

## Tres perspectivas del sistema kantiano de la razón práctica

---

Oswaldo Plata Pineda

Doctorando en Filosofía  
Universidad Nacional de Colombia  
oswaldoplata10@gmail.com

### RESUMEN

La concepción kantiana del *yo* es considerada convencionalmente como *nouménica* y *monádica*. Esta interpretación tradicional, a mi juicio no del todo correcta, surge de no considerar los escritos kantianos sobre la religión como parte integral del *criticismo* y, particularmente, de verlos como desvinculados de los escritos éticos. En este artículo me propongo defender una interpretación más amplia del *criticismo* mediante la integración de los escritos éticos, históricos y religiosos, y el seguimiento de las transformaciones experimentadas por el *yo* y su relación con el *otro*.

**Palabras clave:** Ética, religión, yo, otro-yo, otro.

## Three Perspectives on Kantian System of Practical Reason

### ABSTRACT

Kant's conception of the *ego* has been conventionally considered as *noumenic* and *monadic*. This traditional interpretation —not quite correct for me— arises from not considering Kant's writings on Religion as part of his *criticism*, and particularly from seeing them as detached from his works on Ethics. In this article I intend to defend a more open interpretation of Kant's *criticism*, that is, an interpretation that incorporates his ethical, historical and religious works while closely keeping in sight the transformations experienced by the *ego* and its relation to the *other*.

**Key words:** Ethics, History, Religion, *ego*, *other-ego*, *other*.

## I. Introducción

Es común presentar la concepción kantiana del *yo* como vacía y *nouménica*, producto de un elevado ejercicio de abstracción carente de contenido empírico (*interpretación formalista o reduccionista*). Las críticas formuladas por Hegel a la ética kantiana tienen que ver mucho con esta común presentación. A su juicio de Hegel, la ética kantiana es una ética *formalista y abstracta*, basada en una concepción nouménica del *yo* que desconoce la existencia del *otro* y de la realidad, y que, en consecuencia, es incapaz de dar cuenta de las preguntas antropológicas fundamentales. Sin embargo, esta manera de ver las cosas no deja de ser incorrecta, aun cuando Hegel hubiese sido su iniciador y varios connotados filósofos sus propagadores (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, E. Cassirer, A. Philonenko, entre otros). Principalmente, esta presentación del *yo ético* no es *correcta* por dos razones, una de orden epistemológico y otra de orden literario: la primera razón concierne a la no consideración de una serie de indicaciones programáticas realizadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*<sup>1</sup>, a saber, que a cada uno de los problemas cardinales de los que se ocupa el uso práctico de la razón le corresponde una perspectiva de análisis particular y, en virtud de esto, una concepción particular del *yo*. Sin justificación alguna, la crítica ha ignorado esta asunción tripartita –e interrelacionada– del *yo*. La segunda razón tiene que ver con la forma cómo, producto de un prejuicio académico/psicológico, los estudios kantianos sobre la historia y la religión han sido desarticulados del *corpus ético* kantiano y rebajados a ejercicios filosóficos aislados de la <*obra mayor*> (“charlas de sobremesa, más o menos luteranas”<sup>2</sup>); razones por las que han cargado casi siempre con el estigma de la *circunstancialidad* y han sido soslayados por la crítica especializada.

En el presente estudio intento remediar, en parte, esta equivocada asunción del pensamiento kantiano, ofreciendo tres caracterizaciones diferentes del *yo* y esclareciendo en cada caso sus relaciones con el *otro*. Mi análisis se centra en el período que va de 1785 a 1793<sup>3</sup>, período en el que el sistema kantiano de la razón

1 Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2003.

2 Eugenio Imaz: “Estudio Introductorio”, en Immanuel Kant: *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 9.

3 En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que la razón humana se compone de dos ámbitos o usos, el teórico y el práctico, que son complementarios y que se ocupan de problemas distintos. Así, mientras el uso teórico establece los límites del conocimiento, el uso práctico, en cuanto complemento seguro del anterior, explica todo lo que es posible mediante la libertad, a saber: “*qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y*

práctica reduce de modo paulatino su confianza respecto del *poder determinador* de la razón. Así, por medio del análisis de cada perspectiva del sistema de la razón práctica, muestro la manera cómo la concepción kantiana del *yo*, a medida de que Kant se percata del *factum* de la imperfección de la naturaleza humana, se va llenando de contenido material y se va haciendo menos *abstracta y formal*<sup>4</sup>.

