.

²⁴ Kant, Immanuel: *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts, Madrid, Editorial Tecnos, 1989. En adelante, la obra se citará como MC, la paginación corresponde a la edición de la Academia de Berlín, seguida por las páginas de la edición en castellano: MC, 213/16.

con la justificación de la acción moral radica en que Kant utiliza el mismo término “Wille” para referirse a la voluntad como una totalidad que incluye tanto al libre albedrío como a la voluntad legislativa, y también utiliza Wille para referirse a ésta última.

Siempre que deliberamos sobre lo que vamos a hacer o dejar de hacer, podemos discernir en nosotros dos factores diferentes pero relacionados: un factor conativo y uno cognitivo. El primero es el factor dinámico, el que crea la exigencia deliberativa, se trata de deseos, anhelos, necesidades, etc. Lo que Kant suele llamar la inclinación. Los impulsos empujan o refrenan la acción. En el caso de los animales, este elemento dinámico es el factor motivacional decisivo, pero este no es el caso de la agencia humana. Como señala Beck en su *Kant's Critique of Practical Reason*, en nuestro caso el comportamiento no es disparado automáticamente por el impulso, sino que se trata, más bien, de situaciones en las que él mismo es moderado o dirigido por el significado que le damos en relación con la acción. Clasificamos los factores dinámicos como exigencias de cierta clase (deseos por un objeto determinado, proyectos de vida, compromisos con el prójimo), y también tenemos reglas que determinan la clase de respuesta adecuada (reglas técnicas, consejos clínicos del buen vivir, imperativos morales). Estos aspectos se funden en nuestra experiencia, dando lugar a los ámbitos pragmáticos, prudenciales y morales en los que transcurre nuestra vida como agentes.

Ahora bien, si la acción no es una respuesta automática a un estímulo y hay espacio para la deliberación, siempre habrá alguna concepción de la clase de cosa que tenemos entre manos, del tipo de beneficios o daños que se derivarían de nuestras posibles acciones, así como de la regla apropiada para elegir, entre esos escenarios, la acción adecuada. Para seres conscientes de su temporalidad, lo que las cosas significan en su impacto presente no puede estar desligado de lo que el impacto de atenderlas ahora puede significar en el futuro. Por esta razón, la acción que asumimos a la luz de estos significados puede ser incluso dolorosamente contraria a los resortes afectivos del momento presente. Entonces, los agentes humanos actuamos sobre políticas, sobre máximas en lenguaje kantiano, y no sobre inclinaciones o impulsos inmediatos.

Lo anterior significa que el elemento dinámico, el impulso, puede ser integrado y controlado por el interés a través del medio del significado. El interés, como el impulso, tiene un carácter dinámico, pero también tiene un carácter conceptual que le viene del conocimiento del

significado de las situaciones y de las consecuencias de las acciones alternativas. El interés es el impulso conceptualmente sopesado y en parte conceptualmente dirigido:

El interés es eso por lo cual la razón se vuelve práctica, esto es, una causa determinante de la voluntad. Nosotros solo decimos, por lo tanto, de un ser racional que él toma un interés en algo; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles.²⁵

Muchos lectores de *La Fundamentación* han pensado que “tomar un interés en la acción” o que la razón “se vuelva práctica” es un asunto propio de la moral y que en el ámbito prudencial o pragmático el impulso domina directamente a la voluntad y desde allí plantean el dualismo de razón y sensibilidad en la obra de Kant. Pero que esta lectura es incorrecta se desprende con claridad de lo que Allison ha llamado la tesis de la incorporación establecida en *La Religión*:

... la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a la acción por ningún motivo impulsor si no en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse; solo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad).²⁶

Esta tesis tiene múltiples consecuencias que aclaran la relación entre sensibilidad y razón en Kant. En primer lugar, que la acción moral no es la única que expresa actividad. El albedrío es solicitado pragmáticamente cuando debe elegir, dado el conocimiento del mundo que posee un agente, cuál entre las acciones posibles a su disposición satisface un impulso atendido. Hay actividad porque el curso de acción puede ser asumido de muy diferentes formas; no hay una conexión causal entre el instinto, digamos, y la acción resultante. En segundo lugar, cuando la regla a elegir, para satisfacer el impulso, es la regla de que la máxima de la acción debe por sí misma ser universalmente aplicable a los seres racionales, entonces la regla y la acción resultante son morales. Pero esto plantea el problema de que la premisa normativa, que conecta el respeto o la estima por una voluntad en la actividad libre de la misma, no es suficiente para distinguir entre el valor de la acción moral y el de la acción prudencial.

Si incluso la acción heterónoma implica tomar un interés en la misma, una decisión del libre albedrío, entonces se trata de una acción tan genuina de la voluntad como puede serlo una elección moral y por eso se le puede imputar al agente en cuestión. Así que, si decimos de la autonomía que ella es el objeto apropiado del respeto o de la más alta estima, no puede ser sólo por la actividad implicada en la misma. ¿Qué tiene la autonomía, nuestra capacidad de actuar de

²⁵ MC, 213/16.

²⁶ KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, p 41.

acuerdo con leyes que nos damos a nosotros mismos de acuerdo con la razón pura práctica, más allá de la actividad, que le dé una dignidad de la cual carece la acción puramente pragmática? Si la actividad es un valor, preservarla o potenciarla tiene que ser también un valor y esta es la condición del valor intrínseco de la autonomía. La acción autónoma es una acción libre de la voluntad que promueve y preserva la libre actividad en sí misma, tanto de los sujetos en relación con sus propios estados internos como de los sujetos en sus relaciones entre sí. Esto porque la autonomía debe ser concebida como una condición de dominio sobre nuestras inclinaciones cuando elegimos fines y acciones, y por la misma razón como una condición cooperativa que no dé dominio con los otros, una condición que podemos efectivamente elegir, pero que también podemos subvertir. Entonces, la actividad de la voluntad que necesariamente merece estima, aquella que resulta ser un valor incondicional, es aquella forma de acción libre que preserva la posibilidad de ejercicios ulteriores de la libertad y esta consiste precisamente en actuar de acuerdo con el principio de la autonomía.

