



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

La moral como propósito de vida en Kant

Tesis que presenta
Alejandra Cecilia Montero González
Para obtener el grado de maestra en filosofía
Asesor: Dr. Crescenciano Grave Tirado
México, D.F., 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, por su amistad, apoyo y cariño incondicional.

A mi familia, por la confianza y comprensión de mi continua ausencia.

A Iván, por revelarme el nombre del camino anhelado desde pequeña.

A mi tutor, revisora y sinodales, por su ayuda y paciencia ante mi insistencia.

LA MORAL COMO PROPÓSITO DE VIDA EN KANT

La personalidad es el carácter de un ser que tiene derechos y,
por consecuencia, una cualidad moral.

IMMANUEL KANT

¡Mil gracias, oh excelso Shakespeare, que sabes decirlo todo, absolutamente todo, tal como realmente es! Pero, ¿cómo es que nunca describiste este tormento? ¿Lo reservaste acaso para ti, como se guarda el nombre de la amada y no se sufre que el mundo lo pronuncie?; porque el poeta se apodera de esta palabra que le consentirá explicar diáfananamente los más profundos secretos de los demás a cambio de un pequeño sujeto inexpresable... Y un poeta no es un apóstol, y si exorciza a los demonios es porque cuenta con la ayuda del diablo.

SÖREN KIERKEGAARD

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 6 |
| CAPÍTULO 1. KANT, EL FILÓSOFO QUE ES HUMANO | 13 |
| Sentimiento de lo sublime | 16 |
| Un acercamiento a la muerte | 23 |
| CAPÍTULO 2. ANTAGONISMO ILUSTRADO | 33 |
| Algunas consideraciones sobre la Ilustración | 36 |
| <i>Qué es la Ilustración</i> | 38 |
| Sobre <i>Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita,</i> o Propósito de la naturaleza | 41 |
| Leyes de la naturaleza | 42 |
| CAPÍTULO 3. EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO | 50 |
| Voluntad | 52 |
| Autonomía y heteronomía | 58 |
| Libertad y autonomía | 61 |
| Sobre el interés de la voluntad | 63 |
| Imperativo categórico | 66 |
| Respeto y responsabilidad | 74 |
| CONCLUSIÓN. HACIA UN PROYECTO DE VIDA | 78 |
| Universalización de las máximas y autonomía | 90 |
| <i>Paz perpetua: ¿Un propósito de la filosofía kantiana?</i> | 96 |
| Bibliografía | 98 |

LA MORAL COMO PROPÓSITO DE VIDA EN KANT

INTRODUCCIÓN

Es mi vida la que tiene experiencia de la vida y
la experiencia de la vida se adquiere en la
soledad, retirándose a ella de la convivencia.

Julián Marías

Libertad y necesidad. Dos palabras con significado inabarcable y con posibilidades desorbitantes; ambas se excluyen una a la otra. ¿Cómo conciliarlas? ¿Cómo conformarlas y hacerlas parte de lo mismo? Se trata de una de las tantas inquietudes kantianas, una preocupación que minaría la vida especulativa y consagrada a lo intelectual del filósofo. ¿Cómo fue que ambas posturas quedaran acuñadas? ¿Cómo, siquiera, que fueran pensadas? Podríamos pensar en varias paradojas; aunque ¿por qué paradoja?, ¿acaso la fundamentación filosófica del pensamiento kantiano que pretendemos, obedece a una? Quizá sólo si la pensamos como una particularidad dentro del pensador que trataremos: el gran teórico metódico y racional de la filosofía; hombre de acero con sólida armadura filosófica que, sin embargo, resguarda uno de los arquetipos históricos más consolidados de la humanidad, quizá de la persona intelectual que no por ser letrada se salva de esa fragilidad. Incluso especulando, podríamos suponer que el afán con que Kant cultivó cada uno de sus logros, obedeció tan sólo al propósito de encubrir la angustia existencial que le representó la vida y su consiguiente cesación: la muerte. ¿Acaso fue ese anhelo incesante de vida lo que nubló la visión de nuestro filósofo? Pero ¿no entonces su actividad podría ser vista, más que como defensa, como un atrabiliario contra su misma causa?

Tal vez el desdén de una mente empirista y exclusivamente racional podría verlo así, quizá obedeciendo a una causa similar, o con un objetivo del todo diferente se busque qué es la vida humana; sin embargo, en el fondo la causa es la misma: despertar de un marasmo existencial constituido por letras —que podrían ser parte de la causa del divorcio entre el hombre y la vida—, o animar el curso azaroso de lo que hasta ahora parece haber constituido la vida: el desarrollo humano o, como lo concibió un sabio de Königsberg: el *progreso* humano. Este progreso sólo puede llegar a su cometido por la resolución de la paradoja antes anunciada, pues dicha conciliación podría constituirse en la fuerza necesaria del merecimiento humano: una *voluntad*, fuerza necesaria para alcanzar la dignidad, principal cometido de la teoría ética kantiana. ¿Pero cómo surgió esta incertidumbre en la mente del prusiano?, ¿a qué obedeció? Quizá en este punto lo más sensato sea apelar a ciertos aspectos de su vida que han pasado inadvertidos, debido a la escasa atención que se les pone, pero que no por ello se encuentran fuera de las consideraciones de la filosofía kantiana. Aún más, nos atreveríamos a conjeturar que forman parte del andamiaje que apuntala un pensamiento revolucionario en el desarrollo del hombre.

Podríamos comenzar afirmando el lado humano que representa la muerte, puesto que ser sensible ante la angustia desatada por su proximidad es, sin duda, una cualidad humana, en modo alguno incompatible con mantener una forma de pensar que puede resultar incluso antagónica con cualquier creencia trascendente. Podríamos incluso afirmar —aunque de ello no sería posible extraer ninguna ley general— que esa especial sensibilidad con las creencias firmes y bien intencionadas, echa raíz en los espíritus agnósticos y ateos mientras más tiempo se haya insistido en el análisis de las motivaciones humanas que nunca se manifiestan en el vacío, sino que arrastran tras de sí un enorme entramado de razones, de sentimientos y de propósitos, muchas veces oscuros pero casi nunca estériles.

Ferrari dice que nadie mejor que Kant supo exponer el objetivo de la filosofía, a saber, el hombre, pues aunque filósofos pasados lo habían ya dicho (como Descartes y Protágoras), sin embargo, es el kantismo lo que mejor explica la modernidad desde el momento de ubicar en el centro de todo al hombre, anteponiendo un análisis previo de lo que él mismo significa: enjuiciamiento de la razón, de los juicios; la actividad del hombre en las ciencias,

la metafísica, el arte, la religión... “Ser adulto es tener el valor de reconocer sus límites, es renunciar a los fantasmas de la infancia y a los poderes ilusorios de la edad metafísica”,¹ pues dar el significado del hombre, decir lo que él es sin una reflexión acerca de sus atributos, sería violentar su realidad, aunque, no obstante, se le debe dar por existente y verdadero para pensar y diseccionar sus atributos. Es decir, la realidad antropológica es una ilusión, por lo que, siguiendo a Foucault, para Kant sería necesaria una regresión reflexiva que debe rendir cuentas de dicha transgresión: “La trayectoria de la pregunta: *Was is der Mensch* [Qué el hombre] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre]”,² porque la filosofía de Kant nos permite ver al hombre en constante esfuerzo de sí mismo, en un continuo progreso que lo libera del miedo y del abandono para lograr su ansiada autonomía.

Cuando Kant define la melancolía, refiere, en la misma definición, aspectos de importante consideración: la define como un “sentimiento suave y noble” surgido del temor que experimenta un alma “llena de un gran propósito [que] ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma.”³ Esta superación referida por Kant va encaminada hacia una “genuina virtud”, con la cual la analoga en la misma cita,⁴ porque la melancolía es un estado que debe superarse; por ello, la virtud recaerá en la fuerza con que se le haga frente, en la fuerza que permita erigirse en la dignidad: en la fortaleza de ánimo, pues sólo así se obtendrá la victoria sobre la misma naturaleza humana.

¿Cómo se consigue esa fortaleza de ánimo? Encontrando un fin, y el proyecto kantiano era un proyecto de liberación humana. Kant aspiraba al conocimiento humano como fin final de la naturaleza. Un humano en constante construcción, no condenado a ella, sino a un constante cultivo, a su asidua aprehensión como alimento del espíritu y con ello de la raza humana. Un deber convertido en querer y éste a su vez en anhelo de libertad.

¹ Jean Ferrari, *Kant o la invención del hombre*, Madrid, EDAF, 1981, p. 21.

² Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* [tr. Ariel Dillon], Argentina, Siglo XXI, 2009, p. 132.

³ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [ed. bilingüe alemán-español, tr., intr. y notas, Dulce María Granja], México, FCE /UAM/UNAM, 2004, p. 17-18. (En lo sucesivo, seguido de la editorial.)

⁴ La cita prosigue con lo siguiente: “Así, la genuina virtud, fundada sobre principios, tiene en sí algo que más parece armonizar con el temperamento *melancólico* en un sentido atenuado del término.” *Ibidem*, p. 18.

Ahora bien, si uno de los precios que debe pagarse por la capacidad de pensar es dar cuenta de nuestra existencia,⁵ podríamos pensar que el filósofo, Kant, intentaba dar cuenta del propósito humano con la elaboración de su *Filosofía de la historia* y de su *Antropología en sentido pragmático*, pues necesitaba encontrar causas que fundamentaran su vida diaria. ¿Cuál era el sentido mismo de la vida? Posiblemente ésta haya sido la pregunta que intentaba responder Kant con sus últimas investigaciones, una preocupación presente en sus cavilaciones. Pero ¿si las verdaderas razones estuvieran en el centro mismo de la vida cotidiana? Esta será la indagación que dirigirá el escrito porque, según pensamos e intentaremos llevar a consideración, Kant buscaba explicar al hombre y al mundo, otorgar razones para saber vivir en el último, porque quería encontrar un sentido a la existencia humana. De ser así, el análisis que llevó a cabo también podría suponer una exposición de la mente humana que hizo posible, e inevitable, una insurrección no sólo racional, sino también antropológica, pues ese análisis es el que abre la puerta a la sublevación humana contra la vida.

Podríamos suponer que el prusiano otorga su conocimiento al desconocimiento mundano existencial: angustia por la vida y por la muerte, es decir por lo existente —en tanto fenoménico-natural— y por lo inexistente —en tanto autónomo-apriorístico—, con el objeto de encontrar el camino que debe cursar una *voluntad trascendental* como parte de su fundamento constitutivo moral en cuanto querer en general.

La emancipación humana, según sostendremos, será producto de una autonomía moral que contiene la pureza de una voluntad libre y racional cuya meta será llegar a un único fin, uno esencial que marcará el destino de la humanidad: afrontar la realidad desde la propia existencia para dar lugar a la *praxis* ontológica del deber moral y así resolver, o acercarnos a la posibilidad de su respuesta, uno de los mayores e inquietantes dilemas humanos: el sentido de la existencia humana.

De este modo, según intentaremos llevar a cabo, sería viable que uno de los propósitos no concluidos y por lo tanto escondido bajo el sistema kantiano, era encontrar sentido a la existencia o, con mayor precisión, a su existencia. Era posible, pues, que el filósofo buscara un motivo sublime del cual aferrarse para vivir en esa armonía tan misteriosa que sólo él conocía, aquel en que el pensamiento —la realidad, lo finito— y el

⁵ Cf. Jacques Derrida, *Acabados seguido de Kant el judío alemán*, Madrid, Trotta, 2004.

sentimiento —lo ideal, lo infinito— pudieran convergir debido a que la posibilidad de esa armonía era dada por aquel mismo motivo; así, podemos observar en sus escritos,⁶ cómo el filósofo prusiano pudo levantarse con dignidad ante el espectáculo provocado por ese sentimiento: haciendo uso de una fuerza interior⁷ presente en los humanos.

Podríamos suponer que Kant supo muy bien frenar su ímpetu de conocimiento de la razón para que ésta no desvariara debido al territorio desconocido en que se adentraba. El filósofo marcó claramente el límite con el respeto: un respeto a la ley moral (o la consideración kantiana de *ley*) que, aunque determina los actos humanos, no puede dejar de ser una constricción a la *voluntad*, dado que no la determina en su totalidad pues ella se rige, principalmente, por la sensibilidad; la ley es una elección (moral) y la voluntad una acción (*praxis*); la ley es la fuerza (moral), la voluntad lo que va más allá de esa fuerza (*praxis*). Una ley ontológica-moral (o moral-estética) sólo puede ser adquirida por la fuerza interna que el individuo sea capaz de expresar como tal en la naturaleza y ante la sociedad, nunca como una coacción, sino como un acto libre.

De esta manera, la racionalidad kantiana quedaría relegada al plano jurídico en tanto que el moral se abriría a uno ontológico y antropológico; el reinado ahora sería de la existencia humana y la supremacía de la voluntad en tanto configuradora del carácter y de la emoción. El hombre kantiano se dispone ahora a vivir en un sentido no sólo moral, sino práctico-existencial, vislumbrando lo que será una de las máximas de la filosofía schopenhaueriana en ese mismo estado.⁸ Kant veía el mundo —nos atrevemos a tal aseveración— como *voluntad* e imaginación, voluntad de vivir en la ilusión creada por los puentes *metafísicos* de una imaginación configuradora.

Pero una vez equilibrada la razón, ya conocida (sin hacer referencia a lo absoluto), ¿qué seguía? La nueva luz en el camino que el hombre tenía que seguir era dada ya no sólo por aquélla, sino que, al parecer, el desamparo humano debía ser sanado también por la

⁶ Cf. y vid. I. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2002 (En lo sucesivo, *KU* seguido de la editorial.) y *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, FCE /UAM/UNAM.

⁷ Voluntad, probablemente la causante de llegar a la *Máxima estimación de magnitudes* de la que nos da cuenta el filósofo en la *Crítica del juicio*.

⁸ Con la palabra “voluntad”, Schopenhauer hace referencia al sustrato último de toda realidad, a su componente esencial: deseo, dolor, esfuerzo. Todo en el fondo no es sino un deseo ciego e insaciable. Y la experiencia estética es la contemplación sensible del sujeto, un estado estético extraordinario que transforma la vida, obligada a vivir necesariamente. Asimismo, considera ese mismo estado como el consuelo ontológico (del ser), como solución a la Voluntad de vivir. Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vols. 1 y 2, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004.

fuerza que impregnaba la voluntad; sólo recurriendo a ella se podría llegar a lo que sostendremos será el proyecto “terminado” de Kant; es decir, recorriendo el camino trazado por la voluntad kantiana es posible dar con la respuesta a las últimas preguntas formuladas por el filósofo: *¿Qué puedo conocer? ¿Qué me es dado hacer? ¿Qué me cabe esperar? y ¿Qué es el hombre?*⁹

Estas inquietudes kantianas, en especial las dos últimas, según veremos, se refieren a las expectativas de la vida, porque son interrogantes vinculadas con la búsqueda del sentido de la misma. Es algo que podría derivarse del final de la *Crítica de la razón pura*, pues ahí el filósofo se pregunta: *¿A qué causa atribuir el deseo indomable de poner pie firme en cualquier parte, fuera de los límites de la experiencia? Y a ello que responde que lo único que le queda a la razón pura para fundamentar sus ideas es “el uso práctico”*.¹⁰ De ser cierto, sin embargo, según se intentará demostrar, será hasta los escritos inmediatos a esa magna obra, especialmente en los ensayos de *Filosofía de la historia* y los *Prolegómenos*, donde emprenda la búsqueda de respuestas a esas interrogantes.

Respecto a estas mismas preguntas, Miguel de Morey en *El hombre como argumento*, se adelanta a decir que “El que se pregunta: *¿qué es lo que puedo?* Enuncia con ello una finitud”,¹¹ y más adelante agregará que estas tres preguntas kantianas representan el interés más profundo de la razón humana: “Se interroga por un poder, un deber y un permitir de la razón humana,”¹² y las respuestas revelarán una finitud que es la misma por la que se pregunta.¹³ Debido a esto es que las preguntas planteadas por Kant originan un problema que no es sencillo resolver, pues, como lo había vaticinado Morey, es uno que crecerá hasta llegar a ocupar el lugar central de la reflexión acerca de lo humano.¹⁴ En este sentido, es posible vislumbrar desde ahora los aspectos que nos interesa tomar del camino

⁹ Esta última pregunta es esbozada e intentada contestar por Kant en su *Antropología en sentido pragmático* [tr. José Gaos], Madrid, Alianza Editorial, 2004.

¹⁰ Vid. Mijail Malishev, *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Plaza y Valdés, 2002, pp. 149-150.

¹¹ Vid. Miguel de Morey, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989, 244, p. 36. Aunque es algo que ya había sido señalado por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, pues ahí señala que, a través de las preguntas clásicas que enarbolan los estudios monumentales del filósofo crítico, es posible encontrar en el pensamiento kantiano, las raíces de la conciencia de la finitud de nuestro ser. Ser hombre, indica el pensador de Friburgo, sería saberse finito. Vid. Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, *passim*.

¹² Vid. M. de Morey, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹³ Vid. *ibidem*, p. 37.

¹⁴ Vid. *ibidem*, p. 39.

que emprende el discurso kantiano, aspectos que habrá que analizar con sumo cuidado: la vida y la muerte del hombre, específicamente, del filósofo que se sabe humano y de la fragilidad que esa condición conlleva.

CAPÍTULO 1

KANT EL FILÓSOFO QUE ES HUMANO

La razón no es ningún ser que obre,
sino un instrumento de comprensión
de lo que el hombre siente.

Martha Mateo

Poco conocimiento se tiene del Kant de la juventud, no obstante hayan sido quizá los años más importantes si consideramos esa etapa como crucial para, a partir de las respuestas o no respuestas que se tengan de las inquietudes de ese momento, hilvanar o defragmentar la existencia humana. Entonces, ¿cuál fue la situación de nuestro filósofo? Kant crece bajo la doctrina pietista practicada por sus padres, religión que basa sus aspiraciones en el hecho de una *revelación interior* que *escoge* al prosélito de una manera inefable que está más allá de cualquier control de la razón; asimismo, tanto en las relaciones interiores como en las exteriores, las reglas establecidas por los pietistas se supeditaban a la rigidez de la conciencia, porque, afirmaban que “cada individuo conoce su norma de conducta mejor que nadie.” Esta religión pensaba que al otorgar a esa norma una perfecta y severa pureza de sentimientos, se acumularía más dignidad para uno mismo. Si todos los individuos obrarán de este modo, señalaban, “la suma de su bondad y la total del género humano aumentarían.”¹⁵

Es así como podríamos pensar en la posibilidad de que el problema recurrente en la filosofía kantiana, al que necesaria e indirectamente nos referiremos, el concerniente a la libertad y a la necesidad, se haya gestado desde la infancia, más precisamente desde sus años en el colegio *frederecianum*. Del tiempo que estuvo ahí, el filósofo se recuerda sujeto a las normas de la rígida moral que mantenía la institución, reglas no sólo para el comportamiento y las clases que se tomaban, sino también hasta para su tiempo libre que

¹⁵ *Vid.* Manfred Kuehn, *Kant: a biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, *passim*.

tenían que ocuparlo haciendo cosas inculcadas de acuerdo con el deber moral que practicaban.¹⁶ Incluso la religión instaba a regir a los niños por máximas antes que por hábito, de manera que ellos no sólo hicieran lo que es bueno porque es bueno, sino que hicieran el bien porque es lo mejor que se puede hacer.¹⁷ Al respecto, Kant pensaba que los deberes de los niños deberían estar basados en cierta dignidad que en ese momento el ser humano se encontraba adquiriendo para su propia naturaleza.¹⁸ Sin embargo, al parecer, el filósofo no se encontraba tan a gusto con el sistema académico, pues en una ocasión se quejó diciendo que sería mejor si en las escuelas enseñaran el espíritu y no únicamente las frases de los autores, queja que, sin embargo, nunca dirigió a Heydenreich, maestro de latín que lo inspiró, junto con sus amigos, a estudiar a los autores latinos aun fuera de clase.¹⁹

Por otro parte, el Kant más conocido, el filósofo de los años maduros, confirió a su vida integridad, dignidad y autoridad natural —intento que continuó durante el transcurso de la misma—, pues debido a la situación por la que pasó durante su juventud —el pensador pasó penurias materiales, esfuerzos y privaciones impuestos por su situación, condiciones que duraron a lo largo de su vida—, soportó siempre con “dulzura y naturalidad”²⁰ los avatares cotidianos de su existencia. Por ello, quizá la máxima que indicaba la forma de su concepción del mundo y su modo de entender y practicar la vida, era que “el valor de la vida, medido por la suma del placer, es “inferior a cero”.²¹ Probablemente, aunque oculto, esto dio inicio a la gestación de uno de sus propósitos: un propósito moral de vida, pues la meta kantiana en la misma fue la independencia de pensamiento y la independencia de voluntad para enfrentar con libertad la necesidad de su destino,²² porque nuestro pensador se trataba de un hombre que no sólo era filósofo, sino

¹⁶ Vid. Thomas de Quincey, *Los últimos días de Kant* [tr. Edmundo González Blanco], Barcelona, Ediciones Júcar, 1989, p. 108.

¹⁷ M. Kuehn, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸ “A certain dignity that a human being possesses in his inner nature, which gives him dignity compared with all the other creatures. His duty is not to deny this dignity of humanity in his own person.” *Ibidem*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, p. 49.

²⁰ Vid. E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 27.

²¹ *Idem*.

²² Lyotard parece ser de la misma opinión cuando señala que al escribir la *Conjecture (Comienzo presunto de la historia de la humanidad)*, Kant tenía en mente que la condición toda del escrito era que él “fuera una novela crítica de la cultura de la voluntad, la voluntad de su héroe y la voluntad de su lector.” Héroe es el que se enfrenta con la libertad y la necesidad de su destino: llegar a su objetivo para convertirse en héroe. Cf. y vid. Jean François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 117.

que también se supo humano.²³ Es así, entonces, que podemos con todo derecho preguntar: ¿Cuál era el verdadero dilema kantiano? ¿Qué escondía el filósofo? ¿Podría, acaso, existir la posibilidad de que Kant se haya confinado en los “palacios” de lo familiar y lo seguro para no experimentar la angustia que significaba salir de sus tan conocidas rutinas habituales? ¿Inquietud que surgía, quizá, con la conciencia de la finitud, aunque sentía y sabía que había algo más en la vida que apartarse de sus miedos? ¿Pero es posible esta suposición? ¿En realidad era así? Sería posible decir que el filósofo racional, el gran crítico de la filosofía nacido en Königsberg... ¿tenía miedo a la muerte?...

Cuando Kant escribe su tratado sobre la *Paz perpetua*, se inspiró en la leyenda de una pintura satírica que adornaba el cuadro de una posada; la pintura era de un cementerio y a sus pies rezaba “la paz perpetua”. Pero ¿pudo ese cuadro con su frase, tan sólo inspirar un tratado contra la violencia reinante en ese entonces? ¿El cuadro por sí mismo no pudo haberle significado nada a Kant? ¿Tan sólo era una pintura que adornaba la frase? Siguiendo su teoría filosófica, ¿no primero sería la imagen y después el pensamiento? Si recordamos la epistemología kantiana, caemos en cuenta de que, de acuerdo con el análisis que presenta en su teoría del conocimiento, primero es la experiencia y después la ciencia, pues tan sólo conocemos lo que ha pasado por nuestros sentidos. De atender a esto, la reminiscencia que acompañó aquella imagen ¿no pudo haber sido la de una angustia ante la inevitable muerte? ¿Un posible miedo que alguna vez llegó a experimentar el filósofo y mantuvo hasta el fin de sus días? ¿De dónde y cómo podríamos derivar este postulado? ¿Por qué no podemos tomar como verdadero el supuesto con que E.T.A. Hoffmann inicia su escrito sobre Kant? ¿Qué nos impide a hacer tal tipo de suposición? El filósofo prusiano fue un pensador y como ser pensante que era no pudo liberarse del precio de tal “osadía”: ser consciente de su existencia y, por lo mismo, de su extinción. Después de todo, el escrito de Alfonso Sastre quizá no fue tan fantasioso²⁴...

²³ A lo largo de la tesis se dará fundamentación de esta idea.

²⁴ Alfonso Sastre, filósofo y dramaturgo, escribe una obra teatral fantástica llamada *Los últimos días de Emmanuel Kant*; este trabajo consiste en presentar un Kant derruido por sus pensamientos en una posible decrepitud humana, pero conjugando motivos tecnológicos futuristas, lo que le confiere su carácter fantástico. Asimismo, de acuerdo con el autor, es E. T. A. Hoffman quien escribe la obra. *Vid*, Alfonso Sastre, *Los últimos días de Emmanuel Kant contados por Ernesto Teodoro Amadeo Hoffman*, en <http://www.escenografia.cl/9.htm>

La angustia es el vértigo de la libertad.

Kierkegaard

Cuando Kant habla del sentimiento sublime, lo hace precisando sus características tanto negativas como positivas. Este sentimiento es abordado años antes de su gran obra monumental. Al parecer, el interés por el tema desarrollado en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* fue despertado por un inquietante individuo que llegó a Königsberg: Komarniki, también conocido como el profeta de las cabras. Este curioso personaje llamó la atención del filósofo debido a que en ese entonces sonaba el caso de cierto teósofo sueco que afirmaba poder estar en dos lugares a la vez, además de tener a su cargo una misión divina. El nombre de este visionario era Emmanuel Zwedenborg. Sin embargo, fue el fauno entusiasta el que le brindó la oportunidad al filósofo para desentrañar los desvaríos de la razón que, de acuerdo con su obra filosófica, tanto lo inquietaban.

Surgen así *Sueños de un visionario* y *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, obras en que nuestro pensador cae en cuenta de un cierto malestar mental cuya causa es adjudicada a lo que tácitamente considerará su filosofía como vasallos de la razón: los sentimientos. Sólo éstos podrían ser la causa del malestar racional.²⁵ Sin embargo, llama la atención sobre un sentimiento en particular, aquel causante de los diversos comportamientos mentales que, caerá en cuenta, además de mostrarnos cosas positivas también nos mostrará aspectos negativos, no sólo de la naturaleza, sino también de la propia existencia. A este sentimiento lo llamaré *sublime*.

El sentimiento de lo sublime es referido por el filósofo a una representación de la razón, porque se trata de un sentimiento provocado por esta facultad. A él corresponden

²⁵ Cuenta Stuckenberk que en una ocasión, el filósofo encargó un canasto de frutas de Francia a un amigo. El barco sufrió un retraso debido a una tormenta y los marineros tuvieron que comerse el encargo de Kant al quedarse sin provisiones. Cuando llegó el barco y el filósofo fue notificado de lo que había ocurrido, molesto exclamó que la tripulación debió de haberse privado de los alimentos antes que tocarlos. Éste fue un ejemplo de los motivos ante los que Kant consideró como necesidad el controlar sus emociones y desde el momento en que suprimió su naturaleza emocional llegó a ser “one-side”. Vid. J. H. W. Stuckenberk, *The Life of Immanuel Kant*, Londres, Thoemmes Bristol, 1990, p. 138.

ciertas propiedades o características de la naturaleza, como son lo informe y lo ilimitado, porque él mismo es concebido como una totalidad.²⁶ De acuerdo con Kant, lo sublime es concebido como un placer producido indirectamente por el sentimiento de un impedimento momentáneo de las energías vitales y por su consiguiente desbordamiento. El placer proporcionado por este sentimiento, nos dice Kant, puede ser negativo o positivo debido a la atracción o desvío experimentado por el espíritu respecto al sentimiento mismo, debido a que le representa cierta alternancia. Por ello, procede a decir el filósofo, el placer proporcionado por lo sublime “provoca admiración y respeto”.²⁷

La magnitud de este sentimiento, continua el filósofo, es tan grande que sólo puede ser igual a sí misma, por ello, sólo debe ser buscado en nuestras ideas. Asimismo, señalará que nada que pueda ser objeto de los sentidos puede ser calificado de sublime, pues nunca habrá algún objeto que, por más grande que se juzgue, no pueda ser reducido a algo infinitamente pequeño y viceversa. Lo sublime es el estado de ánimo provocado por una determinada representación, pues, dirá Kant: “Sublime es lo que, por ser sólo capaz de conseguirlo, revela una facultad del espíritu que va más allá de toda medida de los sentidos.”²⁸

De esta manera tenemos que lo sublime se trata de un sentimiento que se considera propio de cada hombre para ser afectado por las cosas externas de manera placentera o displacentera. Kant situará el conocimiento emotivamente condicionado por las afecciones que disponen para la acción, al decir que las diferentes sensaciones de placer o displacer obedecen a la sensibilidad de un ser humano; porque un sentimiento de naturaleza más refinado supone en el alma una sensibilidad que la hace apta para movimientos virtuosos o porque pone de manifiesto talentos y cualidades intelectuales.²⁹

Es así como el filósofo intenta descubrir en su escrito de las *Observaciones del sentimiento de lo bello y lo sublime* el carácter moral analizando tres distintos tipos de sentimiento: el sentimiento de compasión, el de complacencia y el del honor. Sin embargo, del sentimiento que nos ocupa, sentimiento sublime, al ser considerado un sentimiento moral que despierta una actitud y una fortaleza de ánimo como sustento de la persona ante

²⁶ I. Kant, *Crítica del juicio* [tr. José Rovira Armengol], Buenos Aires, Losada, 1961, pp. 89-90. En adelante se citará como *K.U.*, seguida de la editorial.