## II. Perspectiva práctica

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS)<sup>5</sup>, Kant busca determinar el *principio supremo de la moralidad* “*a priori* en nuestra razón”.<sup>6</sup> Para Kant, este *principio*, que se deduce de un imperativo categórico o *imperativo de la moralidad*, tiene como finalidad poner en armonía una ley objetiva y la subjetividad de una voluntad humana que no es enteramente buena. A esa voluntad que no es enteramente perfecta y que no hace caso del “severo mandato del deber” Kant la denomina “querido yo”, y constituye el punto clave donde se enraiza mi propuesta interpretativa: el *factum* de la imperfección humana. Justamente, en las primeras páginas de la segunda sección de la GMS, se puede leer un pasaje que corrobora este *factum*:

Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito<sup>7</sup>.

Y en la misma perspectiva, en la *KpV* Kant escribe:

---

si hay un mundo futuro” (*KrV*, A801/B829). En el periodo que siguió a esta indicación, Kant se ocupó decididamente de cada uno de estos problemas cardinales y estableció una perspectiva de análisis propia para cada uno de ellos; de suerte que el tema de la *voluntad libre* dio lugar a la <perspectiva ética>, el de la existencia de Dios a la <perspectiva religiosa> y el de la existencia de un mundo futuro a la <perspectiva histórica>. He analizado estas tres perspectivas y el concepto de libertad que cada una de ellas implica en: Oswaldo Plata Pineda: “Tres conceptos de la libertad kantiana”, pp.91-106, *Revista Humanitas*, Vol. 2, Santiago de Cali, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

4 Para un desarrollo detallado de la tesis integracionista que aquí propongo, envío al lector a mis estudios “Tres conceptos de la libertad kantiana” (*Revista Humanitas*, Vol. 2, Cali, 2008, pp. 91-106) y en “El lugar de Dios en la Crítica de la razón pura” (*Estudios Kantianos*, Universidad del Cauca, p.106-125).

5 Immanuel Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. José María Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996.

6 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, 390.

7 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, p. 407.

Ya que la voluntad de todos no alberga entonces a uno y el mismo objeto, sino que cada cual cobija el suyo (su propio bienestar), el cual puede avenirse desde luego por casualidad con los propósitos ajenos que se orientan igualmente hacia sí mismos, mas tal caso no basta ni mucho menos para una ley... Los fundamentos empíricos de la determinación no le sirven a una legislación universal externa, mas tampoco valen nada para la interna; pues cada cual pone su sujeto como base de inclinación, pero cualquier otro pone a un sujeto distinto e incluso en cada sujeto mismo tan pronto es una u otra la inclinación que goza de un influjo preponderante. Descubrir una ley que las rija en su conjunto bajo la condición de hacer coincidir a todas las partes es algo absolutamente imposible<sup>8</sup>.

Estos pasajes ponen en evidencia que Kant concibe el imperativo categórico para remediar esta situación poniendo en armonía el "severo mandato del deber" y las acciones del "querido yo". Las diferentes formulaciones de este imperativo categórico comportan, empero, una índole distintiva para el *yo* y una diferente relación de este con el *otro*. Vale decir que, en esas diferentes formulaciones, la emergencia del *otro* es marginal y se encuentra *subordinada* a la existencia del *yo*. Esa *subordinación* puede tomarse, por lo menos, de *dos* formas.

En la *primera forma* de la mencionada *subordinación*, el *otro* no es un *otro* propiamente dicho, es decir, un *otro* desligado radicalmente del *yo*, sino que es, ante todo, un *otro-yo* que es el resultado de la autonomía del *yo*, habida cuenta de la abstracción de sus propios fines. En ese proceso:

[El hombre] tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema<sup>9</sup>.

Y en la "Analítica de la razón pura práctica", Kant, en la misma línea, señala:

Por tanto es esa ley moral, de la cual cobramos una consciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda *en primer lugar* y nos conduce directamente al concepto de libertad, en tanto que dicha ley moral es presentada por la razón como fundamento de determinación sobre

---

8 Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004, Ak, V, p. 28. A50.

9 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 441.



el cual no puede prevalecer ninguna condición sensible al ser totalmente independiente de tales condicionamientos<sup>10</sup>.