Ahora bien, de lo dicho arriba parece seguirse que no podemos identificar la libertad trascendental con la autonomía. Esta última es una condición de la agencia humana, que depende de principios a priori, pero que debe realizarse en el mundo empírico, una condición que no simplemente podemos escoger, sino que también tenemos que mantener en el tiempo, seguramente con la cooperación de los recursos de nuestra naturaleza sensible y de acuerdo con sus leyes. Esto significa que la autonomía es algo que el ser humano cultiva y desarrolla tras largos procesos de maduración y formación y logra siempre de modos aproximados y variables, tanto personal como social e históricamente.

Si la autonomía es un valor que merece respeto, entonces la acción moral, la perseverancia en la autonomía, tiene un fin y el formalismo kantiano no puede ser vacío. Es mi intención haber mostrado que esta conclusión se sigue del tratamiento kantiano de la autonomía en los textos canónicos o que, al menos, nada hay en estos que la contradiga. Es cierto, sin embargo, que Kant no atiende a la discusión sobre las condiciones empíricas de la autonomía en los mismos. La discusión clásica sobre la relación entre naturaleza y sensibilidad se encuentra en los textos de los 90, principalmente en *La Crítica de la Facultad de Juzgar* y *La Metafísica de las Costumbres*. Veamos en relación con estos textos como profundiza Heymann en la discusión sobre la posibilidad de un autogobierno de la razón en un mundo empírico.

Como hemos señalado, la crítica de Heymann apunta a lo que llama la solución preferida de Kant, es decir, a la pretensión de una razón autosuficiente de producir por sí misma tanto la norma como el motivo de la moral. En la medida en que valora la segunda formulación del imperativo categórico como una versión más adecuada del principio moral, justamente porque señala un contenido y un cuidado a los que atiende la razón, es decir, que la razón cuida de otra cosa distinta de ella misma, (digamos que de la libertad posible para seres finitos como nosotros), Heymann se planteaba la posibilidad de rescatar la conexión entre sensibilidad y razón del peso del formalismo. Hemos visto que tal conexión está presente en los escritos pre-críticos y señalamos la transformación normativa de esas tesis psicológicas en el período crítico, con lo cual limábamos algunas de las asperezas que un posible dualismo, que conecta la prudencia con la mera inclinación y la moral con la pura razón, parecía introducir. Pero ahora veremos que Heymann reclama algo más que señalar la posibilidad de una relación, se trata para nuestro autor de establecer una interacción más adecuada entre sensibilidad y razón. De acuerdo con Heymann, lo que resulta cuestionable en la visión canónica no es que Kant niegue la posibilidad de los fundamentos naturales de la razón, sino que problematiza “*la comprensibilidad de este origen y por otra parte su relevancia moral*”.²⁷ Aún en aquellas obras como la *Metafísica de las Costumbres*, donde Kant afirma que la posibilidad de ser motivados por la ley moral presupone una disposición afectiva natural, un conjunto de “*condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber*”,²⁸ Kant seguirá sosteniendo que las mismas tienen un origen insondable.

Es por este origen inexplicable que surgen las dudas sobre la legitimidad del dominio de la razón sobre nuestra naturaleza sensible. Heymann busca apoyo en Schiller, Fichte y en algunas vetas del mismo Kant para llenar las brechas entre la naturaleza y el punto de vista moral. De Schiller rescata “*una visión que concibe la actividad propia humana no como pura y unitaria sino como limitación mutua de un impulso formal y un impulso material, esto es, como interrelación entre la conciencia de sí y la vida que transcurre en acciones cada vez diferentes.*”²⁹ La relación entre estos dos impulsos no permite:

... establecer un orden de prioridades unidireccional entre el hacer y el dejar lo otro en su otredad, entre el determinar y el ser determinado. Tampoco quedan salvados y resguardados en una unidad metafísica invulnerable; su equilibrio bello y logrado está más bien expuesto al

²⁷ DK, p 177.

²⁸ MC, 399/254.

²⁹ DK, p 179.

logro y malogro en una capacidad de aprendizaje que no es infinita, aun cuando no tiene límites asignables de antemano.³⁰

Antes hicimos valer la inevitabilidad de la presencia del elemento material en la acción: para Kant no hay acción sin un fin y no hay acción determinada sin un fin particular, y este viene dado siempre por la sensibilidad. Con este paso no lográbamos, sin embargo, destacar algún rol para la sensibilidad, distinto del hecho de ser meramente determinable por la razón. Lo que Heymann reclama para la sensibilidad en el terreno de la práctica es un rol análogo al de la misma en la teoría. En el terreno del conocimiento, la espontaneidad del entendimiento, el elemento formal, es claramente insuficiente por sí solo para darnos objetividad: el entendimiento y la sensibilidad se requieren y se limitan mutuamente. Heymann piensa que, en sus escritos canónicos sobre ética, Kant evita la conclusión de una mutua limitación entre sensibilidad y razón porque eliminó todas las cuestiones prudenciales del ámbito de la filosofía moral. Así que la limitación va del impulso formal al impulso material, pero no viceversa:

“La naturaleza racional”, se dice en la *Fundamentación*, “existe como fin en sí mismo”. La punta de este pensamiento es que aquí tenemos que ver con un fin que no representa algo que está todavía por ser realizado, sino uno que ya existe y que representa, de esta manera un límite para todo lo que podemos realizar, para los fines propiamente dichos que son fines a realizar. El reino de los fines en sí mismos y el reino de los fines relativos a una voluntad son correlativos.³¹