²⁷ *Ibidem*, § 24, p. 90.

²⁸ *Ibidem*, § 25, p. 96.

²⁹ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 3.

determinado espectáculo, dirá que si bien no puede asociarse con una alegría pasajera ni con la inconstancia de una persona frívola, sí puede aproximarse a la melancolía, “sentimiento suave y noble, en tanto que se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma.”³⁰

El sentimiento de lo sublime es de una especie más delicada que aquel que hace apto para sentir agrado a su manera. Se denomina sentimiento delicado, porque “uno es capaz de disfrutar por más tiempo sin saciarse ni agotarse, o bien porque supone una excitabilidad del alma [...] que la hace al mismo tiempo hábil para emociones virtuosas, o bien, porque anuncia talentos y prerrogativas del entendimiento, ya que, por otra parte, aquéllas pueden realizarse sin pensamiento alguno.”³¹ Se trata de un sentimiento que suscita complacencia, pero con horror; que tiene en sí algo de terrible, venerable, asombroso... Debido a que se trata de un sentimiento que muchas veces viene acompañado por melancolía y por cierto horror —Kant lo llama “sublime terrible”—, en otras ocasiones, sólo de admiración sosegada —que el filósofo llama lo “noble”— y, en otras además, acompañado de una belleza que se extiende sobre un plano sublime —Kant lo llama lo “magnífico”—.³²

Este sentimiento, dirá nuestro filósofo, será producido por la discordancia provocada por la representación de un objeto como ilimitado; la disconformidad será entre la razón y la imaginación. Lo sublime implicará la ausencia de toda forma, o en todo caso, la presencia de formas gigantescas que escapan a la aprehensión de la imaginación. El mundo de lo sublime es el mundo de lo infinito: “Todo ocurre ahora como si la imaginación estuviera confrontada con su propio límite, forzada a alcanzar un máximo, sufriendo una violencia que le lleva a la extremidad de su poder.”³³

Ahora bien, desde el momento de estar referido a conceptos, aunque sin determinar cuáles, el placer va asociado a la exposición o facultad de esa sensación placentera, por lo que en una intuición dada, la facultad de la exposición o la imaginación es concordante con

³⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

³¹ *Ibidem*, p. 30.

³² *Ibidem*, p. 5.

³³ “Tout se passe alors comme si l’imagination était confrontée avec sa propre limite, forcée d’atteindre à son maximum, subissant une violence qui la mène à l’extrémité de son pouvoir.”, Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, París, PUF, 1968, p. 69. Traducción libre.

la facultad de los conceptos del entendimiento o de la razón. El juicio de lo sublime, notará el prusiano, aspira al sentimiento de placer y no a un conocimiento, aunque, podríamos pensar, cabría la posibilidad de que el sentimiento que acompaña a lo sublime llegará a descarriarse, al punto de convertir el agrado en temor,³⁴ temor como el sentimiento mismo que es o temor por el conocimiento del que es causante: conocimiento inconmensurable, únicamente posible por lo sublime.³⁵

En el sentimiento que nos ocupa, nos dice el filósofo, existen grados afines a la conmoción que él causa en nosotros: lo sublime terrorífico, lo noble y lo magnífico. Los grandes desiertos o paisajes desolados a menudo son, por ejemplo, causas de invenciones

³⁴ Con el fin de dar cabida a esta posibilidad, así como para ir preparando el terreno de lo que será nuestro postulado, será preciso aclarar algunos aspectos de la filosofía racional que nos ocupa:

Para Kant, el espacio debe ser considerado como intuición *a priori* debido a que sólo nos es dado por lo externo; así, dirá que el espacio es una representación necesaria, *a priori*, que está en la base de las instituciones externas. De esta manera, no habrá posibilidad de representarnos el hecho de que no haya espacio, aunque nos sea dado pensar que en él no se encuentren objetos algunos. La representación del tiempo, por el contrario, debe ser comprendida como interna al sujeto, y, por tanto, experimentado *a posteriori*; únicamente adquirirá sentido dentro del sujeto y una vez salido de él, de acuerdo con el filósofo, no significa nada. Además, continúa, si su validez filosófica es en acuerdo con los fenómenos, el tiempo tampoco es un concepto empírico derivado de la experiencia. Por lo mismo, se desprende que no existe como determinación objetiva. Análogamente, las decisiones internas son posibles gracias a las nociones de perspectiva del tiempo y del espacio.

Ahora bien, Kant señala tres analogías de la percepción con respecto a la sustancia: permanencia, sucesión y simultaneidad. La primera de ellas, analogía de la permanencia de la sustancia, consiste en considerar a todos los fenómenos en el tiempo. Pero, debido a que este último no puede ser percibido como tal, la constancia de su existencia será dada por la sustancia del objeto, pues se halla dentro de este último. Esto explica que todo cambio será percibido por aprehensión.

En la segunda analogía, sucesión de la sustancia, se comprende la variación de los fenómenos según la percepción. Aquí Kant introduce a la imaginación como el elemento que articula el tiempo y la percepción subjetiva, y así explica, según se pretende, las razones por las cuales el deseo experimenta fluctuaciones en cuanto a su intensidad.

La tercer analogía, simultaneidad de la sustancia, se expresa sobre la intuición empírica en ejemplos como la música o los paisajes; debido a que una melodía o un paisaje es una suma de componentes que aislados no tienen más sentido que un ruido o un accidente geográfico, pero la simultaneidad es la que otorga sentido a la concatenación de todos los componentes que hacen a la belleza de un paisaje. *Vid. y cf.* I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 197 y ss. En adelante esta última obra será citada como *KrV*.

Y a todo esto ¿cuáles serían los aportes kantianos relacionados con la angustia o el miedo? Kant, según veremos, había ya abordado la angustia y el miedo en una obra titulada *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, y retoma parte de sus postulados en otro escrito aún en desarrollo: *Crítica de la facultad de juzgar*. Incluso podríamos adelantar que en esas obras, el filósofo aborda cierto miedo espacial y existencial desde el momento de afirmar que toda sensibilidad adquiere un carácter subjetivo, debido a que cada uno tiene su propia visión del mundo y de las cosas puestas en él. Por ejemplo, con el caso de la belleza: sólo se produce cuando se está frente a un objeto que causa alegría mientras que la sublimidad se experimenta cuando junto a esa atracción surge también un sentimiento de terror; tanto así que la emoción es en ambos agradable, pero de muy diferente modo. *Vid.* I. Kant, *Observaciones del sentimiento de lo Bello y lo sublime*, FCE /UAM/UNAM, y *KU*, Tecnos, § 23.

³⁵ Lo sublime se encuentra en un objeto informe, porque se representa en él, o mediante él, lo ilimitado, aunque concebido como totalidad. *Cf. supra*.

terroríficas, pues da terror pensar quedarnos solos y aislados en esos parajes. Por una parte, lo bello puede ser pequeño, mientras que lo sublime encierra cierta magnificencia. Incluso, Kant dirá que lo sublime es sencillo, mientras que lo bello puede estar engalanado. Una gran altura es tan sublime como una profundidad, pero a esta acompaña una sensación de estremecimiento y a aquella una de asombro; la primera sensación es sublime terrorífica, y la segunda noble.³⁶

A lo largo del desarrollo de su obra, Kant establece un vínculo entre la belleza y los temperamentos humanos, conservando aspectos inherentes a su filosofía moral. La amplitud de conceptos ahí utilizados se orientará a la construcción de una teoría universal sobre la belleza, la magnificencia y su vínculo en las relaciones humanas; por ello es que pensamos que el filósofo no se contenta sólo con un análisis exhaustivo y focalizado de la estética, sino que incluso, de ahí se desprende cierta amplitud y aplicabilidad general de su teoría a la vida. Sobre esto, y entre otras cosas ya señaladas y por señalar, basamos nuestra interpretación de la obra de Kant tomando en cuenta, desde luego, la gran aportación de elementos teóricos de suma utilidad para la construcción de nuestro objeto de estudio.³⁷

Cuando el sentimiento sublime afecta nuestro espíritu, es necesario ponerle un límite a sus alcances debido a que puede afectar el conocimiento regido por las ideas de la razón. Sin embargo, pese a esta desavenencia, su conservación será necesaria porque es lo que nos permite apreciar la magnificencia de la naturaleza:

Así el vasto océano agitado por la tempestad, no puede ser calificado de sublime. El espectáculo es horroroso y es necesario que el espíritu se halle ocupado ya por ideas de diversa índole para que esa contemplación le inspire un sentimiento sublime en sí al estimular el espíritu a abandonar lo sensible para ocuparse en ideas que contengan más elevada finalidad.³⁸

Ante ese tipo de espectáculos será necesaria la imposición de ideas de la razón para contrarrestar la angustia por él suscitada, pues a la vez que majestuoso, es también

³⁶ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, FCE /UAM/UNAM, pp. 11-17.

³⁷ De esta manera, el posible temor de la muerte (¿Y por qué no de la vida si la muerte tan sólo es la cesación de aquella?) podría ser comprendido como una forma de lo sublime terrorífico, del desamparo experimentado por determinado sentimiento de estar en el mundo; pues cuando el sujeto siente que éste es demasiado grande, siguiendo lo que hasta ahora se ha dicho de lo sublime, se asusta y se recluye en lo ya conocido o, en términos kantianos, en el declinar de la imaginación. Regresaremos sobre esto más adelante.

³⁸ *KU*, Losada, §23.

horroroso debido a la inmensidad que representa; es decir, las ideas de la razón son despertadas por su inadecuación con lo empíricamente inmenso; se despiertan con la sorpresa de la angustia de no poder subsumir bajo reglas y/o principios algo que le genera estupor, sobrecogimiento³⁹... Cabría entonces preguntar ¿Cómo evitar la manifestación del sentimiento de lo sublime en tanto que implica un abandono del sentimiento de vitalidad? Según veremos, este abandono será necesario porque dará lugar a una mayor y mejor revitalización humana, pues la angustia suscitada por el sentimiento sublime será el causante de conseguir un impulso de vida que nos permita enfrentarnos con mayor entereza ante el imponente espectáculo que muestra la posibilidad de toda humana existencia.

Desde el momento en que Kant notó que el estado de ánimo va asociado a una idea, hizo la precisión de que el sentimiento de lo sublime no parece ser de nuestra propia naturaleza, “sino más bien de sumisión, abatimiento y sentimiento de total impotencia.”⁴⁰ Por ello, para apreciar lo sublime en la naturaleza, el filósofo hablará de la necesidad de un estado de ánimo en el espíritu; del requerimiento de una disposición para la contemplación serena y para un juicio enteramente libre. Sólo de esa manera, señala, “cuando se tenga conciencia de estar sinceramente animado”, los efectos de la potencia causante de lo sublime despiertan la idea de sublimidad de sentimiento adecuada al espectáculo causante de ese mismo espectáculo, logrando con ello sobreponerse a la angustia y temor que provoca.⁴¹ Esta idea de sublimidad de sentimiento puede verse como la fuerza que nos hacer surgir o continuar ante la vida, pese al espectáculo provocado por el sentimiento sublime, por lo que sería posible ver que nuestro filósofo ya desde entonces, anunciaba la posibilidad del camino que sería abierto por su filosofía e impulsado por la potencia de la voluntad: “lo sublime no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro espíritu, en cuanto somos capaces de adquirir conciencia de ser superiores a la naturaleza en nosotros y, con ello también a la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto influye en nosotros).”⁴² Podríamos pensar que sólo presuponiendo la idea de lo sublime en nosotros, aquella fuerza de voluntad, seremos capaces de llegar a la realización de la fuerza necesaria

³⁹ ¿Una libertad absoluta? ¿Por eso Kant se regía por rutinas? ¿Le espantaba la posibilidad de un mundo de experiencias inabarcables y a su vez le fascinaba la amplitud de conocimientos que el mismo le podía generar?

⁴⁰ *KU*, Losada, §28.

⁴¹ Esta sublimidad será el camino señalado por la voluntad, según se verá.

⁴² *KU*, Tecnos, §28.

para superar la discordia despertada por el sentimiento sublime en la constitución humana. El resultado de esto será, a su vez, despertar nuestro respeto y nuestra conciencia de ser poseedores de una capacidad que nos permite juzgar aquella potencia sin temor y, asimismo, de tomar conciencia de nuestro destino en cuanto ser superiores a ella en nosotros mismos debido, siempre, a la propia valía frente al vigor que se nos manifiesta.⁴³

Llegado este punto es posible ver que lo sublime puede ser equiparado con la angustia debido a que se trata de un sentimiento que surge ante lo inmenso y que representa la maravilla de extenuarse ante lo interminable. Encontrar este sentimiento formidable, podríamos pensar, sería comparable a encontrar o experimentar un vacío ontológico porque podría significar caer en cuenta de una insaciabilidad epistémica. Ahora bien, desde el momento en que lo sublime representa lo inabarcable y nuestra ansia de conocimiento es siempre insaciable, puede verse una correlación indirecta entre ambos padeceres, pues avanzan a la par y siempre lejos del fin último que sería uno moral. Sin embargo, ante esto que escapa de nuestro alcance y que nos hace quedar extenuados, la base de apoyo podría ser una fortaleza de la voluntad porque es ella la que, en gran medida, es capaz de poner freno a nuestros sentimientos angustiantes. ¿Pero qué pasa desde el momento de saberse seres racionales, con una libertad finita y con más posibilidades de conocimiento que aquel que representa el total? Quizá valorarse a sí mismo como seres libres es lo que constituya el deber del hombre respecto a sí mismo, pero, si es el caso, ¿cómo encontrar el camino? ¿Cómo encontrar la ley moral? ¿Cómo pensar esto como una necesidad si también hablamos de voluntad y de libertad? Podríamos pensar que Kant sabía que la emancipación era una tarea costosa, por lo que consideró que la dignidad no debía ser un regalo, sino una ocupación, por ello quizá el papel tan importante que le confiere en su filosofía no sólo a la razón, sino también a la voluntad, pues la rectora de sus escritos no fue sólo la primera.

El sentimiento sublime, según dijimos, es calificado por Kant como un agrado negativo porque desvía al espíritu en una “incesante alternancia,”⁴⁴ alejamiento que puede significar la pérdida de la razón, pues el espíritu se ve sin límites; ese horizonte sin fin al que queda expuesto puede generarle visiones, ya que el espíritu, al ser perturbado por esa solemne oscuridad y vacío inconmensurable, hace desvariar a la razón debido a su afección,

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibidem*, §23.

una afección fantasmal. Y, según fue señalado, ante esta afección, el asomo del temor o la angustia es inevitable. Quizá por esto sería posible ver la filosofía de Kant como la que señale el camino que debe emprender la voluntad, pues es una manera para dar cabida a la fuerza que le permita librar los avatares de la existencia y lograr su fortalecimiento en la libertad.

Un acercamiento a la muerte

Cuando concentramos nuestra atención en cualquier cosa no notamos el paso del tiempo, cuyo transcurso se nos hace más corto; sin embargo, tan pronto como reparamos en su medición y nos aprestamos a observarlo, el tiempo se vacía. Por lo tanto, nuestra vida es tanto más larga cuanto más colmada esté.

Kant

Para el tema que nos ocupa, habría que precisar, una vez más, la alta probabilidad de que la intención de nuestro filósofo al señalar las diferentes sensaciones de placer o displacer haya sido indicar su obediencia a la sensibilidad del ser humano,⁴⁵ lo cual significa que atribuye a su constitución anímica y a la influencia cultural el ser afectado por determinado hecho o experiencia. Pese a ello, el hombre debe continuar moviéndose hacia la libertad, pues ella estará siempre marcada por la voluntad de acción y pensamiento; un sino referido a la esperanza de la libertad del deber, de un *deber pensar bien* que cada hombre tiene en sí mismo dado que se olvidan las creencias irracionales y es un derecho de la razón exigir su orientación en el camino del pensamiento para lograr un buen razonamiento.

Una vez hecha esta aclaración y si consideramos que la consciencia moral nos habla de interioridad⁴⁶ ¿qué era lo que Kant nos instaba a oír con su imperativo categórico? ¿Sus máximas morales eran un intento por despertar la fuerza de la dignidad? ¿O, más bien,

⁴⁵ Cf. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, FCE/UAM/UNAM, p. 33.

⁴⁶ Vid. J. Derrida, *op. cit.*, *passim*.

procuraban frenar un lento deterioro existencial, quizá por caer en cuenta de la fuerza de lo sublime de la naturaleza en la vida (vida/muerte)? Si pensamos que quien prohíbe por lo general intenta ocultar una debilidad radical (la que nace de un conocimiento insuficiente, de un temor derivado de su ignorancia, de un miedo por saber que todo terminará sin haber concluido su propósito moral) o un temor que casi siempre se traduce en una angustia sofocante, podríamos suponer que el gran teórico de Königsberg era poseedor de un sentimiento *sublime terrible*, pues las máximas contenidas en su moral aplican a un conocimiento universal para la obediencia de esa misma ley imperativa.

Partiendo de este supuesto y considerando la gran influencia pietista no sólo de su familia, sino también de su escuela, sería natural pensar la consciencia que Kant tenía sobre la vida y, desde luego, sobre la muerte.⁴⁷ Al parecer nuestro filósofo nunca habló de la muerte; probablemente consideró el tema un tanto alejado de la razón, quizá en el terreno de la metafísica o propio de una mente desvariada; acaso producto de una ensoñación o como parte de la teoría de un *phantasmata*.⁴⁸ Pero entonces ¿qué podemos decir de ella? ¿Qué podemos decir que supuso Kant de la muerte si, al parecer, no dijo nada de la misma?

Podríamos comenzar con Stuckenberg, quien señala que el filósofo encontró una regulación física y mental necesaria para hacer de su cuerpo el instrumento de su mente. El filósofo, señala el biógrafo, tenía miedo hasta de los más pequeños cambios por temor a que ello pudiera interferir en su salud o con sus estudios, de ahí que fuera riguroso consigo

⁴⁷ Kuehn cuenta que el pietismo instaba a regir a los niños por máximas antes que por hábito, de manera que ellos no sólo hicieran lo que es bueno porque es bueno, sino que hicieran el bien porque es lo mejor que se puede hacer. Asimismo, señala el autor, para Kant los deberes de los niños deben estar basados en la dignidad característica de la naturaleza del ser humano: “a certain dignity that a human being possesses in his inner nature, which gives him dignity compared with all the other creatures. His duty is not to deny this dignity of humanity in his own person.” *Vid.* M. Kuehn, *op. cit.*, p. 41. Por su parte, Schultz señala que aún en la edad avanzada, Kant se mostró en contra de los métodos pedagógicos del *Collegium* al que asistió, haciendo referencia, principalmente a la coacción religiosa que los educadores ejercían: cada jornada comenzaba con una “larguísima” oración en común; cada clase, continúa, se iniciaba y cerraba con una plegaria, y también fuera de la enseñanza se llamaba a los alumnos a conversiones, instrucciones y conferencias religiosas; “todo ello aparte de las exhortaciones a prácticas piadosas en casa. Con esta exageración de ejercicios los alumnos eran inducidos a una mojigatería que soportaban a regañadientes, por lo que se originó en Kant una verdadera aversión por la plegaria, incluso en sus formas más generales. Más tarde se acordaría con «espanto y angustia» de aquella «esclavitud de la juventud».” *Vid.* Uwe Schultz, *Kant*, Barcelona, Labor, p. 13.

⁴⁸ Para mayor referencia de este término, puede verse I. Kant, *Sueños de un visionario explicados por la metafísica* [tr., introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza, 1987, 127 pp. Stuckenberg señala a su vez que el filósofo consideraba su juventud como un periodo de debilidad, pues, según Hippel, conocido de Kant por años, cuando se hablaba de la esclavitud egipcia, cuyos esclavos eran en su mayoría niños, Kant, que había experimentado las miserias de la esclavitud en su juventud, declaraba verse atrapado por el miedo y el horror cuando ahí veía reflejada la sujeción de su juventud. *Vid.* J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 32.

mismo e hiciera su vida singularmente metódica. Había una temerosa ansiedad en su estricta conformidad con las reglas la cual, finalmente, consiguió la maestría sobre él y excluyó toda espontaneidad. Aunque, continúa, en ocasiones se daba la libertad de mostrar su disgusto, lo que daba una inconfundible prueba de que su naturaleza emocional no se encontraba totalmente suprimida.⁴⁹

A su vez, cuenta Cassirer que el 22 de marzo de 1793, Kant escribe una carta a Spener donde, entre otras cosas, dice lo siguiente: “Dentro de cuatro semanas cumpliré setenta años. A esta edad difícilmente puede un hombre creer en llegar a influir de ningún modo sobre gentes de espíritu. Y mucho menos sobre el vulgo. Pretenderlo sería trabajo perdido y hasta redundaría en daño de quien se lo propusiera.”⁵⁰ El biógrafo dirá que este escrito es el reflejo de un humorismo que *no es más que la expresión y el reflejo de un proceso interior de liberación filosófica de sí mismo.*⁵¹ Ante esta carta y esta afirmación surgen varias inquietudes, pues ¿verdaderamente Kant pensaba en una liberación? ¿Liberación de qué? ¿A qué se encontraba sujeto nuestro filósofo? ¿Podría desprenderse algo diferente de esas líneas?, ¿o sería posible hablar de un lamento por la vida que se va? ¿Por aquello que desaparece? De no ser así, ¿cuál fue el primer acercamiento de Kant a la expiración humana? ¿No pudo haber sido a raíz de los decesos de sus hermanos⁵² y después con el de su madre? Más aún ¿no pudo haber sido con y desde su misma religión: un Cristo muerto, asesinado por nuestros pecados, pero a la vez autosacrificado por compasión, por humanidad?⁵³ El miedo es algo humano y el mismo Kant, pese a lo creído, era un humano.⁵⁴ Entonces ¿cuál fue su miedo? ¿No podría ser lógico y consecuente pensar que el miedo experimentado por Kant fue el primitivo miedo humano? ¿El miedo a la muerte?⁵⁵

⁴⁹ J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 460-461.

⁵¹ *Ibidem*, p. 467.

⁵² Fue el cuarto hijo de nueve hermanos; cuando nació, su madre había perdido dos anteriores a él, sólo una hermana de cinco años le sobrevivía. De cinco hermanos nacidos después de él, sólo tres sobrevivieron la infancia temprana (dos hermanas y un hermano). Es decir cuatro de los nueve niños nacidos en la casa de Kant murieron siendo infantes, por lo que Immanuel Kant quedó como el de mayor edad. *Vid.* M. Kuehn, *op. cit.*, pp. 28 y 431.

⁵³ La religión en que se educó nuestro filósofo, según indicamos, fue la pietista, religión de línea luterana que participaba de la creencia según la cual sostiene que la religión pertenece a la vida interna y se expresa en forma de simplicidad y obediencia a la ley moral. *Cf.* I. Kant, *La paz perpetua*, Buenos Aires, Longseller, 2001, p. 4.

⁵⁴ Stuckenberg nos cuenta que los escritos de Kant despertaban asombro en algunos de sus contemporáneos, que creían que el filósofo era inhumano, pues en una carta que escribe a Huffeland, por ejemplo, uno de ellos llama la atención en el hecho recién señalado: haber superado el dolor de su pecho con el simple pensamiento,

La pertinencia de la suposición es válida debido a muchos aspectos de su vida y de su filosofía, de toda la obra que llevó en vida. Tan sólo un ejemplo de ello lo encontramos en el escrito de José Luís Cardero López llamado “El entusiasmo de la razón”.⁵⁶ Este autor acepta considerar la posibilidad planteada a tono de recreación de Alfonso Sastre, pero el análisis que realiza de su obra es llevando a cabo una investigación de ciertos aspectos de la vida del filósofo y para ello se basa en determinados comunicados y recopilaciones hechas por fuentes fidedignas, pero siempre con el escrito principal de Sastre —o E. T. A. Hoffmann— de fondo.

En la primera parte de su escrito, Cardero se muestra de acuerdo con la obra de Hoffman, pues, siguiendo su interpretación, es lo que deja suponer la carta no contestada por Kant al personaje de la vida real que se la envió: Samuel Collenbusch.⁵⁷ Esta carta hace referencia al plan y amor de Dios sobre el conjunto de las criaturas. El ensayista señala que

lo cual indicaba una separación de cabeza y corazón, confiriéndole a cada uno una autonomía. *Vid.* J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁵ Esta probabilidad podría convertirse en afirmación si desde ahora consideramos ciertos aspectos de la vida del filósofo en cuestión: cuenta Schultz que cuando uno de los amigos de Kant enfermaba, se apoderaba del filósofo “un vivo nerviosismo que trataba de mitigar enviando varias veces al día a su criado a casa del enfermo a preguntar por su estado. Sólo en el caso de Trummer [doctor Johann Gottlieb Trummer, amigo de su juventud, desde que estudiaron juntos en el *Collegium*; fue el único a quien el filósofo trataba de tú. Parece haber dicho a un colega con el cual paseaba Kant, un día que se tropezó con Trummer, que el tuteo ‘no le gustaba, y que sentía no poder cambiar esta costumbre’. *Vid.* U. Schultz, *op. cit.*, pp. 33 y 36.] entró en persona en la habitación del paciente; con todos los demás se limitaba a informarse cuidadosamente del curso de la enfermedad [...] Cuando cayó enfermo Hippel no dejó tampoco de preguntar por él, pero muerto éste, al día siguiente cortó con brusquedad el coloquio sobre su personalidad, que se producía en la mesa, con estas palabras: ‘Sin duda es pesaroso para el círculo de amistades del difunto, pero habría que dejar en paz a los muertos.’” (Respecto a la misma anécdota, Borowski señala que Kant dijo que era un suceso muy lamentable para la familia, pero que había que dejar a los muertos reposar con los muertos. *Vid.* L. E. Borowski/R. B. Jachmann /E. A. Wasianski, *Kant intime*, París, Bernard Grasset, 1984, p. 20) Asimismo, el biógrafo indica que todos los amigos cooperaban para “la buena marcha del grupo de solterones,” así “el consejero criminalista Jensch cuidaba de llenar, todos los jueves, las pipas del filósofo para la semana; el profesor de Filosofía Pörschke, joven recomendado de Kant, confiaba a su mujer el secado de ciertas legumbres; Motherby suministra sus manjares favoritos [...] y el concejal Buch le proporcionaba la relación de las personas fallecidas, que él leía ávidamente.” *Vid.* U. Schultz, *op. cit.*, pp. 36-37. Señalamos este último dato porque resulta curioso el interés del filósofo por leer la relación entregada de manera ansiosa. Por su parte, Borowski señala que a Kant le era muy penoso ver a sus amigos partir para la muerte, pues cuando ellos estaban sufriendo, se resistía con mucho a las peticiones que los mismos le hacían de que los visitara, pues se sabía que voluntariamente jamás lo llegaría a hacer. Sólo hizo una excepción —como se había ya señalado— con el doctor Trummer, con quien fue dos veces. Dejó de ir porque parece que el prusiano quería evitar que sus visitas conmovieran y afectaran al mismo enfermo. (ces visites émeuvent le malade et l'affectent lui-même) *Vid.* L. E. Borowski, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁶ Trabajo que forma parte de otro trabajo inédito titulado *Medidas de incertidumbre. Entre lo irracional y lo sagrado*, José Luís Cardero López. Lugo, “El entusiasmo de la razón”, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, núm. 9, ene-junio, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 1-9 [en línea], en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100905> 1946.