Se sigue de lo anterior que, para Kant, el proceso de fundamentación de la ley moral universal, el ideal de autonomía perseguido por el *yo* y la emergencia del *otro-yo* son consecuencia lógica y ontológica de la abstracción, mediante el imperativo categórico, de los fines particulares que afectan la voluntad del *yo*. Es de esta forma -y no de otra- que tanto el ideal de autonomía del *yo* como la emergencia del *otro-yo* son racionalmente *posibles*. A pesar de esta *posibilidad*, la autonomía alcanzada directamente por el *yo* e indirectamente por el *otro-yo* no logra materializar a ninguno de los dos. Y al no presentarse tal materialización, lo que se configura entre el *yo* y el *otro-yo* es solamente un enlace sistémico, esto es, racional.

Ahora bien, al ser puesto de presente el hecho de que entre el *yo* y el *otro-yo* no existe un enlace material sino racional, la interpretación *formalista* o *reduccionista* de la ética kantiana empieza a cobrar sentido, pues una ética formulada exclusivamente sobre la base de la *facultad racional* de los agentes (*yo*), inconexa con todo contenido contingente y, sobre todo, fundada en un aislamiento *monádico*, se muestra impotente cuando tiene que dar cuenta de la pregunta ética fundamental, ¿qué debo hacer?, y sus preguntas conexas (¿Cómo vivir en comunidad?, ¿qué criterios emplear para la construcción del ordenamiento social?). Sirvan las siguientes palabras de Isaiah Berlin para ver hacia dónde apunta la crítica reduccionista:

Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde afuera [y] no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional<sup>11</sup>.

Hay muchas maneras de ilustrar el tenor de esta crítica reduccionista. Por ejemplo, en la primera formulación del imperativo categórico, que reza "obra según la máxima a través de la cual puedas

10 Immanuel Kant: *KpV*, Ak, V, p. 29-30. A51.

11 Isaiah Berlin: "Dos conceptos de libertad", *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 231-232.

querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal<sup>12</sup>, Kant sostiene que la universalidad y la necesidad absoluta de una máxima están determinadas por la racionalidad de su creador y por el procedimiento que la antecede<sup>13</sup>. En esta primera formulación, Kant sólo compromete al sujeto que se somete al ejercicio del imperativo, esto es, al *yo*. La posibilidad de elevar la máxima de ese sujeto (*yo*) al estatuto de ley moral universal es concentrada por Kant en la facultad de raciocinio y en la capacidad de abstraerse de los fines privados y de resistirse a sus resortes más íntimos. El *otro-yo* en este desarrollo está sobrentendido en la enunciación del imperativo en la medida en que, al igual que el *yo*, está dotado de la misma facultad de raciocinio y de la misma capacidad de abstracción. La facultad de razonar, en tanto que canon del entendimiento, cobija a la vez al *yo* y al *otro-yo*. Para Kant, el punto de unión entre el *yo* y el *otro-yo* no son, en ese sentido, ni las inclinaciones ni los propósitos vitales sino, más bien, la facultad de determinarse a sí mismo en orden a actuar de conformidad a leyes morales universales. Ese punto de unión es el que posibilita el enlace sistémico del *reino de los fines*, ámbito que congrega el conjunto general de todos los fines de todos los seres racionales:

Por reino entiendo el enlace sistémico de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados (tanto de los racionales como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los principios anteriores<sup>14</sup>.

La *segunda forma de subordinación* tiene que ver con la forma cómo aparece el *otro* al encuentro del *yo*. Kant se sirve de varias denominaciones para referirse al *yo* que realiza el imperativo. El término empleado con mayor frecuencia por él es el de "naturaleza racional"<sup>15</sup>. A este se le suman otros términos que pueden ser tomados como correlativos, a saber, persona, ser organizado,

---

12 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 421.

13 En "Themes in Kant's Moral Philosophy", John Rawls hace una hermenéutica bidimensional del imperativo categórico. Propone una diferenciación entre el imperativo categórico propiamente dicho del procedimiento mediante el cual este es aplicado. Cfr. John Rawls: "Themes in Kant's moral Philosophy", *Kant's Transcendental*, Fortez/Eckart, Stanford/Stanford University Press, 1989, pp. 230-256.

14 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 433.