En la medida en que nuestra humanidad se acepta como un punto de vista fijo, un dato respecto del cual sopesamos la viabilidad de todos los otros fines, él mismo sirve como límite a las demandas de la sensibilidad, como un principio de segundo orden para regular la multiplicidad de voces que reclaman ser atendidas, pero en esa misma medida pareciera que el impulso material no puede limitar o atenuar el impulso formal. Un fin auto subsistente es uno que no sufre cambios, que no evoluciona, un fin cuya factibilidad no está en juego, que no requiere de otros recursos que los propios de la razón pura y, cuyo arraigo en la sensibilidad, se puede considerar insondable. Se trata de un fin respecto del cual, al parecer, se puede establecer un principio general único, que se aplicaría siempre de la misma forma, puesto que la razón se basta a sí sola para resguardar un fin así definido. Lo que no cabe aquí es la posibilidad aristotélica de

³⁰ *Ibíd.*, p 179-180.

³¹ *Ibíd.*, p 182.

una segunda naturaleza, de una creación de sí a partir de la constitución de un carácter, de una Bildung.

Esta crítica no valdría, sin embargo, para el Kant de *La Metafísica de las Costumbres*. En la Doctrina de la Virtud, por ejemplo, en la medida en que sólo son obligatorias ciertas máximas y las acciones quedan indeterminadas por las mismas, queda espacio para un rol más activo de la sensibilidad. Esto sucede, señala Heymann, porque la *“máxima misma contiene en sí una oposición que no permite establecer, a priori, una medida fija.”* En lo que atañe a los deberes frente a los demás, el deber de velar por la felicidad ajena, el cumplimiento de los mismos requiere de un cierto equilibrio entre dos sentimientos básicos: *“mediante el principio del amor recíproco se da la indicación de acercarse continuamente; mediante el del respeto que se deben mutuamente, reciben la indicación de mantenerse a distancia los unos de los otros.”*³² Y haciendo una analogía con las fuerzas de atracción y repulsión que mantienen el universo en movimiento, Kant señala que, si desapareciera alguna de estas dos fuerzas fundamentales, todo el reino de la moralidad sería aniquilado.

El espacio conceptual para esta distinta manera de ver de Kant, de acuerdo con Heymann, lo podemos encontrar ejemplificado en la noción schilleriana del trato intersubjetivo bello. La belleza es la libertad en su aparecer sensible y es bello el trato en el que se encuentran reconciliadas *“la exigencia de preservar la libertad de los seres con los cuales nos relacionamos, con la exigencia de mostrar uno mismo libertad.”*³³ Así que, en la exigencia de encontrar la medida justa en nuestras interacciones con los otros, basadas en el amor práctico y en el respeto, que se nos impone por el conflicto que debe ser resuelto entre un conjunto de fuerzas interiores que apoyan, en un caso, la vinculación con el prójimo, y en el otro, nuestra búsqueda de independencia, nos encontramos naturalmente con la belleza del trato como un equilibrio logrado entre estas fuerzas. Es claro que el proceso que conduce al equilibrio recibe sin duda una dirección de nuestra conciencia de la ley, pero el proceso que lleva al mismo comienza mucho antes de la formulación de la ley y no agota su dinámica con la conciencia de la misma. Así que, si Kant le dio en los escritos canónicos poderes suficientes a la razón para determinar por sí sola a la voluntad, con lo cual la razón podía hacer en el ámbito práctico lo que no le era posible en el teórico, fue porque en esos textos solo quiso ver la mitad del problema.

³² MC, «Doctrina de la virtud» § 24, 449. Traducción de Ezra Heymann.

³³ DK, p 173.

Lo cierto es que ya para 1790, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Kant estaba preocupado por señalar con claridad el rol posibilitador de la personalidad moral que le corresponde a nuestra naturaleza sensible. En la introducción publicada de esta obra señala: “*El efecto según el concepto de libertad es el fin final que debe existir ([él] o su fenómeno en el mundo de los sentidos), para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, como hombre).*”³⁴

No resulta transparente lo que Kant tiene en mente cuando habla de presuponer condiciones de posibilidad en la naturaleza del sujeto para que se produzcan los efectos propuestos por la agencia libre. Coherente con su crítica a la “solución preferida de Kant”, Heymann señala que la pregunta que se plantea “es acerca de cómo puede la moralidad kantiana puramente interior, de la cual se nos dice que es el mandato de una razón completamente independiente de la sensibilidad, llegar a ser sensibilizada.”³⁵ Heymann acepta, sin embargo, que la respuesta a esta pregunta no tiene nada de misterioso una vez que se reconoce que la transmundaneidad de la razón es sólo la mitad del cuento, es decir, el resultado de consideraciones metódicas dirigidas a la fundamentación del principio moral y que hacen abstracción de las condiciones antropológicas; por ello señala que hablar de razón práctica es hablar “*de una razón esencialmente interesada en comportamientos efectivos en nuestro mundo*”.³⁶ El punto por considerar aquí es que la razón puede ser práctica únicamente porque nuestra condición encarnada y social así lo permite; toda exigencia moral es una propuesta de posibles comportamientos “*que son maneras de ser en el mundo...que se vuelven comunicativas en palabras, posturas y gestos, y tonos: el conjunto de las posibilidades expresivas.*”³⁷ La posibilidad que tiene la naturaleza bella y el arte bello de expresar ideas morales es una capacidad de simbolizar algo que ya es símbolo. Algo que ya se expresa en nuestra conducta, pero que no puede ser conocido en sentido teórico como tal. Algo que, sin embargo, está presente en nuestros comportamientos: inocencia, franqueza, solidaridad, audacia, etc. Y en tantas otras maneras de ser en el mundo.