⁵⁷ La carta se puede encontrar en la recopilación hecha por Walter Benjamin en su libro *Personajes alemanes*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 89-91.

la inmortalidad es la figura principal del plan divino en el sentir de Collenbusch, lo cual, a los ojos de Kant, representa un problema práctico —práctico-metafísico, consideraremos nosotros— que lo lleva a apresurar su resolución, pues es a donde finalmente, por su necesidad, nos conducirá la ley moral. Sin embargo, en la carta mencionada, es posible ver que lo que a este personaje se le presenta como el plan divino, a Kant le significa algo respaldado por toda su obra epistemológica: no podemos llegar a conocer lo que está fuera de nuestro alcance. Considerar la posibilidad de aquel plan, dirá Cardero, es como si se tratara de “una participación del ser en el juego de Dios y, dada esa participación, inmortalidad y felicidad serán un desenlace lógico que, de no producirse, dejaría sin resolver el propio juego.”⁵⁸

La respuesta del filósofo a esta carta fue el silencio, pero, cabría hacer la pregunta, ¿también lo fue su filosofía? La importancia de la no-respuesta a Collenbusch es lo que él mismo nos revela: un silencio y una quietud; un sosiego afónico semejante al impuesto por el descanso perpetuo, por el sopor de ese momento en que se preguntaba por la inmortalidad, por el plan divino para las criaturas y su respectiva felicidad. A través de la no respuesta a la misiva, podría vislumbrarse la angustia de la muerte.

Dentro del contexto señalado por los autores recién indicados, y por la vida y obra del mismo filósofo que nos ocupa, cabría preguntarse por la consciencia con que Kant vivió la vida; es decir, si suponemos que una vez que se toma consciencia de la muerte, se despierta a la sensualidad de la existencia, nuestro personaje ¿acaso fue consciente de la fragilidad de la vida? ¿Supo de su brevedad? ¿Cayó en cuenta del precario tránsito de la existencia? ¿Kant despertó a la vida, o sólo su filosofía para que ella cimbrara la cimentación humana? Si esto último es verdadero, ¿podría concebirse al gran teórico racional como una especie de *héroe trágico*?⁵⁹ Estas inquietudes se ven reforzadas cuando recordamos que el filósofo nos habla de una diferencia presente de las frases *estar en el mundo* y *tener mundo*,⁶⁰ pero al parecer sin aplicarlo a su existencia, sólo perpetuando la posibilidad de la acción con tinta para las generaciones venideras. Podríamos pensar así

⁵⁸ J. L. Cardero, “*El entusiasmo de la razón*”, *op. cit.*

⁵⁹ En el transcurso de la investigación se precisará el uso que hacemos de este término.

⁶⁰ Respecto a estas frases acuñadas por Kant, se ofrece una interpretación fundamentada con bastante material de estudios sobre su *Antropología*, obra donde el filósofo ocupa las frases en Óscar Martiarena, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, México, Alia, 2009, *passim*.

porque, por un lado Kant estudiaba a la persona en la vida cotidiana, la naturaleza, las cosas del mundo; por otro, la naturaleza del pensamiento, del entendimiento y el conocimiento; por una parte veía al hombre, en sentido cosmopolita, por otra, a la naturaleza en su aspecto sublime, así como a las posibilidades de conocimiento de todos y cada uno de los ciudadanos del mundo;⁶¹ entonces, ¿cuál fue la tragedia? O quizá sería mejor preguntar ¿podría concebirse en Kant adversidad alguna?, ¿o por el contrario, nuestro filósofo fue siempre de un eterno e imperecedero temple estoico? ¿Sería posible concebir en el prusiano algún temor oculto? ¿Y a qué se debía ese infortunio? ¿Cuál era el miedo que atormentaba a Kant?

La gestación del característico infortunio humano ante la vida que termina, de la desdicha que le aqueja ante la posibilidad de dejar de ser, pudo haber comenzado en el filósofo que nos ocupa, muy probablemente, desde el momento de faltar al deber consigo mismo: a la *posibilidad de existir*. Kant deja un mundo, se aparta de él —mundo real, natural— para internarse en otro —cogitativo, intuitivo-perceptual— y es en éste donde encuentra las posibilidades de aquél.

Grosso modo, si pensamos en general que la tragedia⁶² comienza cuando se rompe con la cotidianidad y que Kant, docto no sólo en literatura clásica, seguramente lo sabía, podríamos derivar de ahí la renuencia a dejar sus hábitos: salir de la rutina habitual ofrece la posibilidad de rondar entre el nacimiento y la muerte, entre el origen y el fin. Si se tiene en mente la posibilidad de esta consideración, es posible notar que al parecer el filósofo hubiera querido conjugar ambos mundos desde una investigación que permitiera saber la posibilidad del conocimiento —vida cotidiana, cogitativa; costumbres, hábitos: *Antropología en sentido pragmático*, escritos póstumos; lo *a posteriori*— y lo que está más

⁶¹ Para mayor profundización, *vid. ibidem*.

⁶² Podríamos hablar de una tragedia desde que Kant conmociona a su época fijando los límites que pone a la razón en sus tendencias hacia la metafísica. Asimismo, la posibilidad emerge si pensamos en que nuestro filósofo deja un mundo, se aparta de él (mundo real, natural) para internarse en otro (cogitativo, perceptual), pero es en éste donde encontrará las posibilidades de aquél en cuanto es redimido a la moral, pues ella sólo es posible en la naturaleza en la medida en que ésta sea mediada por la acción y la responsabilidad; por la libertad y la necesidad, o bien, por la práctica y la moral. Es decir, si consideramos que la tragedia podría recaer en la respuesta de la pregunta por el ser humano —según se verá en el desarrollo del trabajo— y el hombre sucumbe como ser sensible (libertad) ante esa respuesta, aunque más tarde sea erigido por la necesidad —parte del proceso que será abordado en el trabajo que nos ocupa—, la regidora de su fuerza moral (voluntad) que debe ser la mediadora entre el hombre y su destino, será la causante de potencializar la ambivalencia (libertad y necesidad) que hace posible suponer una tragedia. Esta ambivalencia supuesta en la voluntad, así como la probable tragedia del filósofo, será dejada entrever en la segunda mitad del trabajo que nos ocupa.

allá de sus límites —vida interior, la metafísica, lo *nouménico*; los temas principales que enarbolan su trilogía crítica; lo apriorístico—, pues, secundando a Derrida, desde el momento en el que Kant está preguntando por los límites del pensamiento, también lo hace por los de la existencia misma.⁶³ Es como si nuestro filósofo hubiera querido encontrar un sentido vital desde la misma búsqueda universal de su significado para así poder ofrecer una aplicación empírica y secuencial con su filosofía; un sentido no sólo a su existencia, sino a la de los humanos en general; un *motivo sublime* del cual aferrarse para vivir en esa armonía tan misteriosa que sólo él conocía, aquel en que el pensamiento (la realidad, lo finito) y el sentimiento (lo ideal, lo infinito) pudieran convergir.

Retomando la carta escrita a Spener, sería posible entrever en ella una angustia despertada, quizá, por la incoherencia de la vida de Kant, pues el retrato que él mismo hacía de su persona era “siempre enfermo pero aparentemente siempre saludable. Externamente de buen humor, contento, sociable, internamente torturado”.⁶⁴ ¿Por qué habla de una

⁶³ A esta afirmación llega Derrida con la comparación y análisis que hace del nacionalismo y nacionalidad a partir de la figura de Kant en su obra *Acabados*. Cómo en el filósofo se puede encontrar la imagen de un judío debido a la consciencia moral de la que habla, y también de un “Moisés” del idealismo alemán que hablaba de una paz perpetua obtenida por la abolición de los ejércitos. Derrida realiza este escrito a partir de otro atribuido a Cohen, por lo cual el análisis que lleva a cabo versará más sobre lo que este autor dice respecto a la guerra, postura que resulta contraria a la sostenida por Kant. Para una mayor información sobre este punto, puede verse la obra de J. Derrida, *op. cit.*

⁶⁴ *Cit.* por Jean-Baptiste Botul, *La vida sexual de Immanuel Kant* [tr. y prólogo, Dulce María Granja], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 79. Si bien este escrito puede ser considerado un tanto lúdico, podríamos meditar en la aseveración kantiana de su hipocondría, además del común ensimismamiento de que nos habla Stuckenberg. *Vid.* J. H. W. Stuckenberg, *op. cit.*, p. 33. Por su parte, Jachmann cuenta que en sus lecturas de moralidad Kant no era únicamente un mero filósofo especulador, sino también un “orador espiritual” que movía el corazón tanto como satisfacía la mente. *Vid.* L. E. Borowski/R. B. Jachmann/E. A. Wasianski, *op. cit.*, p. 39. Por otro lado, Cassirer cuenta que el terremoto de Lisboa, además de ser el causante de disputa entre Rousseau y Voltaire respecto al “mejor de los mundos”, fue también el que permitió a Kant establecer un ajuste de cuentas consigo mismo. Este biógrafo indica que el filósofo procuró cumplir exteriormente su “deber de enseñanza y esclarecimiento” en algunos ensayos publicados en el *Noticiero semanal* de indagaciones y anuncios de Königsberg y en parte dio a la prensa en forma de folletos —de los cuales el biógrafo no precisa nombres—. Pero con ello, continúa, no quedó silenciado el problema para consigo mismo.” *Vid.* E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 76 y ss., 427 y ss., 439 y ss., y 475 y ss. También se encuentra Ferrari, quien señala que, aunque las lecturas de las grandes obras kantianas no manifestaban la persona social, solidaria, apasionada y emotiva que era Kant, el testimonio de Herder, discípulo de Kant, da cuenta de ello: “He tenido la dicha de conocer a un filósofo que era mi maestro. Estaba entonces en la mejor edad y tenía una alegría despierta de hombre joven, que creo le acompaña todavía en sus años de vejez. Su frente descubierta, tallada por el pensamiento, era la sede de una serenidad y de una alegría inalterables; de sus labios manaban los discursos más ricos en ideas; chanza, ingenio, inspiración, todo eso estaba dócilmente a su servicio, y sus lecciones eran conversaciones llenas del máximo interés. La misma agudeza que empleaba en examinar a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume; en escrutar las leyes de la naturaleza en Newton, Kepler y los físicos, la aplicaba para interpretar los escritos de Rousseau [...] que aparecían entonces, de la misma manera que todo descubrimiento físico que llegaba a su conocimiento. Él los apreciaba en su valor y retornaba siempre a un conocimiento de la naturaleza libre de toda perversión..., así

tortura? ¿A qué obedecía? Probablemente el dolor era debido al desagrado e inconformidad que manifestaba ante el surgimiento del nuevo movimiento que era el Romanticismo, aquel que exaltaba las emociones y sentimientos,⁶⁵ pues eso podía hacer desvariar a la razón, sierva imperturbable, consideraba el filósofo, de la moral. Para Kant, la manera de pensar de los espectadores traicionaba públicamente si se trataba de un “juego de grandes vuelcos y emociones,” según indica Lyotard,⁶⁶ y eso, dirá nuestro filósofo, revela un carácter común a todo el género humano, además de un carácter moral que fijará los límites del progreso hacia lo mejor.⁶⁷

Ante ese vuelco de emociones, Kant, nos aventuramos a conjeturar, experimentó cierto tipo de miedo que denominó sublime: “sublime terrorífico”, escribiría más tarde.⁶⁸ De acuerdo con sus escritos,⁶⁹ se trata de un sentimiento que comparte dos características encontradas y que, describe en las mismas obras, puede equipararse, entre otra diversidad de emociones y sentimientos que fueron señalados, con el miedo. El filósofo nos dice que se trata de un sentimiento despertado por la cualidad de la cosa; mismo que desde el momento de afectarnos, podría considerársele *pathecimiento*, pues siempre existe la posibilidad de que derive en polos opuestos: en un sentimiento negativo o en uno positivo, aunque ambos compartan la misma raíz.

En este sentido, podríamos pensar que Kant tenía miedo de perderse, de perder la identidad de su yo cuando sólo se le concebía como sujeto intelectual, hombre ilustrado, persona de ciencia en búsqueda de la verdad. Probablemente buscaba analizar, ordenar y examinar la experiencia y su posibilidad para agotarla antes de llegar a “el fin de todas las cosas”; antes de experimentar una mayor angustia por la falta de unidad en toda coherencia de realidad empírica, inquietud que atormenta el yo kantiano ante la pérdida de sus

como al valor moral del hombre. La historia del hombre y de los pueblos, la historia y la ciencia de la naturaleza y la experiencia, tales eran las fuentes de donde él sacaba de qué alimentar sus lecciones y sus conversaciones. Nada de lo que es digno de saberse le era indiferente; ninguna intriga, ninguna secta, ningún prejuicio, ningún deseo de fama le afectaba para nada, frente a la búsqueda y esclarecimiento de la verdad. Excitaba los espíritus y los forzaba suavemente a pensar por sí mismo; el despotismo era extraño a su alma. Este hombre, al que nombro con el mayor reconocimiento y el mayor respeto, es Immanuel Kant [...] Su imagen la guardo siempre, por suerte para mí, en mi retina.” *Vid.* J. Ferrari, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁶⁵ *Vid.* Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 2000.

⁶⁶ J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁷ Al respecto, Kuehn señala las palabras que el filósofo le dedicó a su hermano en una carta que decía “All morality consists in the derivation of an action from the subject, *not* from *feeling* (*Empfindung*). *Vid.* M. Kuehn, *op. cit.*, p. 431.

⁶⁸ *Cf. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, FCE /UAM/UNAM, p. 5 y nota 21.

⁶⁹ *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y de lo sublime y Crítica del juicio* respectivamente.

funciones de dominación sobre la propia realidad empírica y sobre el mundo objetivo. Se trata así de “la correspondiente figura de la angustia” de una desintegración, de la “desintegración de la unidad del YO como instancia legisladora,” dirá Subirats.⁷⁰

Para Eduardo Subirats, la angustia se encontraba presente en Kant y ella se trataba de una angustia *lógica*, es decir de una inquietud ante la pérdida de fundamento epistemológico depositario de toda esperanza capaz de orientar la vida humana por la vía cogitativo perceptual en un mundo fenoménico.⁷¹ Un tipo de *angustia trascendental*⁷² originada por la incansable actividad de la razón. El autor lo dice de la siguiente manera:

En realidad se trata de un residuo mitológico de la angustia frente a la naturaleza que, en la *Crítica de la razón pura*, sólo deja transparentarse de una manera sublimada como angustia frente a la materia no constituida, frente a los datos no organizados de los sentidos, o frente a una “Mannigfaltigkeit” incontrolada.⁷³

De aquí parte, entre otros mucho supuestos más que no tiene sentido traer a colación,⁷⁴ nuestro atrevimiento a decir que, en un principio, se trataba de una angustia ante la posibilidad de la locura, ante el riesgo de una razón desvariada que pudiera dar lugar a “visionarios” o “locos entusiastas”, lo cual significaría una pérdida de la identidad del sujeto trascendental, en tanto ético y cognoscente, y una pérdida del origen de una nueva concepción subjetiva: un sujeto *práxico* (práctico), que no por ello carente de identidad. Pero ¿en realidad es así?, ¿un sujeto cognoscente, teórico, no puede convivir con uno

⁷⁰ Eduardo Subirats, “La Ilustración, la angustia y el poder”, *El Basilisco*, núm. 9, ene-abril, Barcelona, 1980, p. 45.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 41-46.

⁷² Subirats llama “angustia trascendental” a la “angustia del aparato lógico de la constitución del conocimiento”, al “miedo” por el “disfuncionamiento de la maquinaria de la razón y a la pérdida de la orientación en el mundo de lo constituido.” *Ibidem*, pp. 44-45.

⁷³ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁴ Como raíz de algunos supuestos que desembocan en la angustia por una locura, podríamos mencionar los análisis que Kant hace en *Sueños de un visionario explicados por la metafísica de la razón* y en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. En ambos escritos la figura principal es un individuo con “desvarios racionales”, según llamará el pensador prusiano. El personaje del primero es un “visionario” de nombre Swedenborg y el segundo un “fauno entusiasta” conocido como Komarniki. Llama la atención que en ambos escritos la atención del filósofo recae en el mal funcionamiento de la razón al que hace alusión, primero llamándolo “locura” (*vid. y cf.* I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [intr. Agustín Béjar Trancón, tr. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales], Madrid, Mínimo Tránsito, 2001) y después “delirio metafísico” (*vid. y cf.* I. Kant, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica y Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, FCE/UAM/UNAM).

práxico? Es decir, ¿el sujeto trascendental se pierde en la particularidad? ¿Por qué investigaba Kant? ¿Por qué ese afán por saber, por *comprender*? Aún más, ¿por qué la necesidad de *aprehender*? La mirada de Kant estaba perdida en el sujeto trascendental, pero ¿cómo hacerlo trascender? La posible respuesta que contesta esta pregunta será llevando a cabo su postulado filosófico, su teoría a la *praxis*: llevar a cabo una teoría filosófica de vida que para *aprehender* será necesario *comprender*.

CAPÍTULO 2

ANTAGONISMO ILUSTRADO

¿Qué presenció Kant de la Revolución francesa que lo hizo exaltarse? ¿Que lo llevó a pensar en un escrito acerca de la Ilustración? ¿A marcar el jubiloso grito de la razón? ¿Descubrió algo en esa actitud revolucionaria o en el público entusiasta? ¿Qué nos dice, pues, Kant de la Ilustración? ¿Qué de la salvedad y rivalidad del hombre? ¿Hay un fin de todo esto? ¿Un propósito?

Para Kant, la Ilustración constituye la revolución interna más importante del hombre porque, entre otras cosas, es ella la que marca su salida de la minoría de edad, la cual es significada por el filósofo como atreverse a “avanzar con sus propios pies sobre el suelo de la experiencia.”⁷⁵ Este periodo significa una nueva etapa en la vida humana y no sólo de la humanidad, una etapa que, como bien nota Molinuevo, consistirá en ser *der Ausgang*; un nacimiento, una *acción*: “acción de salir” consistente en “una *decisión*, un acto de voluntad. [...] [que] depende no del saber que se tiene que adquirir, sino de una *actitud*, la de decidirse, *atreverse* a saber.”⁷⁶ ¿Pero de qué depende esa actitud? ¿De dónde nace? ¿A qué se debe? Preguntas que no hacen sino remitirnos a los primeros ensayos del filósofo prusiano llamado periodo *crítico* y que, no por casualidad, nacen aunados a un desarrollo histórico significativo para el pensador y para la humanidad: la Ilustración.

En esta época histórica, Kant observa como algo común a todo el género humano que, cuando entran en juego las emociones, sobre todo los cambios drásticos de que son causa, se da una traición pública por parte del pensamiento, lo cual revela un carácter moral

⁷⁵ José Luis Molinuevo, *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 104.

⁷⁶ *Idem*. Resaltado en el original.

que fija los límites de un progreso hacia lo mejor.⁷⁷ A partir de esta consideración kantiana de carácter moral, nos gustaría traer otro filósofo a colación tan sólo para considerar la opinión que al respecto tiene, pues de esa manera podremos entrar al tema que nos interesa: Jean-François Lyotard.

Para este filósofo francés, tal disposición moral en el género humano será la causante del entusiasmo (cuya exteriorización no es carente de peligros) proveniente del deseo, producto de la participación del individuo ante determinado acto que señale su mejoramiento mediante un progreso, como lo es, continúa el autor refiriéndose a Kant, la revolución francesa. Lyotard atribuye esto a una disposición moral, debido a que la exteriorización del entusiasmo no deja de ofrecer peligros.⁷⁸ ¿Cuáles serían estos peligros para el filósofo que nos ocupa? Precisamente, en este punto es necesario indicar que nuestra interpretación diferirá un tanto de la señalada por este filósofo francés, no obstante ronde cierto contorno causante no de ese sentimiento sino de su fuente, a saber, una disposición moral. Por ello, antes de señalar los peligros del estado de ánimo condenado no sólo por Lyotard, sino por el mismo Kant, habría que ver las causas del mismo para saber la posibilidad que tenemos o no de controlarlo; para ello, habrá que hacer una breve exposición de algunas ideas que rondaron la mente kantiana para la elaboración de su gran filosofía.

Cuando Kant termina de escribir su *Crítica de la razón pura*, formula tres preguntas⁷⁹ que, podríase suponer, engloban las expectativas del hombre para encontrar el sentido de la vida. La respuesta que intentó dar a cada una ellas a lo largo de su filosofía demarcaba continua y desazolvadamente una transición en su pensamiento debido a la persistencia de sus inquietudes, pues el camino trazado por toda su doctrina no fue más que una de las cosas más significativas del método que utilizaría su sistema crítico, a saber, un método analítico.⁸⁰ De no considerar este tipo de enseñanza, sería posible pensar que el

⁷⁷ Vid. J. F. Lyotard, *op.cit.*, p. 95.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁹ “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” Vid. *KrV*, A 805 B833.

⁸⁰ En los *Prolegómenos*, indica Crescenciano Grave, se dice que “es válido apoyarse en algo ya conocido para ir a sus fuentes, mismas que nos permitirán acceder a la extensión de los conocimientos que surgen precisamente de ellas.” Es decir, siguiendo el escrito kantiano, para poder responder la pregunta por la posibilidad de la metafísica, debemos dar por sentado que el conocimiento racional sintético —problema discutido, además del texto ya señalado, en la *Crítica de la razón pura* y en el que no profundizaremos por la irrelevancia que tiene para el propósito de este trabajo— es real y, en seguida, según refiere la cita anterior que expone al mismo Kant, debemos hacer una investigación acerca de cómo es posible que el conocimiento

método científico-matemático había quedado atrás, pero ahora, este mismo método mostrará cómo la preferencia de Kant se iba perfilando; su preocupación lindaría los límites óntico-antropológicos, pues ahora parecía ser una más humana: el hombre y el sentido por la vida. ¿Qué era lo que constituía la vida, además de la naturaleza y la razón? Sin duda, el hombre. Una respuesta obvia desde el momento en que aquello por lo que preguntamos resulta ser el sujeto del anterior predicado— o accidente, según se quiera ver—; pero ¿cómo podría resultar esto tan obvio? Es decir, ¿cómo le adjudicamos al sujeto un predicado, en este caso específico, al hombre una razón? La manera en que eso es posible, será debido al método que utilizaremos no sólo en este capítulo, sino a lo largo del trabajo en cuestión: un método analítico deductivo.⁸¹

Dicho lo anterior, tenemos que, efectivamente, el proyecto filosófico kantiano desde un principio fue un proyecto antropológico,⁸² aunque pudo haber sido enfocado, entre otras cosas no menos importantes, principalmente a apaciguar una angustia humana: la desazón por la vida. ¿Cómo nos atrevemos a aseverar tal cosa? ¿Cómo podríamos siquiera pensarlo? Quizá la idea venga de considerar el simple hecho anteriormente mencionado de que Kant, además de filósofo —y a pesar de la creencia contraria de varios de sus amigos e incluso actuales seguidores— era un humano.⁸³

racional sintético sea real. Una vez hecho esto, desde esos mismos principios de su posibilidad, “determinar las condiciones de su uso, y la extensión y los límites de este uso.” Vid. Crescenciano Grave, *El destino de la razón: una introducción a Kant*, México, Facultad de Filosofía y Letras, División Sistema Universidad Abierta, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 30-31 y cf. I. Kant, *Prolegómenos*, Edición de Luis Ma. Cifuentes, Madrid, Alhambra Longman, 1994, pp. 31-102.

⁸¹ Este método será usado exclusivamente con fines prácticos kantianos; en absoluto se le entienda como glosa perteneciente al terreno filosófico del neopositivismo lógico del círculo de Viena, o en sentido wittgensteiniano.

⁸² Según lo indica el mismo autor en su *Lógica*, pues aunque en la primer *Crítica* señale las tres primeras preguntas como la posibilidad de síntesis de toda filosofía, sin embargo, es en la *Lógica* donde sostiene que esas tres preguntas se reducen a una cuarta que es la fundamental y que puede formularse de la siguiente manera: “¿Qué es el hombre?”. Esta interrogación es respondida por una antropología, porque en ella se decide el objeto de *mi* saber, el campo de *mi* hacer y el objetivo de *mi* esperanza. Al responder a la pregunta por el hombre, se resuelve simultáneamente la preocupación temática de la filosofía. Vid. I. Kant, *Lógica*, Madrid, Akal, 2000, pp. 92-94.

⁸³ Nueve días antes de morir, cuenta Schultz, Kant recibió la visita de un médico destacado que era a la vez rector de la universidad. El enfermo, cuenta, “se levantó penosamente del asiento para recibir con la debida cortesía al ilustre visitante.” Cuando el doctor le rogó se sentara, Kant vaciló, hasta que Wasianski, amigo que hacía de enfermero en casa de Kant, dijo que “el enfermo no cambiaría de posición, pese al gran esfuerzo que le representaba mantenerla, en tanto que su huésped no se hubiese sentado. Agradecido de haberse hecho comprender”, Kant dijo: “Muy bien, el sentimiento de humanidad no me ha abandonado todavía”. Vid. U. Schultz, *op. cit.*, p. 29.

Algunas consideraciones sobre la Ilustración

El texto de la Ilustración no está dirigido al público docto, dispuesto a discutir ideas, sino al interlocutor que hay que dar la fuerza para luchar: “Hay que arrancar a ese interlocutor de la perversa fascinación del indiferentismo, del ‘Todo da lo mismo’ y también de la melancolía del ‘No valemos nada’. Hay que darle el ánimo sublime del cual el juez crítico juzga no sólo que aquél es capaz, sino que debe cultivarlo si es cierto que sólo a los hombres (una vez que la naturaleza puso en ellos los gérmenes y las condiciones del desarrollo de la libertad) les ha sido dado realizar la libertad: pues si la naturaleza la realizara en lugar de los hombres, entonces la libertad estaría bajo condición, lo cual es contradictorio.”

J. F. Lyotard

En la época histórica identificada bajo el nombre de *Ilustración*, se reduce el contenido del pensamiento a la experiencia del individuo, a la realidad de todo hombre entero, porque será el momento en que el humano comience a dar prioridad a la razón. El giro es contundente debido a que se acaban las ensoñaciones e invenciones que intentan explicar la realidad con sus fenómenos y acaeceres.⁸⁴ En este sentido, podríamos decir que la filosofía kantiana asume un *pathos* revolucionario⁸⁵ y emancipador al intentar imponer la razón por sobre todo aquello que parezca no tener un fundamento sistematizado, como es el caso de la metafísica, disciplina dogmática a la que el filósofo dedica un estudio para saber si ella puede erigirse como ciencia, aunque no obtenga sus conocimientos de la experiencia.