15 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 428.

criatura, alma, hombre y sujeto<sup>16</sup>. Estos términos genéricos, como decía líneas arriba, traen consigo un efecto implicatorio del *otro-yo* a través de la facultad de raciocinio requerida para la realización del imperativo categórico. Sin embargo, existe un *otro-yo* que sale al encuentro del *yo* y que, a través de ello, (así como en la *KrV* la experiencia o la impresión sensible *disparaba* y *no creaba* los elementos *a priori* de las facultades cognoscitivas del *yo*) hace activar el punto de ignición de su autonomía. El *otro-yo* pasa así a ser la condición de posibilidad de la autonomía del *yo*. Ese *otro-yo* ya no sólo aparece implicado en el *yo*, como es el caso de la *primera forma de subordinación*, sino que ahora representa la piedra de toque que permite que el *yo* ingrese a la mayoría de edad. La función del *otro-yo* es, de este modo, poner en cuestión al *yo*, ora como anti-modelo ora como "espectador imparcial", con objeto de convertirlo en un ser moral. El segundo ejemplo aportado por Kant para ilustrar la segunda formulación del imperativo categórico (el *principio de la humanidad*)<sup>17</sup> permite observar con claridad esta *segunda forma de subordinación*. Allí se lee:

Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlos en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene conciencia suficiente para preguntarse: ¿no es lícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera?<sup>18</sup>

En el ejemplo, Kant pone en cuestión las consecuencias morales que acarrearía la enunciación de una promesa de pago, por concepto de un préstamo, por parte de un individuo (*yo*) que tiene conciencia plena de que tal pago será imposible de cubrir. En la situación planteada, el préstamo del dinero se encuentra supeditado -podemos suponer que por voluntad expresa del prestamista (*otro-yo*)- a la enunciación de la promesa; sin aquélla éste no se producirá. Ante tal estado de cosas y a pesar de la urgencia del dinero, Kant advierte que el individuo (*yo*) se detendría por un momento a evaluar los efectos que un acto de tal naturaleza comportaría para él en el futuro. Según Kant, el individuo (*yo*) se interrogaría del siguiente modo: "¿no es lícito y contrario al deber salir de la

16 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, pp. 394, 395, 398, 416, 427.

17 Éste reza así: "Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio". Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 429.

18 Immanuel Kant: *GMS*, Ak, IV, p. 422.



necesidad de esa manera?"<sup>19</sup>. Sin embargo, este cuestionamiento no le impediría enunciar la falsa promesa de pago y configurar la siguiente máxima: "cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca"<sup>20</sup>. Este ejemplo le sirve a Kant para impugnar las relaciones que entabla el *yo* con el *otro-yo*, en cuyo desarrollo aquel no observa a éste como un *fin en sí mismo*. De esta suerte, y puesto que "el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, pero no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad"<sup>21</sup>, para Kant el individuo (*yo*) que enuncia una falsa promesa en una situación límite no solamente es incapaz de proporcionar una regla práctica que alcance el estatuto normativo de ley universal y servir de modelo de conducta moral para toda naturaleza racional, sino que, además, es incapaz de rendirle a sus pares racionales (*otro-yoes*) el respeto que éstos se merecen, pues, los emplea como *medios* de satisfacción de sus propias inclinaciones, adelantando una suerte de *cosificación* con ellos.

El término *cosificación* hace referencia a la inversión de la relación *persona-cosa*. Esa relación invertida pasa por alto la diferencia existente entre aquellos "seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza [y] que tienen sin embargo, valor relativo, como medios y [que] por ello se llaman cosas", y aquellos que "la naturaleza... distingue como fines en sí mismos [y que denomina] personas"<sup>22</sup>. Sin embargo, a la par de esta *cosificación*, se desarrolla en la humanidad del que enuncia la promesa (*yo*) un fenómeno que se le contrapone y que es, al propio tiempo, originario de aquél otro. En concreto, el efecto que la falsa promesa produce en él (*yo*) sólo puede ser visto como una cara de una misma moneda, cuyo revés sólo es observable al analizar su situación moral (*yo*). En cuanto la promesa proferida al *otro-yo* es el resultado que arroja la analítica-ética que desarrolla el que *yo* en su fuero interno (siguiendo la fraseología habermasiana, *auto-comprensión*), se echa de ver que el trato indigno dado al *otro-yo* no es más que la consecuencia del trato indigno que el propio *yo* se da a sí mismo. Dado que "las acciones dirigidas a sí mismo" son, desde el punto de vista de la moralidad, objetivamente equi-

---

19 *Ibid.*, p. 422.

20 *Ibid.*, p. 422.