Ahora bien, aunque esto es correcto, no nos aclara cuál es la preocupación de Kant acerca de la relación entre ideas morales y naturaleza que debe ser resuelta por la *Crítica de la Facultad*

³⁴ KANT, Immanuel: *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006, Introducción, §IX. p.112. En adelante se citará esta obra como CFJ.

³⁵ DK, p171.

³⁶ *Ibíd*, p 172.

³⁷ *Ibíd*em.

de Juzgar. La propuesta interpretativa de Heymann, aunque señala el carácter encarnado de la moral humana, no nos muestra aún cuál es la contribución, digámoslo así, espontánea de la naturaleza a la moral ni cuál es el problema con esa misma naturaleza. Ahondar en el problema puede ayudarnos a ver con más claridad la contribución buscada.

Cuando se discute sobre la relación entre razón y naturaleza en Kant, no debemos olvidar la crítica del filósofo de Königsberg al realismo trascendental: la naturaleza es siempre el resultado de la actividad ordenadora, conceptual e intuitiva, del sujeto humano. La naturaleza es, en cierto sentido, un orden construido, un producto de la razón. Una de las características fundamentales de ese orden es que está sujeto a leyes causales válidas de manera necesaria y universal. Esto plantea una antinomia entre la naturaleza, sujeta al determinismo, y la acción moral que se considera libre. Podemos explicar la conducta humana, sea en los términos del instinto y, por tanto, de la naturaleza causal, sea en los términos de la libertad o emancipación de la naturaleza. Esta antinomia, cuya solución encuentra Kant en el idealismo trascendental, que permite la distinción entre fenómeno y noumeno y, por lo tanto, la existencia de dos puntos de vista que la hacen inocua no es, sin embargo, lo que está en discusión en la crítica de la facultad de juzgar.

La naturaleza que hace posible la moralidad no puede ser la naturaleza considerada teóricamente, aquella desde cuyo horizonte somos tan predecibles como los eclipses o al menos lo seríamos para un entendimiento superior. La relación causalmente determinada entre el instinto y el incentivo se ha roto en el caso del autoconsciente animal humano. Este posee inclinaciones, que lo afectan pero que no lo determinan. El agente racional humano es un ser capaz de autodeterminación sobre la base del significado que toman sus inclinaciones a la luz de los principios y reglas que determinan su arbitrio. El agente racional tiene una voluntad constituida por normas y por ello su acción está siempre en el territorio de la libertad. Aunque la solicitud de la acción proviene, en primer lugar, de la inclinación, el impacto de esta en nuestras decisiones siempre está mediado por su significado, sea prudencial o sea moral. Los significados se apoyan en conceptos y estos son el resultado de la cultura, así que la pregunta acerca de cuál es la naturaleza de cuyo apoyo esperamos ayuda para realizar nuestros fines morales, no parece una pregunta con un significado transparente.

Entonces, ¿cuál es “la naturaleza en el hombre” que está o debe estar dispuesta para los fines de la moral? La pregunta tiene sentido porque, según lo dicho arriba, parece trivialmente

verdadero que nuestra sensibilidad por sí sola, como fuente de las inclinaciones, no parece ser un obstáculo, aunque tampoco una garantía, de tal cumplimiento.³⁸ ¿A cuál naturaleza se refiere Kant acá? Por naturaleza entiende el autor, en primer lugar, el orden y la regularidad que se introduce en los fenómenos mediante la aplicación de las categorías a las formas de la intuición.³⁹ Hablar de naturaleza en relación con la acción refiere también a introducir orden y regularidad, pero esta vez en relación con nuestra vida individual y social, lo que redundaría en la posibilidad de vivir como personas virtuosas y felices en el reino de los fines. Los principios racionales, prudenciales y morales, habrían de darle forma a nuestras vidas, ordenando y regulando nuestras afecciones e interacciones. Sin embargo, Kant encuentra una antinomia entre estos órdenes de composición que parece minar la posibilidad de la virtud y de un reino de los fines. El problema es el siguiente:

La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va según su deseo y voluntad, [...] Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de ésta con nuestra facultad de desear (como incentivos) [...] pero el ser racional que obra en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad.⁴⁰

Que la virtud sea correspondida con la felicidad es una exigencia sin garantía alguna de realización. Las exigencias de un reino de los fines o de un bien total, es decir, de una naturaleza o de un orden humano, no sólo se vuelven sospechosas por la falta de garantía, sino que la conducta humana parece portar la fuente de su propio desorden. La naturaleza impone a la voluntad, como su interés fundamental, alcanzar la felicidad. Técnicamente, se trata de un ideal de la imaginación: “*un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi condición presente y futura*”⁴¹. El orden que resulta de la aplicación del entendimiento y del albedrío así solicitado a la acción no es otro que un orden técnico o del conjunto de los medios para la satisfacción de las inclinaciones. Pero este orden está condenado a ser un orden agonal y, por tanto, autodestructivo, que está en contradicción con las exigencias de la razón moral y hace con ello imposible la existencia del reino de los fines.

³⁸ Ver KANT, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2009, partes 1 y 2.

³⁹ Ver CRP, A125.

⁴⁰ KANT, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, Editorial Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, 2001. p 121.

⁴¹ FMC, 418/112.

El problema surge porque la felicidad así concebida es un fin indeterminado. Como seres encarnados tenemos necesidades y por ello deseos por los objetos que pueden amainarlas. Pero si consideramos que las necesidades varían de un agente a otro y, para un mismo agente, de un tiempo a otro, lo que cuenta como satisfacción del deseo y, por tanto, como máximo bienestar, resulta también variable de un sujeto a otro y para el mismo sujeto de un tiempo a otro, y por ello se vuelve imposible pensar la felicidad como la fuente de un orden personal o social. Desligado de la fuente del valor moral, cuya conexión con el valor empírico es lo que está en juego, el único principio que parece regir, o termina rigiendo a la postre, en el ámbito de la felicidad es el principio del amor de sí que, como quiera que se lo formule, no es otra cosa que tomarse a sí mismo, el propio placer, como el fundamento de todas las acciones.