De esta manera, podríamos pensar que la filosofía kantiana se centra en torno a una teoría de la experiencia y todas las categorías fundamentales de su sistema encuentran en su teoría del conocimiento el eje que las sostiene. El filósofo expone cómo razón y libertad

⁸⁴ Cf. I. Berlin, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁵ Para otro significado de esta expresión, puede verse el artículo de Subirats ya indicado, pues se agregan conceptos interesantes que señalan el ámbito político, y uno posiblemente estético, del texto kantiano referente a la Ilustración.

son, en primer lugar, conceptos fundamentales del conocimiento: dominio sobre la realidad natural —sobre la base de las categorías como instrumentos de control y sumisión— y constitución de la identidad racional que dirige ese proceso de dominación. Y precisamente de aquí se desprende una posibilidad de hablar de un miedo: libertad y sujeción; autonomía para la construcción del ser racional y subordinación del individuo a la experiencia, porque hay un sometimiento de éste a los designios de su naturaleza que son limitados, según concluyó Kant con su investigación crítica.⁸⁶

Así, tenemos que la *Ilustración* no habría liberado de todos los pensamientos supersticiosos al hombre, pues dejó la puerta abierta al devenir ontológico de su propia naturaleza, lo cual le significó un nuevo temor. En lugar de celebrar sus éxitos, dice atinadamente Subirats, “la filosofía de la Ilustración ha fracasado”,⁸⁷ porque “ni la angustia que [ella] [...] pretendió superar coincide con el sufrimiento humano, ni el conocimiento que dijo querer abrazar remite enteramente a la experiencia del individuo.”⁸⁸ Uno de los propósitos de este movimiento fue la búsqueda de lo que podríamos llamar *verdad formativa*: interés por la verdad e interés por la razón como bases para la legitimización humana; la angustia que este periodo intentó superar fue la angustia de no ser nadie, pero para devenir, es necesario reconocer el error del que no queremos liberarnos. Así lo indicó Kant cuando definía la Ilustración:

*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.*⁸⁹

De acuerdo con la *Filosofía de la historia* de este filósofo, la Ilustración es una acción de esclarecimiento y lucha contra el error y la superstición que no se realiza sino en la razón

⁸⁶ “¿Qué me es dado conocer?” *Vid.* y *cf.* *KrV*.

⁸⁷ Tan sólo tomamos la condena de Subirats, no su contexto que es referido al aparente progreso político-tecnológico del mundo y de la sociedad, pues tal interesante propuesta no es ámbito de esta tesis. Para mayor información, *vid.* E. Subirats, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁹ I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, *Filosofía de la historia*, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 25. Resaltado en el original.

del sujeto humano. Pero precisamente es ahí donde también surge la explicación del destino y la libertad del sujeto, lo que significa una limpieza de la razón. Podemos decir que la filosofía kantiana no sólo trata del análisis y la experiencia del hombre intelectual, del ilustrado, sino también del hombre común, pues se trata de un análisis del conocimiento como ciencia que, por lo tanto, remite a un conocimiento como experiencia de la realidad empírica del sujeto.

Visto así, la *Filosofía de la historia* del filósofo de Königsberg intentará descubrir cómo van integrándose las ideas históricas del hombre a lo largo de la historia, es decir cómo esas ideas van desplegándose en el acontecer diario de la vida humana debido a una consciencia moral y a la libertad de la voluntad, pues ambas, nos indicará el filósofo en la *Crítica de la razón práctica*, serán lo que constituyan las acciones morales en la experiencia humana de la realidad histórica, porque apuntan hacia una *praxis* desde el momento de involucrar la actividad de la voluntad como configuradora de las acciones. Para llegar a esto, primeramente es necesario indicar el lugar del individuo y de la razón en parte de la historia del primero, y esto será llevado a cabo en el periodo ilustrado que el filósofo prusiano analizará dentro de algunos ensayos recogidos bajo el nombre de *Filosofía de la historia*.

¿Qué es la Ilustración?

En el escrito del mismo nombre, Kant señala que el hombre debe liberarse de la incapacidad que le representa la minoría de edad, entendida ésta como la edad en que espera recoger la cosecha mental obtenida por los otros. Él es el culpable de tal incompetencia, señala el filósofo, porque siempre está esperando a que el tutor lo guíe por el sendero de la sapiencia. Visto así es posible comprender por qué este periodo es definido, según se indicó, como la *liberación del hombre de su culpable incapacidad*. “La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro.”⁹⁰

La causa de que el hombre se encuentra en la minoría de edad, habíamos indicado, es debido a la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de la razón sin la tutela

⁹⁰ *Idem.*

del otro. “*Sapere aude!* —exclama Kant— ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”⁹¹ Este llamado será lo que constituya el lema de la Ilustración que nuestro filósofo quiere defender, a la que exhorta a seguir. Sin embargo, reconoce el prusiano, salir de la minoría de edad no es algo sencillo, aunque es evidente que continuamente surgen hombres que se atreven a pensar por sí mismos y dejan a su alrededor la valía del *espíritu de una estimación racional propia*. La estimación, dirá Kant, será producto de la libertad otorgada por la persuasión ilustrada de pensar por uno mismo.⁹² Éstas serán, de acuerdo con el escrito, las auténticas características humanas representantes de la Ilustración.

Acto seguido, en el ensayo se explica el segundo requisito de la época ilustrada: la libertad, libertad de hacer *uso público de la razón*. Se habla de una libertad y de este tipo de uso en la razón, porque debido a que por todas partes surgen limitaciones al uso ilimitado de la libertad, y la razón necesita de ésta para cumplir la norma ilustrada, afirma Kant, ésta se ve en la necesidad de buscar una total autonomía que encuentra en su manifestación ante un gran público o un gran número de lectores. Este uso sólo es posible en tanto la razón se considere a sí misma como *docta*, como *maestra*, y en este ejercicio no deben existir límites para la libertad de expresión.⁹³ El ejemplo que se utiliza es el de un doctor que se dirige al público a través de sus escritos: “disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio.”⁹⁴

El *uso privado* de la razón es otra denominación de libertad que describe Kant. Este uso se refiere a la utilización que uno hace de la razón en un determinado puesto de la función pública, como si se tratara de un “ejercicio doméstico”. A diferencia de la anterior, aquí sí son válidos los límites puestos a la libertad de expresión. Para explicar mejor, el filósofo ocupa el ejemplo de un clérigo que se dirige a su feligresía porque el uso que ahí se hace de la razón se trata de dicho ejercicio doméstico, pues aunque el público sea grande, él, como sacerdote, no es libre porque ministra un mandato ajeno.⁹⁵

Hasta aquí, es posible ver por qué el tiempo de Kant es tenido como la época en la cual se advierte que cada uno debe servirse de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia, pues se vive una época de ilustración, no una época ilustrada. En los

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibidem*, p. 27.

⁹³ *Ibidem*, p. 28-31.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁹⁵ *Idem.*

tiempos del filósofo se ha abierto un gran espacio de libertad que *muestra* señales inequívocas de una *disminución* en los obstáculos que permiten llegar a una ilustración *general*. El tiempo que le ha tocado vivir a Kant, señala el mismo autor, es el tiempo de la Ilustración.

Una vez indicados estos dos tipos de libertad como características de la Ilustración, el filósofo prusiano señala en ellas un camino lleno de paradojas, pues mientras que por un lado un jefe de estado puede favorecer la libre expresión de su pueblo, incluidas críticas, porque no afectan en modo alguno su legislación; por otro, un soberano distinto que tampoco teme al uso público de la razón, cuenta, sin embargo, con un numeroso ejército que garantiza la libertad pública, mas no su libre expresión, se arriesga, incluso, a decir “*¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*”⁹⁶ Esta dialéctica observada por Kant entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón, repercutirá gradualmente en el sentir del pueblo:⁹⁷ porque el sentir de la Ilustración implicará progresivamente tanto la *libertad de actuar* de los individuos, como la de *legislar* del *gobierno*.⁹⁸ Todo ello conducirá a una auténtica época ilustrada en donde el hombre será tratado conforme a su *dignidad*.

De esta manera, al mostrar la necesidad de la libertad y de la autonomía de la razón, entendida en la salida de la minoría de edad del ser humano, Kant reafirma su tesis referida al tiempo de la Ilustración como un *Progreso*. Este progreso será entendido como un concepto que indique la existencia de un sentido de mejora en la condición humana, pues para el filósofo la Ilustración no será sólo una etapa de la humanidad, sino “una etapa de la vida humana”, porque “*no somos humanos sino estamos en camino de serlo.*” Así visto el periodo histórico al que hacemos referencia, será como la señaló Molinuevo, según ya habíamos indicado: *der Ausgang*: “acción de salir que consiste en una *decisión*, un acto de

⁹⁶ *Ibidem*, p. 37. Resaltado en el original.

⁹⁷ Mientras el uso público de la razón beneficia la libertad espiritual del pueblo al otorgarle un mayor grado de libertad ciudadana, el uso privado de la misma procura el ámbito *necesario* a la libertad espiritual del pueblo “para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades.” *Idem*.

⁹⁸ Esta dialéctica indicada entre los dos tipos de libertad será abordada más adelante en el capítulo donde se hablará de la legislación (necesidad) y la libertad de la voluntad; con esas propiedades, según se verá, la voluntad podrá devenir autónoma en las acciones morales y podrá salvar del delirio a la razón al conseguir el propósito humano: cesar la angustia de los embates ontológicos causados por el desconocimiento del arrojamiento de la voluntad y su fin, a saber la constitución humana, o, en términos kantianos, el comienzo del camino que responde la pregunta por el ser del hombre: “¿Qué es el hombre?”

voluntad [...] La acción del salir depende no del saber que se tiene que adquirir, sino de una *actitud*, la de decidirse, *atreverse* a saber.”⁹⁹

Para Kant, la concepción de la historia consistirá en pensar cómo van integrándose las manifestaciones fenoménicas de la libertad de los actos humanos —según la evolución de su razón y la voluntad de cada uno de ellos— a lo largo de la historia; cómo esas acciones se desplegarán en el acontecer de la vida humana. Por ello, la primera pregunta que se hace refiere a la finalidad de una época histórica, pues según una de las conclusiones de su filosofía práctica, la libertad de la voluntad y la conciencia moral se manifiestan en cada una de las acciones morales;¹⁰⁰ de manera que cabría entender la historia como narración de estas acciones.

Sobre *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*,
o *Propósito de la Naturaleza*

Explicar la historia es tanto como descubrir
las pasiones de los hombres, su genio,
sus fuerzas operantes; y a esa seguridad
de la providencia suele llamársele su plan.

Hegel

Para Kant, la historia tiene un propósito, pues en su ensayo *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita* dice que, al observar el *juego de la libertad* humana, puede descubrirse en él una marcha regular; y, asimismo, en el conjunto de la especie, es posible considerar, aunque de manera un tanto lenta, un desarrollo continuo de las disposiciones originales en aquello que se les muestra de manera confusa e irregular a los sujetos singulares.¹⁰¹ Este propósito, señala el filósofo, parece estar indicado por las leyes de la

⁹⁹ J. L. Molinuevo, *op. cit.*, pp. 103-104.

¹⁰⁰ I. Kant, *Crítica de la razón práctica* [tr., introd. y notas, Dulce María Granja], México, FCE-UAM-UNAM, 2001, *passim* En adelante *KrP*.

¹⁰¹ *Vid.* I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la historia*, pp. 39-40.

naturaleza,¹⁰² porque son ellas las que determinan las acciones humanas que son consideradas como manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad,¹⁰³ acciones que, según sostendremos, configurararán el camino hacia la dignidad.

Leyes de la naturaleza

Las leyes de la naturaleza, dirá Kant, son conocidas mediante la experiencia, pero la regularidad de las relaciones entre los fenómenos no puede ser conocida de la misma manera porque, al ser la base de toda experiencia, es anterior a ella. Por ello, la naturaleza será entendida como el conjunto de fenómenos y sus relaciones que serán captadas por la existencia en nuestro entendimiento de leyes *a priori*.¹⁰⁴ No podemos *aprender* estas leyes de enlace entre fenómenos, porque *son* la posibilidad de enlace de nuestra conciencia, las conocemos *a priori*,¹⁰⁵ pues es la única manera en que podemos conocer los juicios sintéticos, las leyes de la naturaleza; ellos significan una ampliación de nuestro conocimiento acerca de los fenómenos. Kant dirá que podemos llegar a conocer *a priori* los juicios sintéticos, porque las leyes de la naturaleza, o son tomadas mediante la experiencia, o la naturaleza se deriva de ellas (epistemología kantiana: el objeto se adecua al sujeto), ya que son posibilidad de la experiencia en general.¹⁰⁶ Dado que el entendimiento no deriva las leyes de la naturaleza de su conocimiento acerca de ésta, sino que le impone sus propias reglas,¹⁰⁷ continúa, si llegáramos a conocer los juicios sintéticos tomándolos de la misma naturaleza, se caería en una contradicción.¹⁰⁸

¹⁰² Las *leyes de la naturaleza* ya habían sido explicadas por el prusiano en la primera de sus obras consideradas como monumentales: *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, por razones de espacio y tiempo, intentaremos exponer lo suficiente para hacer digerible el contexto en el que se desenvuelve la propuesta defendida en este trabajo. Para ello, los textos base serán *Prolegómenos a toda metafísica futura* de I. Kant y *El destino de la razón* de Crescenciano Grave de quien, además, tomaremos como válida la interpretación que del primer texto nos señala, a saber: síntesis de la primera *Crítica*. Vid. I. Kant, *Prolegómenos* y C. Grave Tirado, *op. cit.*

¹⁰³ Vid. I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la historia*, p. 40.

¹⁰⁴ Vid. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1973, §36, p. 67.

¹⁰⁵ Vid. *ibidem*, §36, p. 67.

¹⁰⁶ Vid. *idem*.

¹⁰⁷ Vid. *ibidem*, §36, p. 68.

¹⁰⁸ Vid. *idem*.

De esta manera, el filósofo señala a la naturaleza en sí como completamente independiente de las condiciones de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, por lo que cuando hablamos de ella, hablamos de los fenómenos y sus relaciones, de la naturaleza como objeto de experiencia posible; sólo a eso tenemos acceso, no a las cosas en sí mismas (lo *nouménico*). A través de estos principios, el entendimiento será el encargado de hacer posible aquello que entendamos como naturaleza.¹⁰⁹ Podríamos referirnos a esta última como la construcción de nuestro entendimiento que aplica sus propias leyes sobre lo que de ella se manifiesta a nuestros sentidos. Así, queda claro cómo es que el entendimiento no conoce las leyes de la naturaleza mediante la experiencia, sino que las reconoce *a priori* porque ya estaban presentes en él.

De acuerdo con Kant, este reconocimiento ocurrirá, principalmente, porque se siguen los principios generales de la determinación del espacio que define como algo uniforme e indeterminado, vacío de leyes naturales;¹¹⁰ como una forma general de la intuición y de la percepción de fenómenos; para nuestro filósofo, el espacio será como una condición de posibilidad de la percepción de los fenómenos de la naturaleza y sus relaciones, condición de posibilidad en la que podremos construir figuras y determinar unidades sólo mediante el entendimiento.¹¹¹

Volviendo al análisis que hacíamos del ensayo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, Kant menciona la imposible tarea de contar con la capacidad de ver en el presente la dirección de la historia que parece estar construida a partir de la libertad del individuo. Sin embargo, continúa, lo anterior no impide que haya un “hilo conductor”, un propósito de la naturaleza:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.¹¹²

¹⁰⁹ *Vid. idem.*

¹¹⁰ *Vid. idem.*

¹¹¹ *Vid. ibidem*, §38, p. 68.

¹¹² I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, p. 40.

Para este filósofo, tanto hombres como pueblos siguen la intención de la Naturaleza aun cuando persigan diferentes propósitos y para ello indicará nueve principios, de los cuales sólo se examinarán tres para intentar fundamentar la interpretación de este trabajo. El primero de los principios se indica de la siguiente manera:

1. La Naturaleza ha querido que el hombre [...] no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.¹¹³

Refiriéndose a este punto, el filósofo es de la opinión de que la Naturaleza también proveyó al hombre de lo necesario para obtenerlo todo de sí mismo: “la invención del vestido, de su seguridad y defensa exteriores [...] de todos los goces que hacen agradable la vida, su misma comprensión y agudeza, y hasta la bondad de su voluntad tenían que ser por completo obra suya.”¹¹⁴ Es como si el deseo de la Naturaleza, continúa, fuera que una vez que el hombre se hubiera levantado de su *rudeza* “hasta la máxima destreza, hasta la interna perfección de su pensar”, le correspondiera todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecerse; “como si le hubiera importado más su *propia estimación racional* que cualquier bienestar”. Parece que a ella, afirma el filósofo, sólo le interesaba que el hombre “se desenvolviera a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar.”¹¹⁵

De aceptar este primer principio, habría de reconocerse que si una especie animal está dotada de razón, según indica el prusiano, debería llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones. Pero ¿cómo llegaría a ese desarrollo? ¿Sólo por el respeto a la ley Natural se lograría tal perfección? Aquí, necesariamente intervendría la voluntad como aquello que, gobernado por la razón, tutelaré al individuo, es decir, la razón devendría pura y, además, práctica, pero siempre conservando su libertad. De modo que sería algo que

¹¹³ *Ibidem*, p. 44. En este momento adelantamos que la tarea de la voluntad, según se expondrá más adelante, será llevar a cabo tal empresa, pues ella es la que cursará el camino hacia la dignidad intentando abarcar la felicidad o la perfección deseada por la misma razón.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 45. Llegados a este punto de la exposición, parece que ya es posible percibir que el filósofo deja ver a las acciones morales como las que determinarán un comportamiento moral según la libertad de la voluntad; es decir, aquellos actos realizados de acuerdo con el respeto por la ley moral interna, a saber, los que siguen la máxima universal presente en todos los humanos, serán debido al imperativo categórico. Regresaremos a este aspecto más adelante.

imprimiera fuerza a la voluntad sin establecerla como una voluntad heterónoma, pues la voluntad, por sí misma es referida a una apetencia, o, según lo indicará el filósofo más adelante, cuando escriba su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, constituirá, por sí misma, un principio: el principio del *querer* en general. Pero, entonces, se preguntaría Kant ¿Cómo llevar a cabo esa tarea? ¿De dónde sacar la fuerza necesaria para semejante empresa? ¿Podrían, quizá, el anhelo o el entusiasmo ayudarnos a conseguir ese perfeccionamiento buscado? Lo que permitirá la perfección del desarrollo de todas las disposiciones, según indicará el filósofo, será el *antagonismo* o *insociable sociabilidad*, el cual constituye el segundo principio que expondremos para decir que hombres y pueblos siguen la intención de la Naturaleza para desarrollar todas sus disposiciones:

2. El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas.¹¹⁶

Entrar en sociedad para el desarrollo de las disposiciones naturales, nos dice el filósofo, es parte de la naturaleza del hombre, pues “se siente más como hombre.” Sin embargo, notará que el hombre también cuenta con una tendencia a aislarse porque “tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place”¹¹⁷ y espera encontrar resistencia en todas partes. No obstante, verá Kant, es esa resistencia la que despierta todas las fuerzas del hombre que, movido por el ansia de honores, poder o bienes, lo lleva a “enderezar su inclinación a la pereza y [...] lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir.”¹¹⁸ En esto radica, estima el pensador, el valor social del hombre:

Aunque el hombre quiere concordia, la naturaleza se inclina por la discordia porque ve en ésta la posibilidad del fomento de sus talentos, lo cual es algo que le conviene a la especie: quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la

¹¹⁶ “Antagonismo” es entendido aquí como una inclinación natural en los hombres que Kant llama *insociable sociabilidad*: “inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.” *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación.¹¹⁹

De acuerdo con el escrito que nos ocupa —“Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”—, la filosofía debe responder a un deseo de emancipación humana, pues se trata de hacer pasar al hombre de una naturaleza humana esclavizada a una naturaleza humana libre. Cada persona tiene el poder de pensar por sí misma, el único requisito es atreverse: *Sapere aude!*

Finalmente, en el tercer principio referido por el filósofo, se enuncia la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana:

3. Llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general [...] una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*.¹²⁰

Se trata del mayor problema del género humano porque lo que obliga al hombre a entrar en este estado de coerción es la necesidad, pues, señala Kant, no puede convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad; sólo en la sociedad civil se produce el mejor resultado. El filósofo ilustra esto con un ejemplo de árboles que crecen y luchan por la luz.¹²¹ Todo lo que el hombre posee, afirma, es fruto de la *insociabilidad*.¹²²

Atendiendo a la fecha de éste y los demás escritos de los que nos ocuparemos,¹²³ parece que una vez expuesto lo anterior, el pensador se percató de que era necesario indagar más acerca de aquel impulso producido por las fuerzas encontradas en la humanidad — insociable sociabilidad—, ya no sólo para marcar su curso de la historia, sino para

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 48-49. Subrayado en el original.

¹²¹ En el texto, Kant usa el ejemplo para ilustrar su idea de *antagonismo*: “los árboles del bosque [...] al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen.” *Vid. ibidem*, p. 50.

¹²² *Vid. ibidem*, p. 49.

¹²³ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* (1764), *Crítica de la razón pura* (1781), *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Comienzo presunto de la historia humana* (1786), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1790), *Hacia la paz perpetua* (1795).

averiguar qué era aquello que la incitaba a seguir; de dónde obtenía la humanidad la fuerza que llevaba a que un hombre superara al otro para destacar y así aprovechar lo mejor que la Naturaleza le pudiera dar, además de formar una sociedad. Pero ¿cómo progresar si, de acuerdo con el anterior ejemplo, el papel jugado es el del humano indeseado y nuestro filósofo no considera el individualismo, sino el universalismo? ¿Cuál era el impulso? ¿Cuál, la fuerza que impulsaba esa *sociable insociabilidad* y con qué objeto lo hacía?

Podría parecer que estos cuestionamientos y las reflexiones anteriores despertaron en Kant el interés por buscar un propósito que pudiera explicar aquel arrebatado humano causante de continua superación; progreso humano no sólo para la historia, sino también para la humanidad considerando cada individuo de manera particular. Ese propósito podría ser un hombre virtuoso que sólo llegará a ser tal si logra apropiarse y contagiar de un aparente entusiasmo a cada una de sus creencias y acciones. Para ello, sería necesaria una dignidad, sustentada por una voluntad, y un posible sentimiento, que podría ser el entusiasmo, para llegar a una acción.¹²⁴

Pero ¿de dónde debería provenir esa fuerza? ¿Cómo conseguirla o cultivarla? La única fuente de esa fuerza era una interna, pues el hombre era el único capaz de dotarla de sentido para la vida, para su vida. Únicamente podrá provenir del *Yo*,¹²⁵ porque se busca la identidad independientemente de lo epistemológico y siempre atento al placer y displacer mediante una facultad sensible de conocimiento.¹²⁶ Por ello, el interés kantiano nuevamente dará un vuelco hacia la interioridad humana, para preguntarse ya no por un sentimiento bello o sublime, sino por uno que sea la fuente de aquella fuerza, de aquella capacidad; por un posible sentimiento que pueda ser el fundamento de la voluntad y que demuestre su poder, aunque por lo mismo, ya no podría hablar tan sólo de un sentimiento, sino de un *principio*. Así, el filósofo se dispone a analizar la facultad de la conducta humana regida por el principio moral y ese análisis que sustente el poder de la voluntad a través del principio moral; lo llamará *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

¹²⁴ Kant dirá que aquello que sirva de motor o impulso a la voluntad y que hace que el sujeto realice una u otra acción, será el *fundamento de determinación de la voluntad*, de la que distingue dos tipos: la razón, que a su vez puede influir en la voluntad de forma inmediata o mediata, y la inclinación. En el siguiente capítulo se verá esto con mayor profundidad. Bástenos por ahora esta aclaración.

¹²⁵ Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, [tr. José Gaos], Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 25 y Félix Duque, “El sentimiento como fondo de la vida y del arte”, *En la cumbre del criticismo, Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, UAM, 1992, pp. 79 -81.

¹²⁶ Es decir, una ontología sustentada en el juicio práctico de la moral, en una *praxis* sólo posible por el imperativo categórico.

Al término de sus ensayos recogidos bajo el nombre de *Filosofía de la historia*, Kant dejará ver que en lo sucesivo la historia elaborada deberá ser una que contemple la liberación de la humanidad, la autonomía y la unión cosmopolita de Estados. De aquí, muy probablemente, derivó su idea de que el interés por la ley moral será producido por el ideal de un reino universal de *los fines en sí* (seres racionales), reino al que sólo podremos pertenecer si nos conducimos según las máximas de libertad, considerándolas leyes de la naturaleza. ¿Pero de qué trata esta ley moral? ¿Cómo hablar de una liberación y de una autonomía humana si se habla también de una ley moral? ¿Cómo hablar de las leyes de la Naturaleza y al mismo tiempo de máximas de libertad? En este momento, cabría hacer la aclaración de que el filósofo sostenía que no es posible planificar la historia, ni tampoco organizarla de ningún modo, pues los hombres ni actúan de una forma plenamente instintiva (como los animales) ni de una manera puramente racional que se ajuste a un plan predeterminado. Lo que podría parecer una acción catastrófica y empujarnos al pesimismo, puede revelarse, indica el filósofo, como una acción que consolida el propósito de la Naturaleza y, a la larga, el propósito humano señalado por su filosofía, según intentaremos exponer con este trabajo. De esta manera, dirá Kant, la historia se escribe con “necedad y vanidad infantil”, a menudo incluso con “maldad infantil y afán de destrucción”. Por ello, su idea será que la “contradictoria marcha de las cosas humanas” desvela un “*propósito de la naturaleza*”. Una historia de la humanidad, continúa, implica que los hombres, procediendo sin un plan propio, se ajusten a un *plan determinado* de ella.¹²⁷

El objeto de señalar esto es precisar que Kant no pretende una descripción empírica y “objetiva” de la historia, sino ofrecer algunos criterios normativos que regulen el desarrollo histórico, pues supone que la difusión de cultura, o la misma discusión de la idea, contribuye a tal desarrollo aportando un pequeño impulso más a ese proceso transformador y emancipador. Por tal motivo, para nuestro filósofo, en lo sucesivo, la historia elaborada será la historia de la liberación de la humanidad, de la justicia, la autonomía y de la unión cosmopolita de Estados. Es algo en lo que intenta contribuir parte de su filosofía política, sin embargo, precisamos que antes de llegar a esa unión de estados, sería necesaria la liberación de la humanidad; es decir, una liberación *humana* y no sólo intelectual, pues era

¹²⁷ Vid. I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, pp. 40-41. Aquí es posible vislumbrar una alusión al que será uno de los puntos nodales de su filosofía, aspecto que consideraremos a lo largo de la exposición: libertad y necesidad.

precisa la libertad del hombre para su consecuente sumisión y respectiva independencia formativa y liberal, según se expondrá enseguida y se analizará con mayor profundidad en el último capítulo.

CAPÍTULO 3

EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO

[Donde reinaba el engaño y la opresión]
al amparo de una conciencia inmediata y
sin reflexión, al amparo, en fin, de la ignorancia
de la masa, allí tiene lugar la reflexión [...] allí surge la libertad del sujeto.

E. Subirats

En primera instancia, podría considerarse que la mayor empresa humana para la vida considerada por Kant, es una lógica. Al menos es la que alcanza a desarrollar, pues conforme continúan sus escritos, parece haberse dado cuenta de que el propósito no sólo de su sistema, sino también de la filosofía, es el hombre y el mundo, más precisamente, lo humano. Pero ¿qué es propiamente lo humano? o bien, con la pregunta por todos conocida, *¿Qué es el hombre?* La *fundamentación* kantiana parecería revelar que fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es *Antropología*,¹²⁸ estudio del hombre, y el hombre es concebido por Kant, entre otras muchas cosas, con una disposición a la dignidad conseguida únicamente a través de la libertad y de la voluntad. Por ello, en la fundamentación que hace de la metafísica, el filósofo defiende la primacía de la voluntad en el mundo moral por ser la bondad o maldad de esta facultad la que decide al final y de verdad la moralidad de los bienes, cualidades y acciones, incluida la felicidad humana. Por

¹²⁸ Heidegger ofrece una interpretación particular de las preguntas propuestas por Kant. Él relaciona la investigación acerca de la esencia de la metafísica con la labor llevada a cabo por Kant en su obra de la *Crítica de la razón pura*; sostiene que la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del ánimo humano. Nos dice que la *Antropología* es la ciencia del hombre que “abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu [...] la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante, ‘hace de sí mismo’, lo que puede y lo que debe hacer [...] La antropología debe ser una reflexión sobre el hombre.” *Vid.* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 174.

lo demás, según se verá, la buena voluntad no se cifrará en el éxito de lo que realice, sino por el *querer*, en el propósito que la mueve.