21 Immanuel Kant: GMS, Ak, IV, p. 428.

22 *Ibid.*, p. 428.



valentes a aquellas "dirigidas a otros seres racionales", el *yo* es quien resulta siendo, finalmente, objeto de un tratamiento indigno e inmoral, esto es, representado como medio y no como fin en sí mismo, desconociendo su propio "valor absoluto incondicionado". Por descontando, al comparar ambos estados, tanto el *otro-yo* y el *yo*, el más lesionado, desde el punto de vista moral, es este último, como quiera que no se da a sí mismo lo que se merece y, por ende, no le da un trato al *otro-yo* como fin en sí mismo. Así las cosas, Kant se niega a esa *cosificación* de *otro-yo* a costa del *yo* y reacciona en contra de ella obligando al *yo* a pensar en las consecuencias fácticas inmorales de sus acciones mediante el imperativo categórico. Ciertamente en esta segunda forma de *subordinación* el *otro-yo* no es para el *yo* otra cosa que una oportunidad, una ocasión constante para ser autónomo. Es decir: el *otro-yo* no es más que un *objeto* del mundo que posibilita el ascenso moral del *yo*.

Si bien las dos formas descritas de *subordinación* hablan de un nexo fuerte entre el *yo* y el *otro-yo*, ora en términos de una facultad racional compartida, ora en términos de un encuentro que deviene en la autonomía del *yo*, ninguna de las dos formas los hace ver desligados de un modo radical. El *yo* siempre contiene al *otro*. Esto no ocurrirá en los opúsculos dedicados a elaborar una filosofía de la historia y en *La religión en los límites de la mera razón*<sup>23</sup>, obra en la cual el *yo* aparece diferenciado radicalmente del *otro-yo*, al punto de ser ya un *otro*. Más adelante volveré sobre esto último. Quisiera finalizar este apartado señalando que Kant no es muy explícito en la *GMS* en lo que respecta al asunto de la imperfección de la naturaleza humana. Tampoco lo es en la *KpV*, aun cuando la conducción de la moral hacia la religión planteada allí puede generar la impresión de que no es, efectivamente, una *analogía* sino una *determinación* de los deberes emanados de la razón práctica y los mandamientos derivados de un ser supremo y omnipotente.

### III. Perspectiva histórica

Utilizando la perspectiva práctica como arquitectónica, la perspectiva histórica del *criticismo* presenta la forma general como la libertad externa del hombre (*yo*) se desenvuelve en la andadura de la historia. Las aplicaciones concretas de esta historia de la libertad del hombre (*yo*), paralela a la que se desenvuelve en la

23 Immanuel Kant: *La religión en los límites de la mera razón*, tr. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

trascendencia absoluta en la Sagradas Escrituras, aparecen desarrolladas en varios documentos publicados aisladamente por el filósofo de Königsberg. En la formulación kantiana, el factor que determina el devenir de la historia y, más aún, el éxito del proyecto de la *Aufklärung*, es la tensa relación entre el hombre (*yo*), el *otro*, un *segundo-otro* y un *Otro* en el marco general de los fenómenos. En sus aspectos fundamentales, la interpretación kantiana de la historia efectúa, en primer lugar, un barrido en la historia pasada del hombre (*yo*) en orden a hallar en los fenómenos un curso regular. En ese barrido, la historia cosmopolita aparece virtualmente enfrentada a la historia sacra. Este enfrentamiento es limado y equilibrado por el propio Kant en opúsculos como "El fin de todas las cosas"<sup>24</sup> e "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita"<sup>25</sup>, textos en los que se analizan tanto las motivaciones determinantes para la conformación de las sociedades humanas como los contenidos esenciales de determinados relatos bíblicos de la creación. En segundo lugar, la interpretación kantiana de la historia, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, plantea las condiciones de posibilidad del destino final del hombre (*yo*), el progreso moral e intelectual y las amenazas ideológicas a las que se enfrenta dicho proceso, empleando la tutela religiosa como modelo.

Es sabido que el pensamiento kantiano se inspira en la idea de Newton según la cual la *naturaleza* se rige por un orden pre-establecido y que a ese orden el hombre (*yo*) debe acercarse mediante el organizado establecimiento de principios. Dando señales de esta influencia newtoniana, la perspectiva histórica establece un parangón entre las leyes que regulan la *naturaleza* y la libertad de la voluntad y sus manifestaciones. Concretamente, "Idea..." Kant adelanta una explicación cosmopolita de la historia universal. En dicho documento, la historia consiste en la narración de los acontecimientos que le han acaecidos a la humanidad en el tiempo. No hay, manifiestamente, en esta narración una intención normativa. La historia es, más bien, la generadora de la esperanza de que los fenómenos persigan un curso regular, "por muy profundamente ocultas que puedan estar sus causas"<sup>26</sup>. Esa esperanza es la que moviliza la tarea del filósofo, cual es examinar esos fenómenos mediante el descubrimiento de alguna intención de la *naturale-*

---

24 Immanuel Kant: "El fin de todas las cosas", tr. Emilio Ímaz, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

25 Immanuel Kant: "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", tr. R. Rodríguez Aramayo/M. F. Pérez López, "¿Qué es la Ilustración?", Madrid, Alianza, 2004, pp.95-118.