Para alcanzar la felicidad, como quiera que la entendamos, necesitamos poseer y dominar los objetos de nuestro interés en un mundo de recursos escasos. Se tratará de objetos particulares, encuadrados en un espacio y en un tiempo determinados y que, por lo mismo, no pueden ser compartidos. De allí que el interés por los objetos que hacen posible nuestra felicidad no pueda universalizarse, de lo que se sigue que el conjunto de los medios técnicos, a nuestra disposición en un momento determinado de la historia, no puede construir un orden válido para todas las voluntades, un orden distinto del que resulta contingentemente de la competencia y el conflicto. La emergencia de un interés moral, poner la voluntad de todos como fundamento de las leyes y de la acción, es la respuesta de la razón práctica pura al desorden constitutivo que introduce esta naturaleza técnica. Pero, si resulta cierto que la búsqueda de la felicidad, a través del medio de la razón técnica, resulta contradictoria con la posibilidad de un orden de reglas universalizables que den satisfacción a las mismas inclinaciones, parece que necesitamos de otro modo de concebir la naturaleza puesto que no podemos renunciar a la felicidad.

La experiencia estética nos da la posibilidad de concebir la naturaleza de otra forma. En el caso de la experiencia de la belleza natural, se trata siempre de un placer, cuya fuente reside en la relación de ciertas condiciones de nuestra subjetividad con la naturaleza posibilitada por el entendimiento. De este placer se desprende una estructura de la conducta radicalmente distinta de la que supone la racionalidad técnica. En la medida en que se trata de un placer que no surge de un objeto del deseo o de la inclinación cuya posesión buscamos obtener, de un placer que reside en la mera contemplación que no en la apropiación de la cosa, de nada nos sirve en su procura la

apropiación o el dominio del objeto. Ahora bien, si la satisfacción que la felicidad demanda puede darse sin la mediación de la razón técnica y su espíritu agonal, esto es, sin dominio de la naturaleza o de los demás hombres, entonces podemos relativizar las demandas de la razón técnica. El placer estético es un placer sensible como cualquier placer producto de la satisfacción de un apetito, pero es un placer que no depende de nuestros esfuerzos ni de nuestras habilidades. Tampoco depende de consideraciones personales o necesidades individuales, puesto que es un placer desinteresado y puede ser extendido a todos. ¿Qué consecuencias tiene esto para el problema de hacer compatibles las exigencias de naturaleza y razón?

La búsqueda irrestricta de la felicidad, al modo de la razón técnica, parece destinada a la producción de un orden (desordenado) humano basado en relaciones de dominio, donde cada uno es visto por su alter ego como un valor de cambio en términos de sus proyectos personales: algo para dominar, usar y desechar. Por mucho que se apoye en las exigencias de nuestras inclinaciones naturales, se trata, sin embargo, de un orden o desorden producto de nuestra propia capacidad práctico-racional, de un orden que es responsabilidad nuestra. La pregunta que resulta cuando se reconoce la presencia de la actividad humana en estos territorios, de Gorgias o Calicles, apunta a la posibilidad de construir un orden distinto con base en una felicidad no mediada por la conciencia astuta de la *ratio técnica*. Lo que muestra la experiencia de la belleza es que existe una forma de satisfacción o de felicidad sin tales ataduras y respecto de la misma naturaleza. Esto nos abre a la posibilidad del disfrute del bien total: una búsqueda de la dignidad de ser felices que viene acompañada de la felicidad. La posibilidad de reunir las exigencias de epicúreos y estoicos.

La razón en su interés por constatar la realidad objetiva de sus ideas, *“es decir, que la naturaleza muestre al menos una huella o dé una señal de que contiene en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a fin de sus productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés”*⁴², encuentra que

El ánimo no puede meditar sobre la belleza de la naturaleza sin hallarse a un tiempo interesado en ella. Según su afinidad, sin embargo, este interés es moral; y quien lo tome a propósito de lo bello de la naturaleza, sólo puede tomarlo en éste en la medida en que ya previamente ha fundado bien su interés en el bien moral. Se tiene motivo, pues, de suponer

⁴² CFJ, p 242.

una disposición para un buen sentir moral en aquél a quien le interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza.⁴³

Kant expresa esta relación entre moral y gusto de diversas maneras y en diversos lugares de la facultad de juzgar. Señala por ejemplo que “*lo bello es el símbolo del bien ético; y también que sólo place bajo esta consideración*”⁴⁴; Un poco más adelante sostiene que “*el gusto es en el fondo una facultad de enjuiciamiento de la sensibilización de ideas morales*”.⁴⁵ Esto vale también para el arte bello y se le hace evidente incluso al entendimiento común, que está siempre dispuesto a denominar los objetos bellos de la naturaleza y del arte “*con nombres que parecen poner por fundamento un enjuiciamiento moral*”.⁴⁶ Cuando llamamos majestuoso a un árbol, tierno a un color o risueña a una campiña es porque “*despiertan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo efectuado por juicios morales*”.⁴⁷ Esta analogía del gusto con el juicio moral

... hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en los objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre.⁴⁸

El paso fundamental para Kant, sin embargo, es la concepción de la naturaleza que se desprende de la experiencia estética y su relación con la existencia de un estado republicano. Cuando pensamos nuestro lugar en el mundo desde la conciencia del azaroso juego de causas que han debido combinarse para que hayamos llegado hasta aquí, somos conscientes de la radical contingencia de nuestra vida. El goce estético nos ofrece, sin embargo, una ventana de emergencia, puesto que no podemos concebirlo sino como el resultado de cierta disposición de la naturaleza hacia nosotros, los seres humanos como un todo: la naturaleza que nos regala su belleza o como si nos regalara su belleza. Pero, entonces, hemos llegado a concebir a la naturaleza misma como teniendo la capacidad de proponerse fines, como una capacidad técnica que apunta a la constitución de un orden o de una *physis* en cuya estructura la humanidad alcanza el eslabón más alto. Aunque esta disposición a concebir la naturaleza como el lugar adecuado para el alcance de la plenitud humana sea una disposición subjetiva nuestra, que resulta de

⁴³ *Ibid.*, p 242.