Ahora bien, si preguntar por los límites del conocimiento es preguntar por el hombre, y pensar el mundo es pensar el hombre,¹²⁹ entonces cuando Kant se pregunta por la existencia del mundo, por la creación misma ¿por qué otra cosa está queriendo preguntar o qué otra cosa remite a pensar?¹³⁰ La realidad del mundo con sentido sólo es posible por el pensamiento, de ahí la importancia que el filósofo confiere al mismo junto con su inseparable compañera la razón, a la que no deja de animar con el grito ilustrado y jubiloso de *Sapere aude!* Pero, entonces, ¿a qué nos remite ese mandato kantiano? ¿Sobre qué se fundamenta? ¿A qué obedece? Con la máxima kantiana *sapere aude!* y *bastarse a sí mismo*,¹³¹ comienza la soledad de la filosofía y su exaltación; será el inicio del pensamiento pensándose sólo a sí mismo, de la razón especulando sobre sus haberes. Al parecer, con la reafirmación del *yo* individual del hombre moderno, se inaugurarán una posible tragedia en esa misma época y dará inicio un nuevo tipo de lírica. Esa reafirmación y autopensamiento que había sido vaticinado por Kant desde la *Ilustración* (época en que el propósito del prusiano era recuperar el verdadero significado de la filosofía para poder señalar el mejor camino en la vida que consideraba —podría pensarse— era el entusiasmo por la libertad del pensamiento), significará también el inicio de la soledad del individuo, pues si hay libertad para pensar, la hay para obrar (libertad *condicionada* para el espíritu),¹³² lo que significa un progreso antagonista del individuo.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el filósofo indicará que el conocimiento de la libertad será debido a la división de la filosofía en filosofía formal y filosofía material. La primera será lo que llame lógica; la segunda, la filosofía material, se divide en dos, porque las leyes o son de la naturaleza, de modo que la ciencia se llamaría física o teoría de la naturaleza; o son leyes de libertad, por lo que la ciencia se llamaría ética o teoría de las costumbres. Ambas, filosofía natural y filosofía moral, tienen su parte

¹²⁹ Según lo indica Derrida en *Acabados*, *passim*.

¹³⁰ Cf. *KU*, Tecnos, §83.

¹³¹ Máximas enunciadas en su *Filosofía de la historia* como parte del lema ilustrado. *Passim*.

¹³² Dice Kant: “Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar).” *Ibidem*, p. 37.

empírica, porque la primera “debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia” (las leyes se consideran “por las cuales todo sucede”) y la otra debe determinar las de la voluntad del hombre, “en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza” (la leyes se consideran según las cuales todo debe suceder).¹³³ De manera que en esta obra Kant investigará “la idea y los principios de una voluntad pura posible”¹³⁴ y el fundamento para tal metafísica de las costumbres¹³⁵ será una razón pura práctica, según se verá más adelante. Precisamos esto para destacar el papel de la voluntad en la teoría ética kantiana, facultad de especial importancia para el trabajo que nos ocupa.

Voluntad

Una vez emprendida la tarea fundamentadora,
[Kant] no puede dejar de pedirle al hombre
que vuelva la mirada sobre sí mismo,
porque esa mirada, aunque no le ofrezca
un conocimiento científico estricto, lo puede
conducir a descubrir en la finalidad
de sus facultades, su propia finalidad:
la de llegar a ser persona moral.

Mateo, S. Martha

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se refiere a la *Voluntad* como una facultad por la que podemos determinar nuestra conducta, algo que puede determinarnos en virtud de principios.¹³⁶ Esta definición no cambiará cuando, después de

¹³³ Vid. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua* [intr. y análisis Francisco Larroyo], México, Porrúa, 2004, p. 15. Este mismo postulado será retomado por Kant para la elaboración del quinto de los principios que desarrolla para ver si es posible trazar la historia de los hombres de acuerdo con determinado plan de la Naturaleza en su escrito titulado “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.” Vid, I. Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 40-50.

¹³⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 17.

¹³⁵ Será *Metafísica de las costumbres*, porque cuando la filosofía se limita a determinados objetos del entendimiento, recibe el nombre, indica Kant, de *metafísica* y existen dos tipos: *metafísica de la naturaleza* (física, con una parte empírica y otra racional) y *metafísica de las costumbres* (ética). La fundamentación de esta última será el objeto de estudio del libro con el mismo nombre. Vid. *ibidem*.

¹³⁶ En la misma obra también se referirá a ella como “una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales,” cuya propiedad es la libertad. Vid. *ibidem*, p. 61.

cinco años, vuelva a incluirla en el estudio de la *Crítica del Juicio*, donde la abordará como facultad de desear:

La voluntad como facultad de desear, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos.¹³⁷

Para Kant, el principio de la posibilidad de la voluntad es el concepto de la libertad y, desde un particular punto de vista, es posible que ante esta libertad se instaure la angustia, el temor del hombre, pues ella implica decisión y responsabilidad. Podríamos, entonces, pensar que a Kant lo atormentaba que su decisión debía ser pensada siempre en el plano universal, siguiendo la máxima del imperativo categórico, por una libertad de la voluntad y una coacción racional, según se verá. Cuando hay una posibilidad, se despierta la oportunidad de una decisión y ambas, a su vez, despiertan la posibilidad de la libertad, posibilidad angustiosa de *poder*, porque en la existencia humana lo posible está en conexión con el futuro de la vida y en ello, según dijimos, sólo hay incertidumbre, por lo que aquello que refiera a lo posible será la angustia que instaure, para la determinación de la vida, principios extensivos (principios sintéticos) que por eso son llamados prácticos.¹³⁸

La facultad de desear, en cuanto determinable sólo por conceptos, es decir, por la representación de obrar según un fin, sería la voluntad.¹³⁹

Ella es “causalidad según fines”, porque una voluntad actúa —u ordena determinada posibilidad— según la representación de una cierta regla.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant habla de una *voluntad* y de una *buena voluntad*. Defiende la primacía de la primera en el mundo moral, por ser la bondad o maldad de esta facultad la que decide al final y de verdad la moralidad de los bienes, cualidades y acciones, incluida la felicidad humana. De la *buena voluntad* dirá que ella no se cifra en el éxito de lo que realice, sino por el querer, en el propósito que la mueve. De manera que, para el trabajo que nos ocupa, podríamos considerar la *voluntad* como un *motor de la acción*. Pero, se pregunta Kant, ¿cómo podemos saber que ella es

¹³⁷ *KU*, Losada, p. 80.

¹³⁸ *Cf. ibidem*, pp. 79-80.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 134.

dirigida por la razón y no que su fundamento sea una “sublime fantasía” porque hemos entendido mal a la naturaleza?¹⁴⁰ Esto es lo que el filósofo se dispone a examinar en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: si el valor de la voluntad es absoluto y su regidora es la razón, o bien si el malentendido que hemos hecho de la naturaleza no nos ha llevado a hacer del fundamento de la voluntad una quimera, según se consideró en el cuestionamiento reciente.

En primer lugar, indicará que la razón no somete al deseo, pues ella sólo serviría para hacer consideraciones sobre la disposición del fin de la naturaleza que, a manera de hipótesis, tomará a la felicidad. Para ello, el filósofo —curiosamente— pedirá aceptar un ser arreglado conforme al fin de la vida,¹⁴¹ con el instrumento idóneo para llevarlo a cabo. La tarea no correspondería a la razón, pues en ella, nos dice Kant se encontraría, que mientras más preocupación haya por el propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, mayor alejamiento de la verdadera satisfacción tendrá el hombre, al grado de llegar a una *misología* porque al considerar todas sus ventajas, se dará cuenta de que son mayores las “penas y dolores” que la felicidad que haya podido ganar. Esto es a tal grado, continúa, que se llega a envidiar y despreciar al hombre vulgar sometido por sus instintos antes que conceder un permiso u omisión por parte de la razón. Sin embargo, se advierte, el juicio de estos hombres que desprecian los esfuerzos de la razón para llevarnos a la felicidad y satisfacción de la vida, en absoluto es entristecedor ni desagradecido a las “bondades del gobierno del universo”, pues en esos juicios “está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia” para el cual está destinada la razón y ante el cual, indica el filósofo, “deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.”¹⁴²

Debido a esto es que no se considera apta a la razón para guiarnos hacia el fin de la vida, suponiendo, de acuerdo con el escrito, que éste fuera la felicidad, pues la razón multiplica nuestras necesidades, por lo que ella no es más apta que el instinto natural para dirigir la voluntad a nuestros deseos ni a la satisfacción de las primeras. Ahora bien, si en la distribución de las disposiciones la naturaleza ha procedido con un sentido de finalidad y la razón nos ha sido concedida como *facultad práctica*, por lo que su influjo es directamente sobre la voluntad, el verdadero destino de la razón tiene que ser, indica Kant, producir una

¹⁴⁰ *Vid. ibidem*, p. 22.

¹⁴¹ Interesante que para poder contestar esta pregunta, deba preguntarse por el fin de la vida. *Vid. idem*.

¹⁴² *Ibidem*, p. 23.

voluntad *buena en sí misma*.¹⁴³ Así, la voluntad debe quedar como “el bien supremo” y como la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso, señala el filósofo, puede hacerse compatible con la sabiduría de la naturaleza, pues el cultivo de la razón restringe de muchos modos, en esta vida, la consecución de la felicidad. Sin embargo, continúa, la razón siente una peculiar satisfacción por realizar la tarea anterior porque está llevando a cabo su destino práctico, su propósito supremo, según se acaba de exponer: la fundación de una voluntad buena. Este fin sólo puede ser determinado por la razón, aunque “ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación,”¹⁴⁴ escribe el autor, a saber: gozar la vida y alcanzar la felicidad.

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma,¹⁴⁵ “buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural”, se requiere la consideración de otro concepto que contiene el de una voluntad buena y éste, dirá el filósofo, es el *deber*.¹⁴⁶ El humano es conducido por caminos que contemplan una construcción necesaria para el ejercicio libre de la vida y la obligación por cursar la diversidad de senderos bifurcados es marcada por el concepto de la voluntad buena. Dentro de los deberes considerados por Kant estará el de conservar la propia vida, además de ser una inclinación; sin embargo, dirá el filósofo, cuando el cuidado es angustioso [*sic*], se carece de valor interior y “la máxima que rige a ese ciudadano carece de contenido moral.”¹⁴⁷ Esto es considerado así porque la conservación de la vida es conforme al deber —es decir, por una *inclinación*—, no por *deber* —por mandato interior que nos es una ley interna, es decir por el mismo *deber*—. Así, sólo las máximas hechas por deber serán aquellas que contengan un contenido moral en tanto sean referidas al bien, porque, dirá Kant, en eso estriba dicho valor moral.¹⁴⁸ Un deber más que indica el filósofo es asegurar la felicidad propia porque si no se está contento con el propio estado, el que no tenga satisfechas sus necesidades puede ser víctima de la *tentación de infringir sus deberes*.

¹⁴³ En el escrito, se indicará que la buena voluntad no se cifra en el éxito de lo que realice, sino por el *querer*, en el propósito que la mueve. Así, la buena voluntad es buena por el *querer*, en sí misma. Es decir, si la razón es una facultad práctica, entonces el influjo es directamente sobre la voluntad, por lo que el destino de la razón sería producir una voluntad buena en sí misma. *Vid. idem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁴⁵ Concepto que señala Kant como aquel que “se halla en la cúspide de toda estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo los demás”. *Ibidem*, p. 24.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ *Vid. idem*.

¹⁴⁸ *Vid. ibidem*, p. 25.

Hacer el bien por *deber* antes que por *inclinación*, se indica en el escrito, es amor *práctico*, porque tiene su asiento en la voluntad que se funda en principios de la acción, es decir si todos tienen por ley procurar la felicidad, no por *inclinación*, sino por *deber*, entonces la conducta tendrá un verdadero valor moral.¹⁴⁹

Acto seguido, Kant nos dirá que el valor moral de las acciones no depende de la realidad del objeto de la acción ni del deseo o propósito de la misma, sino de la *máxima*¹⁵⁰ que la llevó a actuar, es decir por el *principio de la voluntad* que es el principio del querer en general, “cuando una acción sucede por deber”,¹⁵¹ lo cual constituiría una segunda proposición. Ello se debe a que la voluntad se encuentra en una encrucijada, pues, continúa el filósofo, está puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori* que es material y ella debe ser determinada por ese principio formal del querer en general.¹⁵²

La tercera proposición que se presenta es consecuencia de las anteriores: “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.*”¹⁵³ Y se aclara que el respeto siempre será por la actividad de una voluntad, no por su objeto, en cuyo caso habría una *inclinación* porque el objeto sería tal como efecto de la acción que se proponga realizar, es decir, dado que el deber sería la necesidad de una acción por respeto debido a la actividad de una voluntad, el objeto de ésta se trataría de un efecto, no de una actividad de la misma:

Objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma.¹⁵⁴

Una acción realizada por deber, señala Kant, tiene que excluir el influjo de la inclinación y con ella todo objeto de la voluntad que determina objetivamente la ley y, subjetivamente,

¹⁴⁹ *Vid. idem.*

¹⁵⁰ *Máxima*, nos dice Kant, “es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo —esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear— es la *ley práctica*.” *Vid. ibidem*, p. 27.

¹⁵¹ *Vid. ibidem*, p. 26.

¹⁵² *Vid. idem.*

¹⁵³ *Vid. idem.* En cursivas en el original.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

“el respeto puro a esa ley práctica [...] por lo tanto, la máxima debe obedecer a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.”¹⁵⁵ De esta manera, se establece en el escrito, el valor moral de la acción, es decir, el fundamento determinante de la voluntad, es la *representación de la ley en sí misma*, la cual sólo se encuentra en el ser racional y puede constituir el bien moral ya presente en la persona que obra de acuerdo con esa ley y que “no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.”¹⁵⁶

La ley que debe determinar la voluntad es la referida a la universal legalidad de las acciones en general y, además, debe ser el único principio de la voluntad: obrar “de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.”¹⁵⁷ Aquí sólo la ley sirve de principio a la voluntad, y una máxima como ésa “se funda sólo en las consecuencias inquietantes” de las acciones.¹⁵⁸

Para Kant, el querer debe ser moralmente bueno y para ello es suficiente preguntar: “¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?”¹⁵⁹ La razón, nos dirá, impone respeto inmediato por esta universal legislación, de modo que lo que constituirá el deber será “la necesidad de mis acciones por *puro* respeto a la ley práctica” y esto será “la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor está por encima de todo.”¹⁶⁰

Esto constituirá el principio del conocimiento moral de la razón vulgar del hombre, según dirá el filósofo, conocimiento que “todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar.”¹⁶¹ Explicado lo anterior, es posible ver la superioridad que se adjudica a la facultad práctica de juzgar por encima de la teórica en el entendimiento vulgar humano, pues en esta última, la razón cae en incomprensiones y contradicciones consigo misma si se sale de las leyes de la

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ En una nota al pie de página, indica Kant que podría pensarse que él se refugia bajo el “oscuro sentimiento” de *respeto*. Pero el respeto, precisa, es “*espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón”, por lo que significa solamente “la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir.” Respeto es “la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo [...] El *objeto* del respeto es pues, exclusivamente la *ley*, esa ley que nos imponemos a *nosotros mismos*, y, sin embargo, como necesaria en sí [...] Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley —a la honradez, etc.—, de la cual esa persona nos da el ejemplo [...] Todo ese llamado *interés* moral consiste exclusivamente en el *respeto* a la ley.” *Ibidem*, pp. 27-28.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵⁸ *Vid. idem.*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Vid. idem.*

experiencia y de las percepciones sensibles; y en lo práctico comienza la facultad de juzgar que es muy provechosa cuando se excluyen de ella todos los motores sensibles.¹⁶²

Autonomía y heteronomía

El autor prusiano indica que la única ley dada a la voluntad es su misma autonomía, por lo que ella es para sí misma una ley y el principio de esa autonomía es que “las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal.”¹⁶³ El único principio perteneciente a la moral será la autonomía, principio elaborado como imperativo categórico, porque es él el que manda dicha autonomía.

Una heteronomía, dirá Kant, se produce cuando la voluntad busca una ley en alguno de sus objetos fuera de ella —sale de ella—, para su legislación universal; entonces, la relación de la voluntad con el objeto es lo que le da su ley, ya no la misma voluntad a sí misma. El producto de esta relación son los *imperativos hipotéticos*, ya sea que descansa en la inclinación o en las representaciones de la razón: “*debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa*”, ejemplifica Kant.¹⁶⁴ Ahora bien, la diferencia entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos es que mientras el primero hace algo con vistas a determinado fin, generalmente provechoso, el segundo lo hace sin esperar nada a cambio, tan sólo por el deber; de manera que será tarea de este último apartar de la voluntad el menor influjo para que la razón práctica (la voluntad) demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema y no sea una simple administradora de interés ajeno. El ejemplo que pone Kant es que deberé “fomentar la felicidad ajena” por una ley, no esperando algún beneficio, sino sólo porque la regla que la llegara a rechazar no podría ser comprendida en uno y el mismo querer como ley universal.¹⁶⁵

Ahora bien, volviendo con la razón, el filósofo señala que buscando la verdad ha adoptado principios empíricos, derivados del principio de la felicidad que se asientan en el

¹⁶² *Vid. ibidem*, pp. 29-30.

¹⁶³ En seguida, Kant hace la precisión de que para indicar que toda voluntad está atada a esta regla práctica como condición, habría que pasar a una crítica del sujeto (es decir, de la razón pura práctica), porque el imperativo se trata de una proposición sintética que, sin embargo, debe poder conocerse *a priori*, lo cual no se profundizará, tan sólo se enunciará porque no es asunto de este trabajo. *Vid. ibidem*, p. 57.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁶⁵ *Vid. idem*.

sentimiento físico o moral; o principios racionales, derivados del principio de la perfección y que se asientan en el concepto racional de la misma felicidad, o en el concepto de una perfección independiente: la voluntad de Dios como causa determinante de nuestra voluntad.

La felicidad, prosigue Kant, no sirve para la perfección, es decir “los *principios empíricos* no sirven nunca para fundamento de leyes morales”,¹⁶⁶ pues si el fundamento de la necesidad práctica incondicionada se deriva de la *peculiar constitución de la naturaleza humana*, la universalidad que la hace válida para todos los seres racionales desaparecería.¹⁶⁷ Esto es así, continúa, porque si la felicidad fundamentara la moral, no habría diferencia entre hombre bueno, hombre convenenciero y hombre virtuoso, además de que la diferencia entre virtud y vicio sería nula, pues reduciría a la moralidad a su propia derrota y aniquilamiento porque la felicidad juntaría los motores que impulsan a la virtud con aquellos que impulsan al vicio, haciéndolos de una sola clase.¹⁶⁸ El sentimiento moral, en cambio, según se indica, se encuentra más cercano a la dignidad y a la moralidad porque otorga a la virtud satisfacción y aprecio debido al provecho que nos ata a ella.¹⁶⁹

De manera que el concepto considerado como el más alto será el moral; pero respecto a los principios racionales, el mejor, dirá Kant, es el correspondiente al principio ontológico de la *perfección*, porque pensar el principio teológico como mejor que el anterior sería caer en un círculo de explicaciones, además de propiciar la formación del fundamento de un sistema de las costumbres opuesto a la moralidad —debido a que no podemos intuir la perfección divina desde nuestros conceptos, la única manera de obtener ese concepto sería derivándolo de las propiedades de ambición, afán de dominio, fuerza y venganza¹⁷⁰—. Este concepto será mejor debido a su traslado al tribunal de la razón pura que no lo falsearía, pero tampoco lo aceptaría, sino que lo dejaría indeterminado para llegar a una determinación más exacta.¹⁷¹ Sin embargo, continúa el filósofo, cuando el

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Vid. ibidem*, p. 58.

¹⁶⁸ Algo que debe tener en cuenta el hombre que es invadido por el entusiasmo: debe permanecer en la virtud (sentimiento sublime) para cultivar su integridad vital.

¹⁶⁹ *Vid. ibidem*, p. 59.

¹⁷⁰ *Vid. idem.*

¹⁷¹ En una carta escrita a su hermano, Kant hará referencia a esto mismo: “All morality consists in the derivation of an action from the subject, *not* from *feeling* (*Empfindung*)” señalando, quizá, el cuidado que le profesaba su hermana en sus tiempos de vejez, o quizá exhortándolo a que actuara de una igual manera y no

fundamento de la moralidad es dado presentando una heteronomía de la voluntad como estos principios, el fin falla.¹⁷²

Entonces, siempre que la voluntad tenga como fundamento algún objeto que prescriba la regla que la determina, se hablará de heteronomía de la voluntad; porque el imperativo no será categórico, sino hipotético, condicionado: *si* porque se quiere tal cosa *hay que* obrar de tal manera, por lo tanto no se podría mandar moral, categóricamente. Asimismo, “la voluntad no se determina nunca a sí misma inmediatamente por la representación de la acción”;¹⁷³ es decir, por el hecho de saberse, de verse, sino “sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*,”¹⁷⁴ de manera que, sostiene, hay que presuponer como fundamento del sujeto otra ley según la cual quiero otra cosa y, a su vez, esa ley necesitará de otra (un imperativo) que limite esa máxima. Pero, entonces, cabría preguntarse ¿quién daría la primera ley? ¿En qué consistiría? ¿De dónde vendría? ¿Sobre qué se fundamentaría?

Kant nos dice que el primer impulso que ha de ejercer sobre la voluntad del sujeto la representación de un objeto, es posible por la misma fuerza de la constitución natural del mismo sujeto, porque se trata de una fuerza que pertenece a su propia naturaleza (podrían ser: sensibilidad, inclinación, gusto, entendimiento, razón o alguna combinación, según sea la individual disposición de la propia y particular naturaleza de todos y cada uno de los humanos, de acuerdo con lo ya señalado). De modo que quien daría la primera ley sería la naturaleza (a la cual consideraremos como una *aptitud anímica*), por lo que tendría que ser conocida y demostrada por la experiencia y se trataría siempre de una heteronomía de la voluntad debido a su carácter contingente. Así, tenemos que el imperativo categórico devendría imperativo hipotético de no encontrar la primera ley que es la naturaleza del sujeto (*aptitud anímica*): “la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la receptividad del mismo”,¹⁷⁵ lo cual podría considerarse como una ley moral estética.

sólo mostrara su afecto por medio de cartas. *Vid. ibidem*, p. 60, M. Kuehn, *op. cit.*, p. 431 y W. Benjamin, *Personajes alemanes*, pp. 85-86.

¹⁷² *Vid. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 59.

¹⁷³ *Vid. idem*.

¹⁷⁴ *Vid. idem*.

¹⁷⁵ *Vid. Idem*.

Ahora bien, la autonomía de la voluntad será sólo la forma del querer en general, porque “la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés.”¹⁷⁶ Esta autonomía de la voluntad es referida por el filósofo como la base y, por lo tanto, principio de una *proposición práctica sintética a priori* que además califica de necesaria para el desarrollo del concepto de moralidad. Para que estos postulados sean asertivos, dirá, es necesario un uso sintético posible de la razón pura práctica, es decir, de la aplicación a un humano.¹⁷⁷ En otras palabras, si la autonomía de la voluntad da lugar al principio de una proposición práctica sintética *a priori* y, a su vez, es posible demostrar cómo sería su aplicación a un humano, es decir cuál sería un uso posible de la razón pura, entonces, necesariamente, el análisis presentado será correcto.¹⁷⁸

Libertad y autonomía

Para conocer la esencia de la libertad, hay que tener presente que el concepto de causalidad está unido al concepto de ley porque a la causalidad necesariamente precede una consecuencia, lo cual, manifiesta el filósofo, deja a la libertad también precedida por una ley, pues aquella, en tanto causalidad, a su vez, precede a la ley “según leyes inmutables” y “de particular especie”. Es la única manera en que una voluntad puede ser libre sin caer en un absurdo.¹⁷⁹ Ahora bien, para que esto sea posible, es necesaria una causa eficiente que no puede ser determinada más que por una necesidad natural, de manera que la necesidad natural es una heteronomía de las causas eficientes. Es posible ver, prosigue Kant, cómo la voluntad sigue su propia ley, porque su libertad es autonomía, según la proposición del filósofo de que ella es, en todas las acciones, “una ley para sí misma”¹⁸⁰ y dependerá del ánimo personal que la voluntad siga o no siga, lo cual indica que esta última no obrará nunca según otra ley que no sea la de ella misma y, además, ella debe ser ley universal. Se

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 61.

¹⁷⁷ *Vid. Idem*.

¹⁷⁸ *Cf. ibidem*, pp. 60-61.

¹⁷⁹ *Vid. idem*, pp. 61-62.

¹⁸⁰ *Vid. idem*.

trata de la fórmula del *imperativo categórico* y del *principio de la moralidad*, pues “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.”¹⁸¹ Si se supone la libertad de la voluntad, se sigue la moralidad con su principio (imperativo categórico) que sigue siendo una proposición sintética en la que se halla la propiedad de la máxima: “una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma, a sí misma siempre, considerada como ley universal”;¹⁸² ambas proposiciones sintéticas son posibles debido a que se encuentran enlazadas por un tercer conocimiento al que da origen la libertad.

Así como atribuimos libertad a nuestra voluntad, precisa Kant, debemos también atribuirla a todo los seres racionales, porque la moralidad es lo que les sirve de ley y ella sólo se deriva de la propiedad de la libertad, misma que debe ser demostrada como propiedad de la voluntad; se le debe mostrar como “perteneciente a la actividad de los seres racionales en general y dotados de libertad.”¹⁸³ De manera que todo ser que obre bajo la *idea de libertad* —porque de otro modo es imposible— es libre en sentido práctico; así, todo ser racional debe poseer una voluntad a la que se le debe atribuir la idea bajo la cual obra, porque la razón sólo puede ser práctica si tiene una causalidad respecto de sus objetos. Si la razón recibiera impulsos procedentes de algún otra parte que no fuera ella y respecto de sus juicios, entonces el sujeto atribuiría, indica Kant, la determinación de su juicio al impulso y no a la razón,¹⁸⁴ aunque el filósofo continúa diciendo que sólo considerándose a sí misma como autora de sus principios, puede decirse que la razón es libre y por ello se le puede concebir como práctica, esto es, “su voluntad no puede ser voluntad propia, sino bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.”¹⁸⁵

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² *Ibidem*, p. 62.

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ Aunque cabría preguntar si no puede un impulso sólo empujar la razón, pues ella, con su propia fuerza, se mantendría, determinaría el juicio en cuestión.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 63.

El acto de desobediencia,
como acto de libertad,
es el comienzo de la razón.

E. Fromm

El concepto determinado de moralidad se refiere entonces a la idea de libertad, aunque sólo tengamos que suponer su existencia en un ser si éste es considerado racional y dotado de voluntad, pues todo ser dotado de razón y voluntad siempre obra bajo la idea de su libertad. Se actuará, pues, con conciencia de una de una ley, a saber:

Los principios subjetivos de las acciones, o sea las máximas, tienen que ser tomadas siempre de modo que valgan también objetivamente, esto es, universalmente, como principios y puedan servir, por lo tanto, a nuestra propia legislación universal.¹⁸⁶

La necesidad de someterse a este principio, señala Kant, es la formulación de un *imperativo categórico* y para ello debe admitirse que no hay ningún interés de por medio. Aunque también se deba admitir un interés en ello para comprender cómo es la verificación, pues tal deber es un *querer* “que vale bajo la condición para todos los seres racionales” siempre y cuando la razón en ese deber sea práctica, libre, sin obstáculos.¹⁸⁷ En nosotros, señalará el filósofo, la necesidad de esta acción se llama *deber*, porque somos seres fácilmente susceptibles a los “motores de otra especie”; es decir, seres en que a veces no ocurre lo que la razón por sí sola haría, por lo que en este punto será necesario distinguir una necesidad subjetiva y una necesidad objetiva.