⁴⁴ CFJ, p 304.

⁴⁵ *Ibid.*, p 307.

⁴⁶ *Ibid.*, p 305.

⁴⁷ *Ibid.*, p 306.

⁴⁸ *Ibidem.*

nuestra capacidad de juzgar reflexiva, tiene un impacto sobre nuestra mirada histórica y la confianza en la posibilidad de dar cumplimiento a las demandas morales.

En primer lugar, produce una noción de la sociabilidad distinta de la que encontramos en el marco del amor de sí y la ratio técnica que le es inherente. La libertad de la imaginación, que hace posible el arte bello y el recto gusto capaz de juzgarlo, reside “*en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina humaniora: presumiblemente, porque humanidad designa por una parte el universal sentimiento de simpatía, y por otra, la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades que, enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad...*”⁴⁹. Nótese que tanto la simpatía universal como la comunicación universal dependen del punto de vista moral. La pretensión de universalidad del placer estético, como dijimos arriba, también se asienta en su conexión con un interés intelectual, en su capacidad de sensibilización de las ideas morales. Como un conjunto de exigencias ideales, el punto de vista totalmente unificado al que la moral aspira es inalcanzable para el ser humano encarnado y su racionalidad finita, pero puede aspirar a tener una cultura: un conjunto de supuestos comunes compartidos sobre lo que vale y lo que no, que animan sus deliberaciones acerca de cómo quieren vivir. Entonces, la moral es capaz de producir psicología, de motivarnos a la acción de modos regulares, pero está claro también para Kant que tendemos a priorizar el interés propio sobre el imparcial y, por lo mismo, problematizar el influjo de la razón sobre nuestra naturaleza. La complacencia desinteresada del placer estético parece un atajo en la dirección de facilitar el impacto de la moral en nuestras vidas, y esto nos permite, en segundo lugar, buscar las huellas de ese impacto rastreando su presencia en la historia del arte y de la humanidad:

La época, así como los pueblos en los cuales el impulso vivaz hacia la sociabilidad nómica, por la cual un pueblo forma un ente común duradero, luchaba con las grandes dificultades que rodean la ardua tarea de reunir la libertad (y por lo tanto también la igualdad) con una constrictión (más del respeto y la sumisión por deber que por miedo): una época y un pueblo así tenía que inventar el arte de la comunicación mutua entre las ideas de la parte más cultivada y la más ruda, la afinación de la ampliación y del refinamiento de la primera con la sencillez natural y originalidad de la segunda, y hallar (o inventar) aquel medio entre la cultura superior y la naturaleza autosuficiente, que constituye también para el gusto la medida que no puede ser indicada por ninguna regla general, como sentido humano común (o general).⁵⁰

⁴⁹ CFJ, p 307.

⁵⁰ CFJ, B 262-263. Traducción de Ezra Heymann; ver p. 307 de traducción de Pablo Oyarzún.

Diremos algo más adelante sobre el impulso a la constitución de Estados y la relación entre derecho y moral. Lo que resulta relevante de la cita es el papel asignado al gusto en la superación de la dificultad de reunir, en aras de la constitución de un Estado, libertad negativa con autonomía. Las ideas que la razón propone encuentran a través del arte un camino más directo hacia el corazón del hombre. Ningún hombre real expresa en su conducta la dignidad de Laocoonte, y ni siquiera la exigiríamos de alguien si eso significa pasar por el predicamento de este personaje, pero este mármol nos invita a la autocontención y dominio de nosotros mismos de un modo que no encontramos en ninguna otra invitación al deber. Schiller, en la novena de sus *Cartas sobre la Educación Estética*, señala:

Hacía tiempo que los romanos del siglo I se arrodillaban ante su emperador, mientras que las estatuas permanecían aún erguidas; los templos seguían teniendo una apariencia sagrada, cuando ya hacía tiempo que los dioses servían de diversión, y las infamias de un Nerón o un Cómodo humillaban el noble estilo del edificio que las acogía. La humanidad había perdido su dignidad, pero el arte la salvó y la conservó en piedras cargadas de significación.⁵¹

Es posible, sin duda, encontrar cualquier cantidad de subterfugios a la hora de complacer nuestro “amado yo” frente a las demandas morales, pero no podemos contemplar la belleza de esas piedras sin que el corazón se nos llene del sentimiento de lo que simbolizan. Esta complacencia tiene que desarmar nuestro egoísmo y en ella, por lo tanto, no hay resistencia de la materia a acoger la forma de la razón. De allí los términos escogidos por Kant para referirse a la relación entre naturaleza y libertad. Se trata de una relación de comunicación, de afinación o de invención de un término medio entre ambos aspectos de nuestra racionalidad encarnada. Kant concluye la dialéctica de la facultad de juzgar estética, afirmando que *“la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas éticas y el cultivo del sentimiento moral; pues sólo cuando la sensibilidad es puesta en acuerdo con éste puede el gusto genuino adoptar una determinada forma inalterable.”*⁵² Schiller hará de la recíproca de esta afirmación el eje de su reflexión ético-política: sólo un gusto “cuyos modelos son inmortales” puede producir el ennoblecimiento del carácter humano, necesario para producir una sociedad ilustrada. Con lo cual no hace más que reafirmar la idea de una mutua determinación entre razón y sensibilidad.

Heymann encuentra en estas mediaciones, que apuntan a un término medio de mutua contención y delimitación más que a la determinación de un impulso por el otro, un esquema

⁵¹ SCHILLER, F: *Cartas para la Educación Estética*, España, Anthropos, 1990. p 175.

⁵² CFJ, p 308.

polar que se aplica no sólo en el ámbito de la belleza, sino también en el de la moral, tanto en la doctrina del derecho como en la de la virtud. En el caso del derecho, se trataría del modo cómo se compone la coexistencia de seres que demandan cada uno su condición de fin en sí, es decir, que se consideran libres. La materia a ser ordenada por el derecho no es otra que la libertad de elección [Willkür] o “libertad natural de poder vivir de acuerdo con el propio sentir y entender”⁵³. El orden resultante es un orden de mutua limitación, análogo al orden de composición de los cuerpos que interactúan de acuerdo con la simetría de la ley de acción y reacción. En el caso de la virtud, ahora en relación con el cuidado del otro y la atención a los propios talentos, se da una nueva forma de “unidad antagónica”. En el mundo moral se produce también una oposición análoga al antagonismo de las fuerzas físicas de atracción y repulsión: “el amor mutuo tiende a acercar a las personas mientras que el respeto que se deben mutuamente tiende a mantenerlas a distancia, y el universo moral desaparecería si se hundiera una de estas grandes fuerzas morales.”⁵⁴ Lo más importante es que este esquema polar ilustra, concluye Heymann, una relación entre naturaleza y libertad que respeta la contribución de cada elemento, la materia y la forma, sin producir la imposición totalitaria de la una sobre la otra; se trata de una relación interna: “la vida moral misma se refiere a la espontaneidad natural preexistente, la cuida y la transmuta en una figura de la autonomía, preservando al mismo tiempo su independencia como fuente vital.”⁵⁵

Existe todavía un ámbito más de la relación entre naturaleza y libertad, se trata del tema de la evolución de la conciencia moral, en tanto que se la puede explicar tanto en términos de la conciencia técnica como de la propiamente moral. En su artículo *¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos?*, nos encontramos con un acercamiento a la estructura de la filosofía práctica de Kant que, a pesar de estar referido a los problemas de la filosofía del derecho, parece garantizar para toda la ética kantiana el vínculo entre la exigencia formal de la razón y el material de la naturaleza sobre el que hemos estado indagando. Esta vez no se comienza con la evidencia de un hiato, sino de la existencia de dos enfoques diferentes. Por un lado, se hace hincapié en la caracterización del principio del derecho como un imperativo categórico, lo que supone el rechazo de cualquier referencia al bienestar cuando de la justificación de los principios de la legislación se trata y, por otro lado, se reconoce la

⁵³ DK, p 173.

⁵⁴ MC, §.24, p 317.

⁵⁵ DK, p 174.

coexistencia con el primer enfoque de un planteamiento más propio de la filosofía de la historia, esto es, que la paz que el derecho busca garantizar no puede ser vista sólo como un asunto moral:

La moralidad sola, señala Kant, no podría crear la sociedad justa: cabe esperar su realización progresiva sólo por la conjunción de la experiencia de la guerra interna, de la ingeniosidad humana y de la disposición moral del hombre. Ella puede ser, por lo tanto, solamente la obra conjunta de la moralidad y de la naturaleza, o, si hemos de tomar en cuenta que “disposición moral” indica no ya un acto de la libertad moral, sino sólo la dotación para ella, que no es nuestra obra propia, entonces podemos decir que es básicamente una obra de la naturaleza, y considerada en el orden del pensamiento, ella procede de la conciencia de un principio universal sólo en combinación con nuestra preocupación por nuestro ser particular.⁵⁶

Heymann se resiste a las soluciones fáciles que, o niegan el carácter autónomo del derecho o entienden el segundo componente como una mera conjetura acerca del posible devenir histórico de una conciencia del mismo. La primera posibilidad, la que niega el carácter autónomo del derecho, se apoya en el hecho de que la conducta de acuerdo con el derecho no tiene que estar motivada por consideraciones específicamente morales; Heymann sostiene más bien que, aunque sin valor moral, una acción ajustada al derecho no deja de ser correcta porque se realice por temor a ser coaccionados. Esto significa un distanciamiento de la lectura que cuestiona el énfasis kantiano en la acción por deber como la única moralmente relevante:

Es un gran error pensar que lo que la moralidad exige, en la concepción de Kant, es en primer lugar moralidad. La moralidad exige en primer lugar cumplimiento efectivo del respeto a las personas, y este cumplimiento es lo que Kant llama legalidad. Esta es lo moralmente debido; si la acción es además motivada por la misma ley moral, entonces es meritoria⁵⁷.

Cuando se busca la solución convirtiendo el segundo planteamiento, el que considera las soluciones que la razón empírica aporta al problema de la convivencia pacífica, en una mera conjetura acerca de la aparición y desarrollo histórico de una conciencia del derecho, se olvida, señala Heymann, la íntima vinculación que existe entre paz pública y bienestar personal, que la *“idea kantiana de una preparación empírica de la razón práctica pura, plantea la necesidad de comprender la afinidad aquí presupuesta, y no es por sí sola ya una respuesta.”*⁵⁸

¿Cómo podemos explicar, entonces, la presencia de estas dos vetas de la concepción del derecho kantiano, la que da prioridad al derecho de los hombres frente a los fines de los hombres de la que se apoya en el ingenio empírico humano para alcanzar estos últimos mediante el derecho? Me parece que en su respuesta Heymann ha penetrado profundamente en la estructura

⁵⁶ *Ibíd.*, p 112.