Si se acepta que en la idea de libertad se presupone la idea de ley moral, es decir el principio mismo de la autonomía de la voluntad, se habrá logrado un avance en cuanto a la determinación más precisa del principio legítimo, aunque no se haya demostrado su

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Vid. idem.* p. 64.

realidad y objetiva necesidad. No habríamos podido avanzar nada respecto a la validez y necesidad práctica, continúa el prusiano, porque no podríamos contestar satisfactoriamente a los siguientes cuestionamientos:

Por qué la validez universal de nuestra máxima, considerada como ley, tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones y en qué fundamos el valor que atribuimos a tal modo de obrar, valor que tan alto es, que no puede haber en ninguna parte un interés más alto, y cómo ocurre que el hombre cree sentir así su valor personal, frente al cual el de un estado agradable o desagradable nada significa.¹⁸⁸

¿Cuál es, entonces, la importancia de las leyes morales si por un lado tenemos libertad y por el otro una gran necesidad que nos apremia a limitar nuestras acciones? Lo meritorio de estas leyes morales es que nos dispone para la dignidad, lo cual por sí mismo debe interesar. Kant lo indica de la siguiente manera: “la mera dignidad de ser feliz, aun sin el motivo de participar en esa felicidad, puede por sí sola interesar”,¹⁸⁹ lo que sería efecto de la importancia de esas leyes morales, es decir, cuando “por la sola idea de la libertad, nos separamos de todo interés empírico.” Sin embargo, señala el filósofo, aún no podríamos comprender cómo nos separaríamos de ese interés, cómo, siendo libres, estamos sujetos a una ley que nos obliga a buscar en nosotros un valor que “abone” la pérdida de todo aquello que cedimos y proporcionaba valor a nuestro estado.

En este punto el autor recalca que tanto la libertad de la voluntad como su propia legislación (necesidad, orden de los fines, causa eficiente) son autonomía porque, por un lado, somos libres en el orden de las causas eficientes, después “sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad.”¹⁹⁰

En seguida se hace la precisión de que sólo resta ver si hay diferencia cuando nos pensamos como causas eficientes *a priori* y debido a la libertad “adoptamos o no otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos, según nuestras acciones.”¹⁹¹ A este respecto, Kant observa que sólo conocemos los objetos de la manera en que nos

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 65.

afectan y no lo que ellos mismo son, es decir, sólo podemos conocer el fenómeno y no la cosa en sí misma, por lo que se puede hablar de un *mundo sensible* y un *mundo inteligible*. Acto seguido, señalará la imposibilidad del autoconocimiento, pues el hombre no puede conocerse tal como es en sí debido a que sólo puede apreciarse desde el sentido interno — no puede hacer una representación de lo que es en sí, pues ni él se crea ni tiene un concepto a priori de sí mismo, “sino que lo recibe empíricamente” por el sentido interior y por “el fenómeno de su naturaleza y la manera como su conciencia es afectada”—, aunque debe admitir, continúa, debido a su constitución de sujeto “compuesta de meros fenómenos”, algo que sea en sí para formar parte no sólo del mundo sensible, sino también del inteligible, pese a que de este último sólo conozca lo que en él es pura actividad (es decir, lo que llega a la conciencia inmediatamente).¹⁹²

A esta conclusión, nos dice Kant, llegará el hombre reflexivo y el entendimiento común, del cual resalta una característica: sensibilizar lo invisible, pues tiene en sí la inclinación de pensar que detrás de los objetos dados a los sentidos se esconde algo invisible “y por sí mismo activo”, lo que lo lleva a querer hacer de lo invisible un objeto de la intuición.¹⁹³

Kant procederá a señalar a la razón como la facultad superior del hombre debido a la espontaneidad que muestra bajo el nombre de ideas, además de hacer la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, así como mostrarles sus límites al entendimiento. Es incluso mejor que este último, porque él sólo puede sacar conceptos de su actividad que sirvan para “*reducir a reglas las representaciones sensibles* y reunir las así en una conciencia, y no puede pensar en absoluto sin ese uso de la sensibilidad”.¹⁹⁴ Por todo esto, el hombre puede considerarse a sí mismo, al uso de sus fuerzas y de sus acciones, desde dos puntos de vista: desde una heteronomía, en cuanto pertenece al mundo sensible bajo leyes naturales y “como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón,¹⁹⁵ es decir, desde una autonomía.

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ *Vid. idem.* p. 66.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Vid. idem.*

Por esto, el hombre como ser racional sólo puede pensar su propia libertad desde la causalidad de su propia voluntad, pues “la independencia de las causas determinantes del mundo sensible [...] es libertad”¹⁹⁶ y a ésta le es inseparable la autonomía que a su vez no puede prescindir del principio universal de la moralidad, porque “sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.”¹⁹⁷

De esta manera Kant finaliza el apartado precisando la visibilidad de la siguiente conclusión:

Cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también.¹⁹⁸

Imperativo categórico

Vende su propia voluntad
el que recibe ajeno beneficio.

L. A. Séneca

La posibilidad de los imperativos categóricos radica en la diferencia y afinidad del mundo sensible y del mundo inteligible, es decir en la libertad de este último (acciones *conformes* a la autonomía de la voluntad) y en el sometimiento del primero que es gobernado por el segundo (las acciones *deben* ser conformes a la autonomía de la voluntad).

Lo anterior es explicado por Kant indicando que el ser racional llama *voluntad* a su causa eficiente que denomina *causalidad*, propia del mundo al que ese mismo ser pertenece: mundo inteligible. Sin embargo, añade, este ser se considera también

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁹⁸ *Vid. ibidem*, p. 67.

perteneciente al mundo sensible, porque tiene consciencia de sí y porque es ahí donde sus acciones se encuentran como fenómenos de la mencionada causalidad, aunque no comprendidos, pues para hacerlo sería necesario que esas acciones fueran conocidas “como pertenecientes al mundo sensible, como determinadas por otros fenómenos”: por los apetitos y por las inclinaciones. Esto es indicado por el filósofo, porque de ser parte del mundo sensible, las acciones tendrían que ser conformes al principio de la heteronomía de la naturaleza y asentadas en el principio de la felicidad; como miembros del mundo inteligible, las acciones serían conforme al principio de la autonomía de la voluntad pura y estarían asentadas en el principio supremo de la moralidad.¹⁹⁹ Pero, dado que el mundo inteligible contiene el fundamento y las leyes del mundo sensible —la voluntad pertenece al mundo inteligible, es legislada por él y así es como éste debe ser pensado, pues debido a ello es la posibilidad de conocerse como perteneciente al mundo sensible—, señala Kant, “habré de conocerme, como inteligencia, sometido a la ley del mundo inteligible [...], de la razón, que en la idea de la libertad encierra la ley del mismo y, por tanto, de la autonomía de la voluntad;” por consiguiente, las leyes del mundo inteligible pueden considerarse como imperativos, en tanto dirigidas a mí, y las acciones conformes a este principio, continúa, se pueden considerar como deberes.²⁰⁰

Ahora bien, si hay posibilidad de una proposición sintética *a priori*, entonces, una autonomía de la voluntad también es posible, puesto que ésta implica la primera, pues es su principio. Si es posible aplicar la autonomía de la voluntad, o el principio de una proposición práctica sintética *a priori*, a un humano, entonces se estaría viendo un posible uso de la razón pura práctica, según se dijo. Este uso podría ser ejemplificado por el acto moral que es indicado por el imperativo categórico, ya que él evidencia el uso de la razón pura práctica al representar una proposición sintética *a priori* con el ejercicio de la voluntad libre y, a su vez, autónoma, según se ha explicado en el texto que nos ocupa; o bien, como el mismo Kant dice: el imperativo categórico (*deber* indicado a las acciones en conformidad con la autonomía de la voluntad) representa una proposición sintética *a priori* —principal pregunta trascendental— porque en la medida en que mi voluntad es afectada por apetitos sensibles, la idea de lo mismo surge, pero como perteneciente al mundo

¹⁹⁹ *Vid. idem.*

²⁰⁰ *Vid. idem.*

inteligible, lo que la convierte en una idea pura, por sí misma práctica y que contiene en sí la condición de la primera (de la voluntad afectada según apetitos sensibles) según la razón.²⁰¹

En seguida, Kant señala la analogía de esto con los conceptos del entendimiento que son agregados a las intuiciones del mundo sensible, conceptos que sólo significan la forma de la ley en general y que hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori* sobre las que descansa todo conocimiento de una naturaleza.²⁰² Esta deducción es corroborada, señala el filósofo prusiano, por el *uso práctico de la razón común humana*:

No hay nadie, ni aun el peor bribón, que, si está habituado a usar de su razón, no sienta, al oír referencias de ejemplos notables de rectitud en los fines, de firmeza en seguir buenas máximas, de compasión y universal benevolencia (unidas estas virtudes a grandes sacrificios de provecho y bienestar), no sienta [...] el deseo de tener también él esos buenos sentimientos. Pero no puede conseguirlo, a causa de sus inclinaciones y apetitos, y, sin embargo, desea verse libre de las tales inclinaciones, que a él mismo le pesan.²⁰³

Lo anterior demuestra que el pensamiento se incluye en un orden totalmente distinto que aquél seguido para sus apetitos debido a la sensibilidad, pues no puede esperar ningún placer de los apetitos ni ningún estado que satisfaga alguna de las inclinaciones de aquel deseo, sino tan sólo, indica Kant, un mayor valor interno de su persona. La mejoría surge por la creencia, por parte de la persona, de situarse en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible empujado “involuntariamente” por la idea de libertad, esto es, empujado por la “independencia de las causas *determinantes* en el mundo sensible.” Ahora bien, Kant procede a explicar, en el mundo inteligible se tiene consciencia de poseer una buena voluntad que constituye “la ley para su mala voluntad como miembro del mundo sensible” y su autoridad sólo es reconocida al transgredirla; de modo que el deber moral es “un propio querer necesario al ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él

²⁰¹ *Vid. ibidem*, pp. 17 y 67. Pero ante esto, ¿no la evidencia es una causalidad?, en otras palabras, si el imperativo categórico evidencia el uso de la autonomía de la voluntad, o de una proposición sintética *a priori*, ¿no entonces se está mostrando la acción?, ¿un acto mediado por la razón?, es decir, ¿una razón práctica porque se está mostrando una causalidad respecto a sus objetos?

²⁰² *Vid. ibidem*, p. 68.

²⁰³ *Vid. idem*.

como un deber, es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible.”²⁰⁴

El filósofo de Königsberg manifiesta que, en tanto me considero parte del mundo inteligible y del mundo sensible, debo considerarme con una voluntad autónoma, pues, si únicamente perteneciera al mundo sensible, todas mis acciones serían regidas por apetitos e inclinaciones de mi voluntad (una heteronomía); sin embargo debido a que también pertenezco al mundo inteligible, debo considerar una autonomía para esa misma voluntad, ya que “el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible y, por ende, también las leyes del mismo”. Por ello, la voluntad es legislada por el mundo inteligible (por la razón) que “en la idea de libertad encierra su misma ley y, por lo mismo, la idea de su autonomía.” Así, continúa Kant, a las leyes del mundo inteligible (razón) habré de considerarlas como imperativos y las acciones conformes a este principio como deberes.²⁰⁵ Los imperativos categóricos son posibles porque “la idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible”.²⁰⁶ Mis acciones serán conforme a la autonomía de la voluntad recién expuesta, si únicamente perteneciera a un mundo inteligible, pero, precisa el filósofo, debido a que también soy miembro del mundo sensible, mis acciones “*deben* ser conforme a dicha autonomía”.²⁰⁷

Ahora bien, todo lo que ocurre debe estar determinado por leyes de la naturaleza, necesidad que no es un concepto de experiencia porque se refiere a un conocimiento *a priori*. El concepto de naturaleza sí es un concepto confirmado por la experiencia, por lo que si ésta es posible, necesariamente debe ser supuesto dicho concepto, es decir si hay posibilidad de conocimiento de los objetos de los sentidos es porque están compuestos según leyes universales. De aquí, Kant deriva que la libertad es sólo una *idea* de la razón, pues su realidad objetiva es en sí misma dudosa; mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que sólo puede ser demostrado en ejemplos de la experiencia para que sea real.²⁰⁸ Pero ¿cómo podríamos afirmar que la idea de libertad es una idea de la razón? Porque “todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad”,²⁰⁹ nos dice Kant,

²⁰⁴ *Vid. idem.*

²⁰⁵ *Vid. ibidem*, p. 67.

²⁰⁶ *Vid. idem.*

²⁰⁷ *Vid. idem.*

²⁰⁸ *Vid. ibidem*, p. 69.

²⁰⁹ *Vid. ibidem*, p. 68.

pues sus juicios suelen recaer sobre alguna hipotética posibilidad de las acciones consideradas como *hubieran debido ocurrir*, incluso cuando ellas aún no *hayan ocurrido*, lo cual no significa un ejemplo de libertad que la verifique como concepto de experiencia porque, aun cuando la experiencia muestre lo contrario de la exigencia representada como necesaria (como *hubiera debido ocurrir*), se trata de una posibilidad que siempre existirá.²¹⁰

En este momento, el filósofo señala la visibilidad de una dialéctica de la razón con respecto de la voluntad, pues, por una parte, parece que su libertad se contradice con la necesidad natural, por lo que en este punto es necesaria la intervención de la razón en su uso especulativo, ya que sólo así le será posible encontrar más viable el camino de esa necesidad natural que el de la misma libertad. Desde el punto de vista práctico, en cambio, será el camino de la libertad el más viable para la razón, pues sólo desde ahí podrá ella actuar o hacer omisión en cada una de sus acciones.²¹¹

Así es como expone Kant la aparente contradicción entre necesidad natural y libertad, puesto que al mostrar la independencia de ambas para sus funciones particulares queda sentado por qué no cabe suprimir ninguno de ambos conceptos. Tal contradicción, sin embargo, podría parecer inevitable si el hombre se piensa en la misma relación cuando se llama libre que cuando se sabe sometido a una ley natural, pero se sigue considerando como dos cosas diferentes. El sujeto, indica el filósofo, debe considerar tanto la libertad como la necesidad natural como necesariamente unidas en sí mismo, pues de no ser así sería limitar en gran manera y de forma incoherente, el alcance de la razón es su uso teórico. La tarea de la filosofía especulativa (necesidad) es notificar de este aparente engaño para dejar el camino libre a la filosofía práctica (deber).²¹² La filosofía especulativa no significa el límite de la filosofía práctica, sino más bien la depositaria de sus demandas para lograr alcanzar la serenidad en sus acciones, pues sólo la filosofía especulativa puede salir de los enredos en que ella misma se ha metido y esa resolución le significará una seguridad a la filosofía teórica contra los ataques exteriores que pudiera haber en el lugar en que quiera hacer sus edificaciones.²¹³

²¹⁰ Cf. y vid, *idem*.

²¹¹ Vid. *ibidem*, p. 69.

²¹² Cf. *idem*.

²¹³ Vid. *ibidem*, p. 70.

La razón común humana tiene una pretensión de derecho a la libertad de la voluntad, libertad de la consciencia y de ella misma, pues la causalidad que esta última podría tener sólo sería subjetiva, de la sensación, perteneciente a la denominación de sensibilidad; es decir su causalidad estaría sometida a una determinación externa según leyes naturales, no así si se pensara como inteligencia, dotado de voluntad y por consiguiente, de causalidad, pues se situaría en un orden distinto de cosas y en una relación con fundamentos determinantes de muy otra especie. Pero el hombre cuya razón se considere con pretensión de derecho a la libertad de la voluntad y, además, se piense a sí misma como inteligencia, dotada de voluntad y, por consiguiente, de causalidad, terminará por convencerse, señala Kant, de que “ambas cosas pueden ser a la vez, y aún deben serlo.” Pues no hay contradicción en que “una *cosa en el fenómeno* (perteneciente al mundo sensible) esté sometido a ciertas leyes y que esa cosa como *cosa* o ser *en sí mismo* sea independiente de tales leyes.”²¹⁴ Que el hombre se piense como perteneciente a ambos mundos, continúa, obedece a la consciencia que tiene de sí mismo como afectado por los sentidos y a la consciencia que de sí mismo tiene “como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón”, es decir como inteligencia, perteneciente al mundo inteligible.²¹⁵

Sin embargo, si la razón práctica se piensa en un mundo inteligible, no significa que haya traspasado sus límites; únicamente los traspasará si ella se intuye o cuando se le quiera sentir en ese mundo, pues “el concepto de un mundo inteligible es sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica*”; algo necesario, señala Kant, si al hombre no se le ha quitado la consciencia de su yo como inteligencia y como causa racional y activa por razón, es decir, libremente eficiente. El resultado de esto es la necesidad del mundo inteligible (del conjunto de seres racionales como cosas en sí mismas), pensado según su condición *formal*, “según la universalidad de la máxima de la voluntad, como ley, y por tanto, según la autonomía de la voluntad, que es la única que puede compatirse con la libertad de la voluntad.”²¹⁶

Éste sería el resultado, porque el filósofo señala que no podemos explicar nada más que reduciéndolo a leyes cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible y, dado

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ *Vid. idem.*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

que la libertad sólo es una idea que no puede exponerse por leyes naturales ni con ninguna experiencia posible, puesto que jamás puede darse algún ejemplo o alguna analogía, no se le puede concebir ni conocer, sino tan sólo suponerla como condición necesaria en un ser que crea tener consciencia de una voluntad, que crea tener consciencia de una facultad diferente de la mera facultad de desear, esto es de “la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón [...] independiente de los instintos naturales.”²¹⁷ La aparente contradicción, concluirá Kant, sólo radica en quien crea poder separar la causalidad de la voluntad de todas las leyes naturales del mundo sensible en uno y el mismo sujeto, pero si se lleva a cabo una reflexión para descubrir que tras los fenómenos se encuentran las cosas en sí mismas ocultas, se caerá en cuenta del equívoco, pues a las leyes de éstas no se les puede pedir que sean idénticas a las leyes a las que sus fenómenos están sometidos.²¹⁸

De acuerdo con el filósofo, el interés del hombre en las leyes morales obedece a un sentimiento moral o efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad “cuyos fundamentos objetivos sólo la razón proporciona”,²¹⁹ pues el interés sólo es propio del hombre racional; el irracional únicamente siente impulsos sensibles. El interés es puro si “la razón toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad”,²²⁰ si la razón sólo puede determinar la voluntad por un objeto del deseo o por un sentido del sujeto, entonces el interés en la acción será un interés empírico, pero el interés lógico de la razón (aumentar su conocimiento) supondrá siempre propósitos de uso.²²¹

Para que fuera posible un interés puro de la razón, expone Kant, sería necesario que una de sus facultades le inspirara un sentimiento de placer o satisfacción por el cumplimiento del deber, lo que también supondría la necesidad de una causalidad de la razón que determinara la sensibilidad conformemente a sus principios, lo cual considera nuestro filósofo una tarea imposible, pues no se puede conocer *a priori* cómo un pensamiento que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de dolor o placer sin que sea necesario interrogar a la experiencia, en tanto ella es la única capaz de

²¹⁷ *Vid. ibidem*, p. 72.

²¹⁸ *Vid. idem*.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ *Vid. idem*.

mostrarnos la relación causa-efecto entre dos objetos pertenecientes a la experiencia. La razón pura no puede dar objeto alguno para la experiencia; sólo por medio de ideas puede establecer una relación causal, pero sin incluir nunca algo de ésta, por lo que, afirma el prusiano, resulta imposible para los hombres “la experiencia de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley* y, por tanto, la moralidad”.²²²

Entonces, ¿cómo es que la moralidad interesa para que valga para nosotros?, se pregunta el teórico racional, y responde que interesa porque “ha nacido de nuestra voluntad, como inteligencia, y, por tanto, de nuestro propio yo; *pero lo que pertenece al mero fenómeno queda necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma.*”²²³ Un imperativo categórico sólo es posible si se supone la idea de libertad y su necesidad para el uso práctico de la razón, es decir para convencer de la *validez* del imperativo y, por ende, de la ley moral, pero cómo sea ella posible es algo que la razón jamás llegará a conocer, afirma el filósofo. Suponer la libertad de la voluntad significa establecerla en la idea como condición necesaria de todas las acciones voluntarias, pero explicar cómo ella sin otros resortes puede por sí misma ser práctica, es decir “cómo *el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes* (que sería [...] la forma de una razón pura práctica)” sin materia (objeto) alguna de la voluntad que pudiera tomar algún interés, “pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés” (“cómo la razón pura puede ser práctica”), es algo que jamás se llegará a conocer.²²⁴

Aunque se limite y muestre lo que comprende y no comprende el mundo sensible, se sabrá que fuera de él hay algo más, pese a que no se conozca, y esto constituye el llamado ideal de la razón para cuya forma es la ley práctica de la universal validez de las máximas; conforme a esta ley práctica, la razón tendría que prescindir del resorte antes mencionado, pues la misma ley fungiría en relación con un mundo inteligible como causa eficiente o como causa determinante de la voluntad. Entonces, la idea misma de un mundo inteligible tendría que ser el “resorte” o aquello a lo que la razón tome un interés, problema

²²² Vid. *ibidem*, p. 73. Aunque cabría la pregunta de si esto no sería posible debido a la superación de la minoría de edad, pues cada uno se serviría de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia, por lo tanto ¿no las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad —las acciones humanas que están determinadas por las leyes generales de la Naturaleza— determinarían el camino hacia la dignidad? Cf. I. Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 33 y 55 e *ibidem*, pp. 77 y ss.

²²³ Vid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 78.

²²⁴ Vid. *idem*.

que, señala Kant, no puede resolverse y constituye el límite supremo de toda investigación moral.²²⁵

Sin embargo, la importancia de esta investigación radicarán, entre otras cosas, en que así será posible evitar que la razón busque su fundamento (interés, motor supremo) en un mundo empírico sensible cuando ella pertenece al mundo inteligible y, asimismo, que tampoco se pierda entre los fantasmas de los conceptos trascendentales que se presentan bajo el nombre de mundo inteligible. Aun así, la idea de un mundo inteligible seguirá siendo la “idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, incluso cuando todo saber halla su término en los límites de ella” porque, precisa Kant, es un mundo al que nosotros pertenecemos como seres racionales.²²⁶ El interés por la ley moral será producido por el ideal de un “reino universal de *los fines en sí* (seres racionales)”, reino al que sólo podremos pertenecer si nos conducimos según las máximas de libertad, considerándolas leyes de la naturaleza.²²⁷

Respeto y Responsabilidad

Para Kant, el único sentimiento que no se padece o le pasa a uno, sino que es espontáneo, arraigado en la razón y es comprensión de un valor que está muy por encima del amor propio, es el respeto. ¿Cómo llega a este pensamiento? ¿Qué es aquello que lo lleva a considerar este valor? ¿Por qué aplicarlo? ¿De dónde lo deriva? ¿Qué es lo que implica?

De acuerdo con el filósofo, tanto la máxima de la obligación de obrar conforme a la propia voluntad legisladora, cuya fuente es el mismo hombre, como la máxima que alude a la libertad de elección, hacen referencia al acto moral que consiste en la capacidad para determinarse con arreglo a principios autónomos propuestos por el mismo sujeto (autonomía del querer). Asimismo, si la máxima deviene fundamento de la legislación universal, entonces la elección contará con un sentido moral, pues la elección del sujeto (la máxima) se tratará de un autosometimiento voluntario. Esta libertad basada en la elección

²²⁵ Vid. *ibidem*, p. 74.

²²⁶ Vid. *idem*.

²²⁷ Vid. *idem*.

de las máximas que podrían ser utilizadas por todos, como en el autosometimiento voluntario, constituye la libertad verdaderamente moral. Sin embargo, en la última parte del *Comienzo presunto de la historia humana*, según se verá más adelante, Kant indica que el hombre pensante soporta una aflicción que “puede convertirse en una corrupción moral [...] de la cual se ignora todo si uno es un ser sin pensamiento.”²²⁸ Esta perversión que amenaza al pensamiento, continúa, es “despertar de la finalidad de la naturaleza y acusar a un mundo mal hecho de ser la causa de las desdichas del hombre.” En efecto, el hombre verá que la causa de su infelicidad es la libertad que la naturaleza le ha dado.²²⁹

En la cita de Lyotard que traemos a colación, es posible notar el papel dado a nuestras acciones, más precisamente a su responsabilidad, porque ¿de qué manera la voluntad subjetiva y las consideraciones de la razón pueden cambiar la continuidad de los sucesos *psíquicos* y romper su encadenamiento para que éstos devengan *physicos*? La respuesta podría ser: con poder, pues sí hay posibilidad de salir de los límites de la “cadena interrumpida de actos psíquicos” ocurridos dentro de la conciencia del hombre, es porque “el sujeto dotado de conciencia y voluntad permanentemente se escapa de los límites de los mecanismo internos de su psique.”²³⁰ Podría decirse que el hombre está abierto al mundo en el sentido en que, como ser práctico que es, se dé una interacción con la realidad externa, de tal manera que la realidad objetiva no sólo influya en él,²³¹ sino que se convierta en objeto de su actitud subjetiva y práctica desde el momento de concientizar este mundo: “al transformarlo en objeto de su conciencia, el individuo adquiere la capacidad de influir en la corriente espontánea de su psique y de someterla a su propia voluntad.”²³²

Asimismo, la voluntad se determinará “subjetivamente por el respeto a su propia actividad y objetivamente por la ley, por la pretensión de dar validez universal a su querer expresado en la máxima.”²³³ Pues según se explicó, “por sí misma, la actividad de la voluntad produce su propia ley.”²³⁴ Es decir, la voluntad es determinada subjetivamente por el respeto a su actividad, por respeto a lo que hará: su ley que, según interesa a nuestra interpretación, puede verse representada en el camino que se debe seguir. Podría ser como

²²⁸ Vid. J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 112.

²²⁹ Vid. *idem*.

²³⁰ M. Malishev, *op. cit.*, p. 152.

²³¹ Para Malishev, esto se dará mediante la percepción pasiva y las reacciones inconscientes de su psique.

²³² M. Malishev, *op. cit.*, p. 153.

²³³ C. Grave, *op. cit.*, pp. 94-95.

²³⁴ *Idem*.

el método analítico explicado ya en los *Prolegómenos* y en la *Fundamentación*, sólo que ahora se despliega en la posibilidad humana de alcanzar el principio regidor de la fuerza propia de la voluntad.

De esta manera, el respeto podría ser considerado como algo despertado en nosotros; como el sentimiento de lo sublime, sentimiento que nos otorga fuerza desde el momento de superar la angustia que puede causar ante lo inabarcable de su constitución, a través de la razón, para impulsar la voluntad y así transformarla en una voluntad de poder. Esta superación será el poder constituyente que la mueva, se tratará del sentimiento sublime y del respeto; el primero confiere impulso al segundo y al segundo se llega por el cultivo del poder —o fuerza de la voluntad— que es obtenido mediante el continuo e infinito progreso humano. La superación de los miedos, entre ellos el referido a la existencia, será pauta para la existencia moral humana, una vida con motivo.

Quizá lo más incoherente y, por qué no, enfermizo que puede haber en el ser humano sea una vida sin sentido. Pero no se trata de un sinsentido puramente discursivo, sino de un conflicto mucho mayor que compete a la conciencia y a la responsabilidad. Las decisiones son las que resultan un fracaso o triunfo, no meramente la voluntad, por ello la importancia de la fuerza que esta última le imprime a la razón, aunque ella sea su regidora. La fuerza de las decisiones radica en la propia existencia, de tal modo que jamás se podría renunciar a ella sin evitar caer en la paradoja de decidir por no decidir; actuar sin recapacitar, sin hacer caso a la moral o sin hacer caso al respeto de la responsabilidad implicada en la libertad de las acciones, es renunciar a la voluntad y a la misma libertad, paradójicamente, por un acto libre de voluntad.

Entonces, ¿es posible ver la voluntad kantiana como configuradora de una dignidad humana? Antes habría que decir que la voluntad necesita de un impulso vital, de un sentimiento que otorgue la fuerza necesaria, que despierte un determinado temple anímico; la voluntad necesita del sentimiento sublime y de una razón configuradora que fije el motivo humano como *progreso* llevado a cabo por la máxima ilustrada: *Sapere aude!* Este progreso fijará la libertad y el deber como el fin que sentará el poder de la voluntad como una fuerza capaz conforme a la dignidad.

Sin embargo, hay que decir que por sí misma la razón no determina el actuar del ser humano; para que el hombre actúe, según fue explicado, es necesaria la voluntad que nada podría ser sin el deseo. ¿Pero entonces puede haber un cambio siempre que haya voluntad y deseo? ¿Qué otra cosa es necesaria para el actuar humano, para la sociedad, para la creación? Es necesario un propósito, de nada sirven los deseos y la voluntad —aun la buena voluntad— si no se vislumbra la meta, si no se ve un fin próximo. La meta que intentaba alcanzar Kant era la del desarrollo humano, un desenvolvimiento formativo a través de la libre experiencia de lo que constituía su verdad, su creación, su ser en el mundo a partir de una de sus máximas. Una máxima implícita en su filosofía: el deber de una vida moral.