⁵⁷ *Ibíd.*, p 112.

⁵⁸ *Ibíd.*, p 113.

del pensamiento práctico kantiano. Los que se asombran de que el derecho haga abstracción de los fines humanos, incluso el de conservar la propia vida:

Se olvidan en este contexto, sin embargo, que, si bien es esencial para Kant dar prioridad al “derecho de los hombres” frente a los “fines de los hombres”, el derecho de los hombres consiste empero en la libertad de tener fines propios. No se trata entonces de negarle al hombre sus fines propios, o de despreciarlos, sino sólo de negarle al estado y a sus instancias judicativas la competencia de determinar cuáles han de ser estos fines. El tener los hombres metas propias es, pues, la razón de ser del derecho en dos sentidos: es la materia que puede dar lugar a conflictos y que plantea, por lo tanto, una cuestión de derechos, y es una consideración necesaria para considerar al hombre como sujeto de derechos.⁵⁹

Ahora bien, lo más sorprendente a estas alturas de su reflexión es que Heymann rescinde su crítica a la supuesta ausencia de los elementos prudenciales en los textos canónicos. Esto se puede ver en la siguiente cita que se refiere al apoyo que se prestan entre sí, en atención al derecho, nuestra condición natural y nuestra condición moral, así como el argumento posterior que utiliza para avalar su posición general:

Poder querer que la máxima de acuerdo con la cual procedo pueda llegar a ser ley universal implica, para comenzar, tener máximas propias, principios subjetivos del querer que han de ser examinados en cuanto a su viabilidad universal; implica también tener una materia de la voluntad: deseos e inclinaciones que, si bien no han de ser determinantes de suyo, son los que hacen que existan del todo propósitos y una voluntad.⁶⁰

El apoyo para esta categórica afirmación sobre la relación entre naturaleza y razón no proviene como pudiéramos esperar, dada la crítica a la “solución preferida de Kant”, de textos como *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón* o de *La Metafísica de las Costumbres* donde aparece con claridad. Proviene en primer lugar de la sección segunda de *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*:

Para que podamos hablar de una persona en un sentido moral, debemos reconocerla primero, en tanto que cumple condiciones pragmáticas: es primero subjetivamente fin en sí mismo, al plantearse fines cualesquiera; y sólo al reconocer que “por el mismo fundamento de razón que vale para mí, cualquier otro ser racional se representa de la misma manera su existencia”, el principio: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, se transforma en un principio objetivo moral.⁶¹

En el artículo *La Ética Kantiana en una Lectura en Revisión*, Heymann nos recuerda la dificultad del intento de pasar del principio subjetivo, cada uno es un fin para sí mismo, al principio objetivo que nos manda respetar la condición de fin en sí de cada uno. Pero busca

⁵⁹ *Ibíd.*, p 113.

⁶⁰ *Ibíd.*, p 116.

⁶¹ *Ibíd.*, p 117.

establecer la importancia de este punto de partida de un modo que es revelador del papel de nuestra sensibilidad. El punto de partida subjetivo es necesario porque solo sí “cada ente quiere y estima su propia vida, puede ser para los otros algo más que un útil, un inútil o una amenaza. No podemos apreciar en sí misma una vida que no significa nada para sí misma, que no encarece, aprecia o disfrute su propio ser. Y así comprendemos que el fin en sí mismo objetivo, en cuyo reconocimiento se basa la comunidad moral, debe comenzar por ser para sí, subjetivamente, fin en sí mismo.”⁶² Creo que lo que se quiere hacer valer con esta referencia al aprecio de la vida o, por lo menos, a la conciencia de su significado para cada uno, además del elemento prudencial que comporta, la exigencia de congruencia entre bienestar y moral, es que la posibilidad de que el otro se nos aparezca como nuestro *alter ego* moral en sentido pleno requiere de una premisa afectiva que viene aparejada con la conciencia del valor de nuestra propia vida, esto es, nuestra sensibilidad al valor de la vida de los otros. Este carácter primario de nuestra sensibilidad ante el otro puede estarnos escondido o desfigurado por el fárrago de la insociable sociabilidad humana, pero se nos revela con claridad en el ámbito de la experiencia de lo bello: “En el fenómeno de lo bello se da lo inconcebible de que todo sujeto que lo contempla permanezca el mismo que es y se hunda puramente en su propio estado interior, a la par que se desprende de toda fortuita particularidad y tiene la conciencia de ser el portador de un sentimiento colectivo que no pertenece ya a ‘este’ ni a ‘aquél’.”⁶³

La gama de sentimientos de reconocimiento mutuo, posibilitados por el punto de partida subjetivo en la interpretación de Heymann de la *Fundamentación*, será ampliada por el mismo Kant en la “Doctrina de la Virtud” de la *Metafísica de las Costumbres*. Aquí se habla de un conjunto complejo de disposiciones subjetivas nuestras que nos hacen receptivos al concepto del deber. Se trata del sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo. Heymann resume la posición de Kant: “No puede haber una obligación de tener tales sentimientos, porque solamente a un ser que ya los tiene como disposición natural se le puede pedir una conciencia del deber: no se puede apelar moralmente a las piedras.”⁶⁴

⁶² DK, p 235.

⁶³ CASSIRER, Ernst: *Kant. Vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. p 372.

⁶⁴ HEYMANN, Ezra: *Decantaciones kantianas. Diecinueve estudios críticos y una visión de conjunto*, España, Guillermo Escolar Editor, 2019. p 236.

El último texto citado es del año 2008. Me parece que, al final de su largo periplo de reflexión sobre la ética kantiana, Heymann pudo decir de nuestros afectos que nos libran de cualquier pretendido solipsismo moral.