De esta manera, podríamos señalar que aunque sea la ley la que determina los actos —en cuanto praxis— humanos, sin embargo, no puede dejar de ser una constricción también para la voluntad, aunque no la determine en su totalidad, porque ella se rige principalmente por la sensibilidad; la ley es una elección y la voluntad una acción; la ley es la fuerza, la voluntad lo que va más allá de esa fuerza. Una ley ontológica-moral sólo puede ser adquirida por la fuerza interna que el individuo sea capaz de expresar como tal en la naturaleza y ante la sociedad, nunca como una coacción, sino como un acto libre que ayude al individuo en tanto que esa misma fuerza puede ser creadora y gobernante de la *physis* y de la *psique*.

La racionalidad kantiana queda así relegada al plano jurídico, en tanto que el ético se abre a uno ontológico y antropológico porque el reinado ahora será de la existencia humana y la supremacía de la voluntad en tanto configuradora del carácter y de la emoción (*Antropología en sentido pragmático*). El hombre kantiano se dispone ahora a vivir en un sentido no sólo moral, sino también existencial, en cuanto concerniente a su finitud; es posible vislumbrar que Kant, quizá adelantándose a Schopenhauer, pero con otro sentido del mismo concepto, pudo haber visto el mundo como *voluntad*, con palabra de Givone, “voluntad de vivir en la ilusión creada por los puentes *metafísicos* de una imaginación configuradora.”²³⁵

²³⁵ Cf. Sergio Givone, *Historia de la estética* [tr. Mar García Lozano], Madrid, Tecnos, 1990, p. 186.

CONCLUSIÓN

HACIA UN PROYECTO DE VIDA

¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento incluso en relación a la experiencia, si no nos proponemos unos fines?

J. Ferrari

De acuerdo con los capítulos anteriores y según el mandato kantiano, tendríamos que vivir de una manera libre y autolegislativa. ¿Pero cómo podríamos llevar a cabo eso? Es decir, ¿cómo podríamos regir nuestra voluntad conforme a la libertad siguiendo la exposición hecha? O bien ¿cómo podríamos pasar de la teoría kantiana a una praxis?²³⁶

Para Kant, la libertad puede ejercerse en dos aspectos diferentes: cuando elegimos actuar según cierto fundamento y cuando hacemos la elección del mismo, aunque sería posible pensar que si el individuo elige determinado cimiento fue porque ya estaba de alguna manera determinado a hacerlo debido a la base racional con que contaba y que lo incitó a obrar por medio de unas representaciones, es decir, obrando según el reconocimiento consciente de la legitimidad de esos fundamentos. Sin embargo, esto podría

²³⁶ El término “praxis” es utilizado aquí por oposición al término “conducta”. La conducta es un concepto etológico o psicológico; la praxis es un concepto antropológico (la praxis presupone la conducta, y aun vuelve a ser una nueva forma de conducta cuando, por ejemplo, se automatiza como rutina). Hablamos de la conducta (no de la praxis) de la araña tejiendo su tela, pero hablamos de la praxis de los trabajadores en un telar. La determinación de la frontera entre conducta y praxis debe ser discutida en cada caso. En general, suponemos que la praxis es el resultado de *anamorfosis* de conductas previas, lo que implica que será preciso contar con configuraciones culturales, sociales e históricas muy complejas en cuyo ámbito puedan refundirse determinadas conductas de homínidos, incluso de hombres primitivos, para dar lugar a la forma de la praxis. La idea de praxis, entendida de este modo, se corresponde muy de cerca con el significado, en español, de la expresión *hacer humano* –en la medida en que ese hacer ha incorporado tanto el *agere* latino (que corresponde a la praxis de Aristóteles, que, según él, estaría moderada por la *frónesis*, *prudentia*) como el *facere* latino (que corresponde a la *poiesis* aristotélica, moderada por la *techné*, *ars*). Pelayo García Sierra, *Diccionario Filosófico*, consultado en <http://www.filosofia.org/filomat/index.htm>

referirse a un “encadenamiento meramente interior de las representaciones del alma,” es decir a un “mecanismo de los procesos psíquicos, y por eso el hombre no es libre, sino más bien representa una especie de *automaton spirituale*.”²³⁷ Para no llegar a esto²³⁸ sería necesaria una salida que es posible encontrar en una *praxis*: el actuar del hombre más allá de los sucesos temporales de los acontecimientos de su consciencia porque “a él, a guisa de un *noumeno*, no se le pueden aplicar los fundamentos de determinación.”²³⁹

Por esto, Kant parece señalar que la libertad moral, según su constitución subjetiva, “podría ser determinada por la sola representación del bien.”²⁴⁰ Pero de ser así, convendría preguntar ¿la representación del bien revela lo verdadero? ¿Podría, entonces, haber un acuerdo entre voluntad y razón para hacer surgir el deseo por la búsqueda de la verdad?, ¿para encontrar el camino correcto?, ¿para encontrar un propósito de vida?

Quizá el camino correcto señalado por nuestro filósofo haya sido uno que contemple la razón práctica como su única guía, misma que, a su vez, contemplaría siempre la libertad para sus acciones. Un probable modo de vida ideal pudo haber sido planteado en su ensayo histórico-filosófico titulado “Comienzo presunto de la historia humana”, escrito con el que, podríamos pensar, preparaba la consolidación de lo que sería su proyecto práxico ontológico. De esta manera, con su exposición será posible comprender de mejor manera las cimientos que dieron origen al proyecto antropológico que, sin embargo, no alcanzó a realizar.

En “Comienzo presunto de la historia humana”, Kant señala cómo los primeros hombres se guiaban por la voz de la Naturaleza: por el instinto, pero después la razón comenzó a abrirse campo y experimentar con los otros sentidos al punto de cobrar conciencia de que ella traspasaba los límites en que se mantienen los otros animales, lo cual fue decisivo para el género de vida. Parte de la importancia radicó en que el hombre “descubrió en sí la capacidad de escoger una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola,” según se indica.²⁴¹ Sin embargo, lo que siguió al término de esta satisfacción encontrada fue el miedo y el temor, pues ¿cómo se las iba a

²³⁷ M. Malishev, *op. cit.*, p. 152.

²³⁸ Probable escenario que pinta Sastre con Hoffman en su obra teatral. *Vid.* A. Sastre, *op. cit.*

²³⁹ M. Malishev, *op. cit.*, p. 152.

²⁴⁰ *Vid.* I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 35, *cit.* por Malishev, *ibidem*, p. 150.

²⁴¹ ¿Podría parecer esto una referencia a la voluntad? ¿Es decir, a la liberación del hombre de la sujeción moral? ¿Por la tanto, referencia a la libertad y a la responsabilidad?

arreglar el hombre con la facultad recién descubierta?, ¿cómo sabría sus propiedades ocultas y sus lejanos efectos? Él, señala Kant, “se encontraba como al borde de un abismo”, porque por encima de sus deseos se abría una serie infinita que, ante la elección, lo dejaba perplejo. Frente a este estado de libertad, continúa, era imposible volver a la obediencia,²⁴² pues cuando una inclinación se convierte en algo más intenso y más duradero, ya hay cierta consciencia del dominio de la razón sobre los impulsos. El filósofo señala que lo mismo pasó con los otros sentimientos tales como el amor, la decencia y el respeto por los demás; fue sobre todo este último, indica, el que “construyó la verdadera base de toda sociabilidad y ofreció [...] la primera señal del destino del hombre como criatura moral.”²⁴³

En este escrito, se nos habla del tercer paso dado por la razón: la reflexiva *expectación del futuro*. Es lo que constituirá, según Kant, la característica más señalada de la prerrogativa humana, pues “el hombre, conforme a su destino puede prepararse para los fines más lejanos, pero, al mismo tiempo, es también la fuente inagotable de los cuidados y preocupaciones que desvela el futuro, y que les han sido ahorrados a todos los animales.”²⁴⁴ Tanto el hombre como la mujer, asegura Kant, vieron las dificultades que les acarrearía la vida y ante ello, “les pareció bueno rechazar y convertir en crimen el uso de la razón, que todos esos males les acarrea.”²⁴⁵

En el cuarto propósito que entendió el hombre, señala el prusiano, se encuentra el darse cuenta de que él era el único fin de la naturaleza, de modo que los animales ya no se consideraban compañeros de la creación, sino “medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos.” De aquí el motivo por el que el hombre “*entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales*”,²⁴⁶ igualdad referida a ser un fin, “fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos.” El filósofo nos indica que ese paso se encuentra vinculado al abandono de la Naturaleza, lo que significa ser

²⁴² En este punto, podríamos considerar cómo Kant señala uno de los motivos de dotar de fuerza a la voluntad, según se explicó en la exposición hecha de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pues con esto se expresa a qué se debía parte del temor del hombre: libertad, y con ello angustia debido a la responsabilidad que el respeto nunca debía dejar de contemplar.

²⁴³ I. Kant, *Filosofía de la historia*, p. 74.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 74-75. ¿No podría ser esta afirmación debido a la incertidumbre causada por el momento sublime de la muerte, por lo tanto debido a un temor de finitud? Entonces, habría que hacer otra lectura de la carta enviado por Collenbuch, así como de la no contestación de su receptor: nuestro filósofo.

²⁴⁶ En cursivas en el original.

arrojado al mundo donde lo esperan “penas y males desconocidos.”²⁴⁷ Sin embargo, aunque se refiere de esta manera a la vida, más adelante indicará lo que le depara al hombre con esa igualdad:

La dureza de la vida con frecuencia le fabricará el espejismo de un paraíso donde poder soñar y retozar en tranquilo ocio y constante paz. Pero entre él y ese oasis de delicia se interpone la afanosa e incorruptible razón, que le apremia el desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y de sencillez de donde le había sacado [...] Le empuja a aceptar pacientemente el penoso esfuerzo, que aborrece, a buscar el trabajo, que desprecia, y a olvidar la misma muerte, que tanto le espanta, por todas aquellas pequeñeces cuya pérdida le alarma todavía más.²⁴⁸

Podría pensarse que lo recién enunciado es referido a un estado de egoísmo, pues todo el esfuerzo realizado es para sí mismo desde una enajenación laboral; no olvidar la muerte, sin embargo, podría otorgar la posibilidad del cuestionamiento vital, es decir, la sensación de lo que significa vivir una vida que acabará, despierta y remite a la obligada pregunta *¿qué debo hacer?* La única respuesta, tal vez, sería la búsqueda de un impulso vital, pues al final lo único en lo que se podría confiar sería la integridad humana. Aunque *¿pensar el fin no llevaría al humano al reconocimiento del valor del instante?*

Kant señala en el hombre que piensa una aversión que puede ser corruptora y de la que está libre el “hombre frívolo”; descontento que se da cuando considera “los males que pesan sobre la humanidad” y “con la Providencia que gobierna la marcha del mundo.” Sin embargo, considera importante “*hallarse contento con la Providencia*”, porque eso puede dotarnos de valor; aunque también puede representar un inconveniente: la involución personal. Así lo deja ver en la siguiente cita:

Tiene la mayor importancia hallarse contento con la Providencia (aunque nos haya señalado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte, para que en medio de nuestras pesadumbres conservemos el ánimo, en parte, para que, con esto de echar la culpa al destino, no alejemos de nuestra

²⁴⁷ Vid. *ibidem*, p. 76.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 77.

vida nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, perdiendo así la ayuda que supondría el propio mejoramiento.²⁴⁹

Hay otro descontento humano que el filósofo expresa y con el cual parece haber sido afin, pues, según se expuso, se trataba de la *dialéctica existencial* que pudo haber regido su vida hasta el último momento: la *brevedad de la vida*. Se trata de una dialéctica, porque el mismo Kant se encontraba de acuerdo con la sentencia, pues no veía sentido pedir una mayor duración de la vida, ya que ello significaría una lucha perpetua con “puras penalidades”:

En verdad que hay que equivocarse mucho en la estimación de su valor si todavía se desea que dure más de lo que dura; porque no significaría otra cosa sino la prolongación de un juego en perpetua lucha con puras penalidades.²⁵⁰

Sin embargo, aunque el pensador califique esto como “criterio infantil” porque denota un temor a la muerte, no sólo estuvo presente en él mismo, sino que incluso, podríamos pensar, también rigió parte de su vida, pues aunque señala perteneciente al humano “una pena para rematar cada día de su existencia con un déficit de contentamiento”, sin embargo, prosigue, aun así no se encuentran, suficientes los días para la “repetición de la plaga”.²⁵¹ Parece como si la idea de progreso hubiera estado siempre arraigada en la mente de Kant, pues en este escrito se indica lo que desde anteriores venía enunciando: pese a la pena de rematar cada día de la existencia, aun con la lucha perpetua con “puras penalidades de la vida”, podríamos tener la audacia de contestar afirmativamente al ángel que nos ofreciera la opción de una existencia que se prologara hasta la eternidad,²⁵² pues el progreso sólo se consigue con el poder de la voluntad que hace resurgir a un humano en continua dignificación ante el sentido mismo de la vida.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 85.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 86. Pasaje que el filósofo escribe refiriéndose a la vida.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 86-87.

²⁵² Jachmann escribe en su biografía: “Kant me demanda un jour ce qu’un homme raisonnable pourrait bien choisir si, au moment de sa mort, un ange lui apparaissait et lui offrait un choix irrévocable entre une existence qui se serait prolongée pendant l’éternité ou une mort totale, et Kant jugeait qu’il faudrait beaucoup d’audace pour choisir un destin entièrement onconnu et pourtant éternel...” *Vid.* L. E. Borowski/R. B. Jachmann/E. A. Wasianski, *op. cit.*, p. 43.

El pensador señala un *tercer* deseo que rige la mente humana: “nostalgia vana” por la vida anterior, por el retorno a la época de la inocencia, al estado original que califica de “fantasmagoría” de la edad de oro porque en ella “nos libraríamos de todas esas necesidades artificiosas con que nos sobrecarga el lujo, en la que nos contentaríamos con la pura necesidad natural y reinaría una completa igualdad de los hombres, una paz perpetua, en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente soñadora o infantilmente retozona.”²⁵³ De acuerdo con el filósofo, a partir de este momento puede derivarse que el hombre pensante siente un *tedio* ante la vida civilizada “cuando trata de apreciar su valor por solo el goce, y pone el contrapeso de la pereza cuando la razón trata de recomendarles que preste valor a la vida mediante acciones.”²⁵⁴ Sin embargo, aunque haya un deseo por el estado original, el hombre no volvería a él porque no está a gusto, “no le satisface”, de manera que no podría mantenerse en él. Así, señalará Kant, los hombres tienen que reprocharse a sí mismos y a su propia elección el estado actual de sus penalidades.²⁵⁵

¿De dónde, entonces, debería provenir ese poder de la voluntad? El pensador nos dice que es por medio de un impulso extraño acorde a la naturaleza del sujeto,²⁵⁶ ¿pero podríamos cultivarlo?, ¿de qué manera?, ¿qué es lo que se cultivaría?, ¿cómo se conseguiría? La única fuente de ese impulso es una interna, pues la *physis* se encuentra presente bajo la forma de *arethé* en la naturaleza, pero es el hombre el que debe dotarla de sentido para la vida, más precisamente, para su vida. Ese sentido que únicamente podrá provenir del *Yo* porque se busca la identidad independientemente de lo epistemológico y atento al placer y displacer mediante una facultad sensible de conocimiento, será lo que constituye el poder de la voluntad sin llegar por ello a ser voluntad heterónoma, pues su deseo será el fundamento de la autonomía del querer moral: libertad. Es aquí donde podría yacer el sentido de la vida y del hombre mismo, ya que una libertad que considere responsabilidad y respeto sólo puede desembocar en un progreso humano, quizá siempre hacia mejor.

Es posible que las interrogantes de las que parte Kant pudieran indicar otro modo de pensar, pues durante el periodo que precede a la *Fundamentación de la metafísica de las*

²⁵³ *Ibidem*, p. 87.

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 87-88.

²⁵⁵ *Vid. ibidem*, p. 88.

²⁵⁶ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 60.

costumbres, podría parecer que su interés ya no era regido por el “dominio del conocimiento científico-objetivo”, sino por un interés más humano: el hombre y la vida. ¿Pero entonces el proyecto filosófico de Kant es un proyecto humano?, ¿uno antropológico? Por tanto, lo que daría cuenta de toda su filosofía ¿sería su *Antropología*? Si consideramos el surgimiento general de la *Antropología* con la consciencia del hombre como ser indefinido, podemos encontrar, quizá, la razón por la cual Kant formuló su famosa e irresuelta pregunta: ¿Qué es el hombre? Pues ¿en qué podría consistir su ser? ¿En el pensamiento?, ¿en el deber?, ¿en el sentimiento? ¿Cuál es la necesidad de su existencia?

Posiblemente, decíamos, la necesidad del hombre radique en el conocimiento y en su continua superación, esfuerzo que implica progreso y competencia, ya que, además de las adversidades del camino, también hay necesidad de superar al otro (insociable sociabilidad; superación de la melancolía por la misma ley moral que nos constriñe a la vida, a vivir por esa misma constricción). Una vez llegados al ámbito moral, será posible alcanzar una dignidad, por lo cual parecería que el imperativo categórico precisaría del asertórico para culminar su tarea. La libertad radica en la acción ante la obtención del conocimiento, pues dado que la misma moral depende de la superación de un deseo (porque se actúa de acuerdo con la ley interna) y del advenimiento del respeto como actitud determinante de la vida moral humana, la responsabilidad no podrá ser más que individual, originada por la libertad de nuestras acciones y por la necesidad de su realización. El papel de la razón y de la voluntad será determinante, ya que la última precisará de la ayuda de la primera para lograr salir del embate ontológico que le significa la confrontación con una antinomia arrastrada desde las primeras inquietudes kantianas.²⁵⁷

Este embate ontológico puede traducirse en la angustia suscitada por su producto: responsabilidad; si bien ésta reporta el deber marcado por el imperativo categórico, sin embargo, su acción debe ser determinada con un propósito fijado, quizá por los productos de la recolección kantiana. Y si nuestro filósofo dedicó su vida a la reflexión y al pensamiento, nos atreveríamos a decir que era inevitable que se hiciera presente la angustia que aqueja a todo ser humano, se jacte o no de pensante: el sentido por la vida. La razón nos representa un arma de doble filo: cobijo y preocupación; confort y desesperación; con ella hayamos un fin certero (la ciencia, lo matemático) y, a la vez, un *infinito* que nos

²⁵⁷ Libertad-Necesidad, *vid.* I. Kant, *KrV*.

pierde y angustia debido a su incertidumbre por la inabarcabilidad que representa. Probablemente nuestro filósofo lo sabía y pudo haber dejado por un momento sus inquietudes científicas para intentar mitigar el miedo producido por lo sublime, no obstante, ante tal escenario, tan inmenso, inabarcable, maravilloso, pero también angustiante, pudo haber visto como único lugar seguro la certeza de la ciencia, la verdad de su conocimiento y la aplicación del mismo a la razón.

Por esto es posible comenzar a vislumbrar la tarea de la voluntad como aquella única fuerza que pueda sacarnos de la encrucijada existencial, de la angustia ontológica y conceptual que no podemos sobrellevar sin vislumbrar un fin, un propósito, que en este caso será el moral. Entonces, ¿qué camino seguir para encontrar este fin? ¿Cómo cultivar la fuerza necesaria de nuestra heroína principal? Podríamos pensar que en eso consistió la tarea de Kant. El cultivo de la voluntad remite, necesariamente, al camino moral y éste a la resolución humana por el fin de la vida y del hombre: ¿Qué es la vida? ¿Cómo vivirla y para qué sustentarla en el individuo? ¿Qué es el hombre? ¿Cuál su sentido?

Al parecer, la vida de Kant sólo alcanzó a responder la primera de lo que parecería haber sido parte del edificio existencial de una vida regida por dudas; de la segunda, cómo vivir la vida, tan sólo dejó indicado el camino con el trabajo de su misma filosofía: progreso y conocimiento. Ambos descansando en el fundamento científico que el pensador encontró para la filosofía intentando fundamentar la metafísica como una ciencia: la metodividad. El método trabajado por nuestro filósofo fue elaborado con toda su vida y su filosofía; para llegar a saber qué es el hombre, primero debemos aprehender, conocer y, después actuar (llevar a la práctica: *praxis*) para volver a repetir este trayecto que por sublime será infinito, inabarcable y vital.

El hombre debe suprimir las tentaciones de la inclinación, lo que contraría a la razón, por medio del aspecto práctico de la misma. La moral estimula al hombre a luchar contra sus propios impulsos, obligándolo a superar o suprimir todo aquello que sea pernicioso para su dignidad, progreso y para el bienestar de los demás. Por ello, la moral no existirá más que en el momento en que haya dificultad para vencer o superar alguna inclinación; es decir, la existencia de la moral sólo se dará si hay un esfuerzo de la razón práctica para vencer alguna propensión. Sólo suprimiendo algunos impulsos se podrá vivir moralmente.

Sin embargo, lo anterior no significa un desconocimiento de nuestras propias necesidades y dependencias sociales, pues para nuestro filósofo la moralidad como autonomía significa reconocerlas e, incluso afirmarlas, aunque jamás aceptarlas como último determinante de la vida. “La autonomía moral significa ser algo más que un sujeto de necesidad y un sujeto social”,²⁵⁸ y ese más es el sujeto moral sólo alcanzable por la *praxis* y la voluntad que a su vez, será el lugar para buscar la razón práctica pura. Kant no niega que estemos condenados a vivir la vida, más bien parece ser que el filósofo cae en cuenta de la capacidad inherente a la persona moral durante su existencia, pues ella es capaz de sobrellevar cualquiera tendencia negativa y de elevarse por encima de las circunstancias objetivas sin caer en una desesperación existencial. De donde se podría derivar que la conducta humana podría permanecer fiel a la regla moral, incluso cuando no se sepa nada en relación con aquellas circunstancias objetivas del desarrollo de su situación existencial.

Además de la regla moral (imperativo categórico), se encuentra el imperativo asertórico que es caracterizado como “el imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción”.²⁵⁹ Este imperativo, señala el filósofo prusiano, se trata de “un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia”,²⁶⁰ de donde podríamos derivar que, si se trata de un propósito presente en todo hombre, la única manera de llevarlo a la acción sería reconociéndolo y resolviéndose a cursarlo por medio de la fuerza, o viveza de la voluntad libre. Así lo indica el pensador cuando afirma que “la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio, podemos llamarla sagacidad”.²⁶¹ Por ello, las máximas de la sagacidad pertenecen a los imperativos asertóricos que se expresan en pautas de moderación, precaución, templanza, abstinencia, prudencia y otras más.²⁶² No obstante, debemos tener presente que el imperativo asertórico no otorgará nunca la universalidad al imperativo hipotético; tan sólo le dará un estatus de consejo o de recomendación que podríamos tomar

²⁵⁸ M. Malishev, *op. cit.*, p. 156.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

²⁶⁰ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 35.

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² Al respecto, Malishev dirá que lo mejor que se le pueda recomendar a alguien para que alcance la felicidad, será decirle: “que seas sagaz.” *Vid.* M. Malishev, *op. cit.*, p. 159.

en consideración para asegurar nuestro interés particular.²⁶³ Kant lo expresa de la siguiente manera:

Lo que produzca verdadera y duradera ventaja está siempre, si esta ventaja ha de ser extendida a toda la existencia, rodeado de oscuridad impenetrable, y exige mucha prudencia para acomodar, aunque sólo de un modo soportable, la regla práctica regida por la ventaja, con los fines de la vida, mediante hábiles excepciones.²⁶⁴

Otro momento en que el prusiano parece preguntarse por el sentido de la vida es cuando se plantea el odio de la razón: una misología. Si las preguntas del misólogo antes eran por las condiciones seguras y permanentes, dice el escrito, ahora preguntará por su posibilidad. Podríamos ver confirmado este cuestionamiento en la melancolía, forma de expresión de la desesperación, pues el individuo melancólico no posee deseos, porque las adversidades y una pena sin consuelo le han arrebatado todo el gusto por la vida. El teórico de Königsberg ofrece la siguiente definición del hombre con temperamento melancólico:

Se preocupa poco de los juicios ajenos, de lo que otros tienen por bueno o verdadero; se apoya en ese respecto sólo en su propia opinión. Como en él los motivos de acción toman el carácter de principios, no es fácil hacerlo cambiar de ideas. Su firmeza a veces degenera también en obstinación. Ve los cambios de moda con indiferencia y su lustre con desdén. La amistad es sublime y, por lo tanto, apropiada a sus sentimientos. Quizá pueda perder a un amigo inconstante, pero este último no lo pierde tan pronto a él. Incluso el recuerdo de la amistad apagada le sigue pareciendo respetable. El gusto por la conversación es bello, el silencio meditativo es sublime. Sabe bien guardar sus secretos y los ajenos. La veracidad es sublime y él odia las mentiras y los fingimientos. Tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y considera al ser humano como una criatura que merece respeto. No tolera ninguna sumisión reprobable y respira libertad en su noble corazón. Toda clase de cadenas, desde las doradas que se llevan en la corte hasta los hierros pesados del galeote, son para él abominables. Es un severo juez de sí mismo y de los demás y no es extraño que sienta hastío de sí y del mundo.

Cuando este carácter degenera, la seriedad se transforma en melancolía, la devoción en fanatismo, el amor a la libertad en entusiasmo. La ofensa y la injusticia encienden en él las ansias de venganza. Entonces se vuelve muy temible. Desafía el peligro y desprecia la muerte. La perversión de su manera de sentir y la ausencia de una razón serena hacen

²⁶³ Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua*, p. 117.

²⁶⁴ M. Malishev, *op. cit.*, p. 161.

que caiga en lo *extravagante*: sugerencias, fantasías, asedios. Si la inteligencia es aún más débil, llega a lo *monstruoso*: sueños de un vaticinio, pensamientos, señales milagrosas. Está en peligro de convertirse un *fantaseador* o en un *maniaco*.²⁶⁵

Cuando Kant describe la melancolía, refiere aspectos importantes para tener en consideración, pues la define como un “sentimiento suave y noble”, ya nacido del temor experimentado por un alma “llena de un gran propósito [que] ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma”.²⁶⁶ Esta superación que refiere Kant va encaminada hacia una “genuina virtud”, con la cual la analoga en la misma cita,²⁶⁷ pues la melancolía es un estado “penoso” que debe superarse; por ello, la virtud recaerá en la fuerza con que se le haga frente, es decir, en el poder que permita erigirse en una dignidad, en una fortaleza de ánimo que obtenga la victoria sobre la naturaleza humana. ¿Cómo se consigue esa fortaleza de ánimo? Tal vez encontrando un fin, un proyecto, y el proyecto kantiano era uno de liberación humana. Kant aspiraba al conocimiento humano como *fin final* de la naturaleza. Un humano en constante construcción, no condenado a ella, sino a un constante cultivo, a su asidua aprehensión como alimento del espíritu y con ello de la raza humana. Un deber convertido en querer y éste, a su vez, en anhelo de libertad. Pero, entonces, ¿pudo haber sido intencional que Kant no anunciara la construcción de lo que pensamos fue su proyecto? ¿Es que habría existido la posibilidad que, de haberlo enunciado, se habría podido llegar a la comprobación de aquello que se conjetura como nulidad de la existencia de vida?²⁶⁸

Quizá podríamos encontrar la respuesta a los anteriores cuestionamientos en el sentimiento sublime, pues el abandono provocado por este sentimiento se trata de un instante en que, como lo indica el filósofo, se da un *sobrecogimiento* del cual es posible derivar la presencia de dos caminos: abatirnos o animarnos. La apuesta kantiana es por la última opción, pues si conseguimos un impulso de vida será posible comprender la

²⁶⁵ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, FCE/UAM/UNAM, p. 21.

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 17-18.

²⁶⁷ La cita prosigue con lo siguiente: “Así, la genuina virtud, fundada sobre principios, tiene en sí algo que más parece armonizar con el temperamento *melancólico* en un sentido atenuado del término.” *Idem*.

²⁶⁸ Julián Marías dice lo siguiente: “La articulación del ‘yo’ como proyecto con su trayectoria efectiva es siempre problemática. Cuanto más ‘yo mismo’ soy, soy más vulnerable, estoy más abierto a ‘lo que venga’, estoy menos ‘hecho’, soy menos ‘cosa’ y sé menos *qué* va a ser de *mí*. En la medida en que lo sé, soy menos yo. Por eso la excesiva experiencia de cosas suele destruir o no dejar nacer la experiencia de la vida.” *Vid.* Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1985, p. 50.

importancia que la fuerza de la voluntad infringe en ella misma. Así parece decirlo cuando describe la naturaleza de ese sentimiento, pues, según lo explicamos en el primer capítulo, para nuestro filósofo, cuando el estado de ánimo va asociado a una idea, el sentimiento de lo sublime no parece ser de nuestra propia naturaleza, “sino más bien de sumisión, abatimiento y sentimiento de total impotencia.”²⁶⁹ Por ello, dejar que las cosas sigan su camino, apelar al azar y a la causalidad, es una manera más de eximirse de la responsabilidad (libertad), de impedirse decidir (libertad), pues si hay poder moral en la voluntad, se debe actuar, forzar las situación (imperativo categórico), no apelar a la casualidad, sino requerir, la causalidad (ley moral interna). No es posible subsumir el todo con la parte, con tan sólo un deseo; se debe reaccionar para poder actuar, para llegar a la *praxis*. La reacción sólo se consigue con voluntad, apelando a su poder y esa fuerza sólo podrá surgir si se cultiva, jamás se dará por sí misma.

Pero, entonces, podríamos recapacitar en una de las inquietudes planteadas por Mijail Malishev: ¿acaso es “la misma vida, con todos sus deseos [...] un fin en sí o sólo una premisa para alcanzar [...] un reconocimiento que otorga el valor a cada ser humano?”²⁷⁰, pues, siguiendo al mismo autor, si lo que eleva y confiere una meta a la vida es el reconocimiento, tendríamos que “conservar cada cual su vida es un deber.”²⁷¹ Habría que considerar que para llegar a un fin en sí, es necesario conocer el *Yo* por sobre el reconocimiento de la necesidad individual y de la dependencia social antes mencionadas, pues de aquí se deriva, según nos parece, que la única manera para andar el camino señalado por la voluntad —o por la filosofía kantiana, según se quiera ver— es superando la acedia por la vida. Sería posible lograr esa superación si se intenta encontrar el impulso natural señalado por el proyecto filosófico humano de la filosofía kantiana: aprehender, comprender y actuar.

Sin embargo, aún queda un problema con el imperativo categórico, con ese principio imperativo del *deber*. El inconveniente es la cercanía guardada con el agotamiento del impulso por la vida, pues podría tratarse de una vinculación con la pérdida

²⁶⁹ K. U., Losada, §28.

²⁷⁰ M. Malishev, *op. cit.*, 162.

²⁷¹ *Idem*.

del gusto de existir.²⁷² Entonces, ¿Kant tenía este agotamiento?, ¿perdió el filósofo el gusto de existir? Es decir, conocer el mundo y sus derredores y maravillas sólo por revistas, panfletos y referencias; vivir en un poblado de Prusia oriental; someterse a inagotables e invariables rutinas diarias que desembocaban en el encierro de una habitación durante horas para pensar y escribir, según la exposición hecha, ¿otorgan el valor a la existencia? ¿No la vida misma se agota con la constante reflexión que sobre ella se hace? En otras palabras ¿es el fin de la vida su sentido mismo? Quizá esto sea algo que pudo haber intuido nuestro filósofo y por ello abandonó el camino existencial que en primera instancia seguía, según se ha intentado demostrar. Quizá encontrar el sentido de su vida y otorgarla de un solo significado haya sido parte del dogmatismo que gracias a Hume dejó de lado. Lo que sí podemos asegurar es que el filósofo prusiano encontró cierta comodidad precisando lo que debía ser el fin y el camino de la existencia: una vida moral regida por los esfuerzos y el poder de la voluntad mediante la ley moral; el reconocimiento de esta última será el camino para superar la misología y melancolía, el camino para restablecer las fuerzas vitales humanas.

Universalización de las máximas y Autonomía

Sólo la razón, aprehensión de la realidad en su conexión, hace posible la vida humana. Pero las interpretaciones usuales de la razón destruyen la experiencia de la vida y con ella la posesión de la realidad personal.

J. Marías

El fundamento de las máximas de los personajes kantianos es “ser uno mismo” en nuestra actitud ante cualquier cosa, estar de acuerdo consigo mismo y ser sincero en la relación con los demás; no importa si esta relación coincide o no con las normas morales pues cada cual

²⁷² Un referente importante y que describe muy bien el tedio e indiferencia hacia la vida del que hablamos son los escritos de Camus, específicamente al personaje de *El extranjero*. Vid. A. Camus, *El extranjero*, Buenos Aires, Alianza, 2006.

deduce el derecho de su propia existencia. Sin embargo, podría parecer que al filósofo prusiano “le es ajeno el lema romántico que declara: ‘realízate a ti mismo’, ‘sé lo que quieras’”, pues Malishev nos dice lo siguiente:

Kant exhorta al sujeto moral a realizar sus propias potencialidades, a llevar a cabo su vocación individual [...] plantea la realización de las posibilidades de cada individuo [...] Para Kant la dignidad del hombre no sólo es la tarea de realizar sus propias posibilidades, sino la de reconocer la igualdad del valor de cada personalidad humana [...] La verdadera actitud moral [...] no es la autocomplacencia sino la discordia del sujeto consigo mismo; no es la aspiración a la autoformación a cualquier precio, sino el servicio a una idea elevada o a un asunto práctico de interés común. La actitud respecto a sí mismo, la entrega a una “idea elevada”, la apertura a los problemas históricos de su época, el intento de superarse a sí mismo y el juicio imparcial sobre sí, constituyen los rasgos específicos de la razón moral tal como la entendió Immanuel Kant.²⁷³

Volviendo al periodo crítico kantiano, aquella parte en que el interés del filósofo parecería adquirir otro matiz, sería posible pensar que su deseo fue, ciertamente, primero saber *cómo conocemos, qué es lo que podemos conocer y qué es lo que nos ha sido dado conocer*, para después incitar a las personas al fruto de ese ejercicio consistente no sólo en conocimiento, sino en una *libertad espiritual* para lograr alcanzar la dignidad, mayor propósito moral humano.²⁷⁴

La anterior consideración tiene cabida porque podría parecer que Kant vio la obtención de la dignidad debido a la fundición de dos de los conceptos más problemáticos de su obra monumental: libertad y necesidad. Al estar conjugados ambos puntos en la ley rectora de la libertad de la voluntad, es posible ver por qué ésta necesita trazarse un horizonte, pues de otra manera no sabría qué camino cursar y sus actos serían guiados por el azar, actos que podríamos considerar como aquellos descritos por el filósofo en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: por inclinación. La regla formulada será el imperativo categórico, mismo que desde el momento de coaccionar la libertad de la voluntad y ceñir su campo moral, implica un respeto y una consideración al otro, no por el

²⁷³ M. Malishev refiriéndose a una actitud moral; *vid. op. cit.*, p. 177.

²⁷⁴ Es posible deducir lo anterior porque la obra de *Prolegómenos* —o la *Crítica de la razón pura*— precedió a la *Crítica de la razón práctica* y en seguida se realizó “¿Qué es la ilustración?”.

otro, sino por la misma ley regidora; no por inclinación, sino por deber. Sólo así podrá fundamentarse una moral humana y, en términos kantianos, universal.

~

Según se intentó señalar con este trabajo, para fomentar y cultivar el respeto, así como la dignidad individual y universal, el mensaje de la filosofía kantiana no es algo que hay que creer, sino un reto para actuar.²⁷⁵ Desde un particular punto de vista, ella intenta mostrar que hay algo en la experiencia humana que, aunque no puede ser objetivable, sí puede ser comprensible, pues se puede acceder de una manera intersubjetiva: por medio de la libertad y del respeto. Ésta podría ser la razón de su empeño en el desarrollo humano en sociedad; su asombro por el aislamiento, su aparente miedo a vivir fuera de la rutina y de los libros, pudo haber sido causado por el temor a perder su objetivo, el objetivo humano: respeto y libertad siempre regidos por el poder de la voluntad.

El legado kantiano nos deja un desafío consistente en imaginar y crear una cultura que puede despertar y apoyar la práctica individual de la libertad; que se ocupe de los dilemas de un mundo plural para que todos los individuos logren alcanzar la tan ansiada autonomía práxica y moral. El proyecto humano de Kant era un proyecto de vida²⁷⁶ que no terminó de formularse; tan sólo se anunció con la semblanza crítico monográfica de cómo era el hombre sin llegar a formular lo que era el hombre, pues cada uno se encuentra en libertad de alcanzar o no el mayor de los propósitos humanos en la vida e ir definiéndose durante el proceso que representa el camino hacia la dignidad. La aspiración del filósofo, en sentido universal, fue un método humano: afrontar la realidad y actuar para resolver.

Pero ¿fue esto lo que obligó a Kant a buscar la permanencia de un impulso que animara desde las profundidades? ¿El advenimiento de un mundo mejor en donde el humano fuera libre debido a la misma libertad que lograra fundar la esperanza de un progreso humano siempre hacia mejor? ¿Podría ser que al final, lo único en lo que se pudiera confiar fuera la propia integridad individual y entonces la propuesta kantiana fue una precaución para la humanidad más que un incentivo moral? De ser esto último, ¿cuál es

²⁷⁵ Lyotard, refiriéndose a la filosofía kantiana, específicamente a su filosofía de la historia, como filosofía histórica política. *Vid. op. cit., passim.*

²⁷⁶ *Afrontar*: qué; *comprender*: cómo; *aprehender*: por qué; *actuar*: para qué. Y esta última contestaría el desafío kantiano.

la vulnerabilidad de la vida que la filosofía kantiana pone al descubierto? ¿Acaso se adelantó a Sartre y a Kierkegaard preparándose para fundamentar con su filosofía que toda persona es responsable de su propia libertad?

Podemos ver la filosofía de Kant como una ética de la empatía, no sólo como una fría epistemología analítica y racional, o, aún más, podríamos ver su filosofía como una metafísica del miedo y la esperanza porque, aunque vocifera la sentencia de un tiempo hipotético para todo aquel que no sea Yo—“como si”—, nos insta a vivir el momento pensando en la tranquilidad de la conciencia individual; desviar el interés de una vida futura propia²⁷⁷ y traerlo al presente para una acción, exige un esfuerzo, una determinación, y será este valor lo que contemple una *praxis* antes que una esperanza. Aunque la necesidad de la última impere en todo el discurso kantiano para trazar el camino moral de la razón, pues será ella misma la que imprima en la voluntad la fuerza necesaria, si no fundamental, para la acción.²⁷⁸

Entonces, desde nuestra lectura de la filosofía del pensador de Königsberg, ¿cuál es la misión de la voluntad? ¿Dotar al hombre de fuerza y valor ante la tragedia²⁷⁹ humana representada por la soberbia de la razón, que por su ambición ha debido someterse al tribunal, pues no se puede llegar a conocer la totalidad? ¿Es aquí a donde nos remite el mandato ilustrado kantiano? ¿Sobre esto se fundamenta? ¿A esto obedece? Con la máxima kantiana *sapere aude!* y *bastarse a sí mismo*, comienza la soledad de la filosofía, su exaltación. Es el pensamiento pensándose a sí mismo, la razón que especula sobre sus haberes; es la reafirmación del yo del hombre moderno como se inaugura la tragedia moderna, como se acaba con la lírica. Reafirmación y autopensamiento que, sin embargo ya

²⁷⁷ En el argumento que intenta esgrimir en *Si el género humano se halla en progreso hacia mejor*, Kant señala que para llegar a saber eso, se tendría que hablar de una historia profética de la humanidad, lo cual es imposible, porque es algo que no se puede llegar a saber. *Vid.* “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la historia*.

²⁷⁸ Recordemos que el mismo de Quincey se había percatado de esto cuando señaló la consideración del filósofo para dejar a su siervo Lampe la esperanza de la existencia de Dios: “Destruído por Kant el deísmo en el terreno de la razón especulativa, el viejo Lampe, afligido espectador de esta catástrofe, deja caer su paraguas y córrenle por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Entonces Kant, conmoviéndose y probando que a la vez que un pensador ilustre era una persona excelente, medita y dice, en tono de bonachón y malicioso: ‘Es preciso que el viejo Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre diablo... Ahora bien: el hombre debe ser dichoso en este mundo... Esto es lo que dice la razón práctica... Así, pues, quiero que la razón práctica garantice la existencia de Dios.’” *Vid.* T. de Quincey, *op. cit.*, pp. 115-116. Asimismo, la no respuesta a la carta de Collenbusch señalada por Cardero, en J. L. Cardero López, *op. cit.* Asimismo, se puede encontrar la carta en W. Benjamin, *op. cit.*

²⁷⁹ Posibilidad de tragedia que fue abordada antes. *Cf. supra.*

había sido vaticinado por Kant desde la Ilustración, época del sometimiento del hombre a su propio pensamiento; en donde podría hablarse de una autonomía del sujeto porque está obedeciendo a la máxima histórica de ese periodo: *sapere aude!* Es entonces cuando el individuo libre de todo pensamiento ajeno y forjador del suyo propio, nos atrevemos a decir, se ha vuelo autolegislativo.

La sentencia ilustrada de esa misma época instaba a los individuos a pensar por sí mismos, a ser autolegislativos y autónomos guiándose por la propia razón, pues es ella la infringidora de la fuerza necesaria a la voluntad; esa fuerza que se constituye en la última para fundamentar su poder, sólo será dada por la constancia, según lo mostró Kant. Sin embargo, esto no es algo que se encuentre al alcance de tan sólo unos pocos llamados “doctos”, sino de todo aquel que sea capaz de guiarse con la razón, de aquel que cultive el camino de la voluntad que es posible vislumbrar en la filosofía de Kant. Aquel que lo logre ha caído en cuenta de su libertad, de la disposición melancólica para la vida y del papel fundamental y necesario del otro para lograr la autonomía, respeto por la ley moral y la superación de sí mismo en cuanto humano. Sólo podremos alcanzar una sublimidad en el progreso mientras seamos regidos por la autonomía fijada por la libertad.

Lyotard parece indicar lo mismo cuando dice que el texto de la *Ilustración* no está dirigido al público docto, dispuesto a discutir ideas, sino al interlocutor que hay que dar la fuerza para luchar:

Hay que arrancar a ese interlocutor de la perversa fascinación del indiferentismo, del “Todo da lo mismo” y también de la melancolía del “No valemos nada”. Hay que darle el ánimo sublime del cual el juez crítico juzga no sólo que aquél es capaz, sino que debe cultivarlo si es cierto que sólo a los hombres (una vez que la naturaleza puso en ellos los gérmenes y las condiciones del desarrollo de la libertad) les ha sido dado realizar la libertad: pues si la naturaleza la realizara en lugar de los hombres, entonces la libertad estaría bajo condición, lo cual es contradictorio.²⁸⁰

Ante estas palabras, conviene traer a cuenta un recordatorio: debe tenerse presente que el filósofo prusiano sabía que cualquier exaltación afectiva reportaba consigo algún tipo de riesgo. Por ello, el reto dejado por la filosofía kantiana, según se intentó esgrimir, es saber

²⁸⁰ J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 117.

dirigir dicha afección, encausarla hacia lo mejor que pueda reportarnos. Este reto implica la intervención de la voluntad y de la razón.

Recapitulando, de acuerdo con la interpretación que se ha llevado a cabo a lo largo de este trabajo, en la filosofía kantiana es posible ver los trazos de un camino que intenta salvar al hombre ofreciéndole un descanso para la angustia implicada por el sinsentido y la incoherencia de la existencia; un camino que intenta ofrecer cobijo para la finitud de la vida. ¿En qué consiste la capa protectora? ¿Cuál es el remedio filosófico que podría extraerse desde la filosofía kantiana? La posible solución podría ser el advenimiento de la verdad por medio de su liberación, únicamente posible por el cultivo de su posibilidad; por el cultivo de la fuerza que permita su instauración en la realidad: la voluntad. Se trata entonces de una elección, consciente o inconsciente, pero decisión al fin y al cabo: el deseo de seguir.

¿Pero puede haber un acuerdo entre voluntad y razón para hacer surgir el deseo?, ¿para encontrar el camino correcto?, ¿para hallar un proyecto de vida? Quizá la única manera de averiguarlo sea llevando la teoría a la práctica, es decir, llevando a cabo una posible aplicación de la razón pura y de la razón práctica más allá de la consciencia del hombre. Es posible que durante el auge de la Ilustración Kant haya reparado en esto, es algo que podemos deducir de su máxima ilustrada tantas veces citada: *sapere aude!* Ella representa una invitación a recorrer el camino, pero sabiéndonos poseedores de libertad y de decisión para afrontar las consecuencias de la humana existencia; es decir, la resolución de la filosofía kantiana es caer en cuenta del cultivo de la fuerza necesaria para superar no sólo al otro, sino también a uno mismo. Cuando el hombre se somete a su propio pensamiento, podía hablarse, ya desde la Ilustración, de una autonomía en el sujeto, porque está obedeciendo a la máxima histórica que es *sapere aude!* Entonces, el individuo libre de todo pensamiento ajeno y forjador del suyo propio, podríamos decir, se ha vuelto autolegislativo, y como tal, creador de su destino.

Sin embargo, la obediencia a la ley de la razón no depende absolutamente de ésta ni de la voluntad, pues antes de llegar a esa constrictión, es necesario, según se dijo, pasar por una elección. Para esta elección la voluntad necesita ser autolegislativa (es decir que la voluntad se ponga a sí misma la ley y la obedezca como su propia máxima), porque la condición para obrar moralmente estriba en la capacidad para determinarse con arreglo a

principios autónomos propuestos por el mismo sujeto (autonomía del querer). Esto significa la obligación de obrar en conformidad con la propia voluntad legisladora, cuya fuente es el hombre mismo; por ello, la elección se convertirá en una elección moral y la libertad basada en ese autosometimiento voluntario en libertad moral.

Paz perpetua: ¿un propósito de la filosofía kantiana?

Feliz, por lo tanto, quién halló un destino
a su medida, donde murmure dulcemente
a lo largo de segura orilla, el recuerdo
de sus peregrinajes y sus penas.

J. C. F. Hölderlin

Quizá en este escrito se halla el intento por sellar o fijar el proyecto humano que Kant construía con su filosofía, aquel proyecto del que tanto hemos hablado. Aunque el filósofo no contaría con que la simple contemplación de un cuadro otorgara otra nueva oportunidad a la misma para alojarse en su mente. Nos referimos a la pintura colgada en la puerta de un albergue con el título de *La paz perpetua*. Una vez más la idea de la muerte ronda sus meditaciones, pero, aunque pareció haberle dado descanso con lo que escribe en *El fin de todas las cosas*, pudo haberle inquietado la misma idea condenatoria expuesta en ese mismo escrito, aquella referente al *quiliasm*, pues dice que en el día novísimo los buenos volverán a ser buenos; los malos volverán a ser malos; todo volverá a ser lo mismo, por lo que se decide a legar a los humanos un dejo eterno de esperanza con el escrito de *La paz perpetua*. ¿Pero no dijimos al principio del trabajo que esta obra era un escrito político? Quizá la misma vulnerabilidad humana que, como tal, nuestro filósofo compartía, lo instó a proclamar la tan ansiada esperanza mortal. ¿Pero la encontró? ¿Kant pudo hallar el significado de la vida, su fin último? ¿Encontró el propósito de la humana existencia? Si fue así, lo calló. Quizá para no arrebatarse nuevamente el deseo humano de mejoramiento, aunque su pretensión también pudo haber sido una demanda infinita de perfección. Aun así,

parece que nuestro filósofo optó por que el propósito humano fuera el de un desarrollo siempre hacia mejor y como tal tan sólo lo enuncia en su escrito con ese mismo nombre.

Sin embargo, podríamos pensar que el propósito humano consistiría en su mismo desarrollo, en la búsqueda perenne de ese fin universal e individual; si llegara a revelarse, la existencia misma podría caer en un absurdo. Pero, entonces, ¿acaso el miedo de Kant se encontró con el de los demás? ¿Un miedo por la verdad? ¿Un miedo por lo inacabado o por el mismo fin? ¿Sería acertado pensar que el temor por caer en un sinsentido vital fue parte, si no es que gran medida, de la razón por la que dejó de escribir sobre temas humanos, en ese entonces, de índole metafísica, y se dedicó al estudio físico y fisiológico del mismo? ¿Fue éste el motivo por el que decide entregarse al estudio de la naturaleza (*physis*) en su *Opus postumum*? ¿O fue, acaso, la razón que lo orilló a retomar la pregunta de *qué es el hombre* en su último libro dedicado a temas apriorísticos (su *Lógica*)? ¿Fue esta la causa por la que no reveló nunca su secreto? Llegados a este punto, nos atreveríamos a conjeturar que para el filósofo prusiano, el conocimiento y el progreso humano tenían que seguir avanzando, y no sabremos su fin porque, según fue enunciado en “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, llegar a saberlo sería hablar de una historia profética de la humanidad, lo cual se encuentra fuera de nuestro alcance.

Por todo esto, quizá, ante la inquietud existencial en que era posible dejar a la humanidad, ante la angustia que cimbraría en los espíritus humanos al develar la transitoriedad, el propósito o el absurdo de su existencia; por todo eso, pensamos, pudo haber sido que, con voz serena y reconfortante, en el lecho de su muerte y antes de entregarse a su eterno descanso, tras un severo esfuerzo, exhaló sus últimas palabras y dijo: “Todo está bien”.²⁸¹

²⁸¹ Cf. M. Kuehn, *op. cit., passim* y L. E. Borowski/R. B. Jachmann/E. A. Wasianski, *op. cit.*, pp. 64 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *En la cumbre del criticismo, Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, UAM, 1992, 300 pp.
- BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 2000, 226 pp.
- BOROWSKI, L. E./R. B. Jachmann/E. A. Wasianski, *Kant intime*, París, Bernard Grasset, 1984, 164 pp.
- BOTUL, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Immanuel Kant* [tr. y pról., Dulce María Granja], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 113 pp.
- CAMUS, Albert, *El extranjero*, Buenos Aires, Alianza, 2006, 124 pp.
- CASSIRER, Ernest, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 495 pp.
- CIRILO FLORES, Miguel, “Arte y moralidad en Kant”, *Cuadernos salmatinos de filosofía*, núm. 17, 1190 (Ejemplar dedicado: Homenaje al profesor Saturnino Álvarez Turienzo), 159-174 pp.
- DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, París, PUF, 1968, 190 pp.
- DERRIDA, Jacques, *Acabados seguido de Kant el judío alemán*, Madrid, Trotta, 2004, 128 pp.
- FERRARI, Jean, *Kant o la invención del hombre*, Madrid, EDAF, 1981, 304 pp.
- FOUCAULT, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* [tr. Ariel Dillon], Argentina, Siglo XXI, 2009, 140 pp.
- GIVONE, Sergio, *Historia de la estética* [tr. Mar García Lozano], Madrid, Tecnos, 1990, 316 pp.
- GRAVE, Crescenciano, *El destino de la razón: una introducción a Kant*, México, Facultad de Filosofía y Letras, División Sistema Universidad Abierta, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, 143 pp.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 231 pp.

- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, 692 pp.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, [tr., intr. y notas de Dulce María Granja], México, FCE-UAM-UNAM, 2001, 199 pp.
- _____, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2002, 386 pp.
- _____, *Crítica del juicio* [tr. José Rovira Armengol], Buenos Aires, Losada, 1961, 339 pp.
- _____, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [ed. bilingüe alemán-español, tr., intr. y notas, Dulce María Granja], México, FCE /UAM/UNAM, 2004, 108 pp.
- _____, *El poder de las facultades afectivas* [tr. y pról. Vicente Romano García], Argentina Aguilar, 1974.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1973, 406 pp.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* [ed. de Luis Ma. Cifuentes], Madrid, Alhambra Longman, 1994, 111 pp.
- _____, *Lecciones de ética* [tr. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero], Barcelona, Crítica, 2002, 305 pp.
- _____, *Filosofía de la historia*, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 1998, 147 pp.
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón pura, La paz perpetua* [intr. y análisis Francisco Larroyo], México, Porrúa, 2004, 290 pp.
- _____, *La paz perpetua*, Buenos Aires, Longseller, 2001, 160 pp.
- _____, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [tr., introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza, 1987, 127 pp.
- _____, *Antropología en sentido pragmático* [tr. José Gaos], Madrid, Alianza Editorial, 2004, 287 pp.

- _____, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [introd. Agustín Béjar Trancón, tr. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales], Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, 91 pp.
- _____, *Lógica*, Madrid, Akal, 2000, 126 pp.
- _____, *Sueños de un visionario* [tr. introd. y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1987, 127 pp.
- _____, *En defensa de la Ilustración*, España, 2006, 408 pp.
- _____, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Madrid, Nacional, 1983, 769 pp.
- KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de angustia*, México, Austral, 1988, 159 pp.
- KUEHN, Manfred, *Kant: a biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 543 pp.
- LYOTARD, Jean François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987, 66 pp.
- MALISHEV, Mijail, *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Plaza y Valdés, 2002, 211 pp.
- MARIAS, Julián, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1985, 224 pp.
- MARTIARENA, Óscar, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, México, Alia, 2009, 290 pp.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Desconocida raíz común: Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Madrid, Visor, 1987, 104 pp.
- MATEO, S. Martha, *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, 1981, 82 pp.
- MOLINUEVO, José Luis, *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis, 2002, 285 pp.
- MOREY, Miguel de, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989, 244 pp.

- QUINCEY, Thomas de, *Los últimos días de Kant* [tr. Edmundo González Blanco], Barcelona, Ediciones Júcar, 1989, 151 pp.
- RÁBADE, Sergio, Antonio M. López Molina, et al., *Kant: conocimiento y racionalidad*, Madrid, Cincel, 1988, 175 pp.
- REBOUL, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, México, Anthropos, 1993, 162 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vols. 1 y 2, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SCHULTZ, Uwe, *Kant*, Barcelona, Labor, 1971, 126 pp.
- STUCKENBERG, J. H. W., *The Life of Immanuel Kant*, Londres, Thoemmes Bristol, 1990, 474 pp.
- WALTER, Benjamin, *Personajes alemanes*, Barcelona, Paidós, 1995, 154 pp.
- WASIANSKI, Ehrgott y Thomas de Quincey, *Vida íntima de Kant* [versión española de José María Borrás], Sevilla, Editorial Renacimiento, El clavo ardiendo, 2003, 128 pp.

Fuentes electrónicas

- CARDERO LÓPEZ, José Luis, “El entusiasmo de la razón”, *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, núm. 9, ene-junio, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 1-9 [en línea], en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100905>
- GIL, Joaquín, “Aproximación antropológica a la filosofía de la historia en Kant”, *Journades de foment de la investigació*, Universitat Jaume, 2-10 pp. [en línea], en <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi12/23.pdf>
- PELAYO GARCÍA SIERRA, *Diccionario Filosófico* [en línea], en <http://www.filosofia.org/filomat/index.htm>
- SASTRE, Alfonso, *Los últimos días de Emmanuel Kant contados por Ernesto Teodoro Amadeo Hoffman* [en línea], en <http://www.escenografia.cl/9.htm>

- SOTO, H. Cristian, “La Pregunta de Kant: ‘¿Qué es el hombre?’” (Un Recuerdo de Bicentenario), *Anuario de Pregrado* 2004, 1-12 [en línea], en http://www.anuariopregrado.uchile.cl/articulos/Filosof%3Fa/Anuario_Pregrado_La_Pregunta_de_Kant.pdf
- SUBIRATS, Eduardo, “La Ilustración, la angustia y el poder”, *El Basilisco. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, núm. 9, ene-abril, Barcelona, 1980 [en línea], en <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10905.pdf>]
- VIRUES, R. *Estudio sobre Ansiedad*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2005 [en línea], en www.psicologiacientifica.com.