26 Immanuel Kant: "Idea", Ak, VIII, p. 17.

za. Al definir la historia como "el juego de la libertad humana en bloque"<sup>27</sup>, Kant establece una correspondencia lógica y ontológica entre el destino final del hombre (*yo*) y la humanidad (*yoes*) en general. A ello obedece el hecho de que "ambos juegos" deban analizarse por medio de las mismas herramientas conceptuales. Esto significa que existe un empalme analítico entre la perspectiva práctica y la histórica, en la que aquélla sirve de soporte conceptual para ésta.

En un tono bastante hegeliano, "Idea...", Kant afirma que el hombre (*yo*) y los pueblos llevan a cabo, aun cuando lo desconozcan, un plan universal de la *naturaleza*. Cada proyecto iniciado, desarrollado y finalizado por el hombre (*yo*) se encuentra guiado por la mano de un sabio creador. A pesar de que el instinto no es el móvil del obrar del hombre (*yo*), sus acciones no surgen cual si fueran "ciudadanos del mundo", esto es, con arreglo a un plan determinado. De ahí que sea válido "diseñar una historia semejante"<sup>28</sup> y desentrañar en ese enredo de acontecimientos humanos una regularidad, como hiciera Kepler y Newton en los movimientos ex-céntricos de los planetas.

La *naturaleza* ha querido que el hombre (*yo*) viva conforme a la razón, libre del instinto, sobrepasando el ordenamiento mecánico de su existencia animal. La *naturaleza* posee, pues, un orden y parte de ese orden le corresponde al hombre (*yo*) desentrañarlo. Por medio de su dote racional, el hombre (*yo*) revela las verdaderas intenciones de la *naturaleza* para con él, pues la perfección de las disposiciones es inevitable. "La *naturaleza* no hace nada superfluo", advierte Kant<sup>29</sup>. De este modo, la *naturaleza* se sirve de la mencionada dialéctica de opuestos, del antagonismo entre las disposiciones constitutivas del hombre (*yo*), para potenciar su desarrollo, del cual surge un orden que se hace patente en la tendencia del hombre (*yo*) a vivir en sociedad (ora por comodidad, ora por prudencia); pero, al propio tiempo, de querer salirse de esta vida comunitaria en virtud del hastío que le genera el entorno social. La famosa frase kantiana de la *insociable sociabilidad* refleja manifiestamente tanto la resistencia como la complacencia que le produce al hombre (*yo*) la vida en sociedad. El hombre (*yo*) pasa de un sentimiento de insatisfacción a un sentimiento de comodidad y vi-

27 *Ibid.*, p. 17.

28 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 18.

29 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 19.



ceversa. Se siente sólo y ávido de la comunidad (*otros-yoes*), así que su motivación para agruparse es claramente psicológica y prudencial; resulta más cómodo vivir en comunidad (*otros-yoes*) que solo (*yo*). Pero esta comodidad es pasajera, como quiera que, de inmediato, encuentra una resistencia a sus pretensiones de libertad por parte de los demás (*otros-yoes*). El hombre (*yo*) no puede soportar a los demás (*otros-yoes*) pero tampoco puede vivir sin ellos. En la formulación kantiana, este ciclo de conflicto y reconciliación del *yo* con los *otros*, merced al desarrollo de las disposiciones, revela que detrás del curso de la historia existe una regularidad guiada por la "organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un espíritu maligno"<sup>30</sup>. Ese sabio creador define en términos de discordia el curso que adopta la historia. Es por ello que "el hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia"<sup>31</sup>.

Este antagonismo entre las disposiciones del hombre, patente en la perspectiva histórica, confirma el *giro pragmático* dado por el *criticismo*. Porque, en efecto, el nuevo marco de la antropología kantiana (un *yo* imperfecto y débil para resistir el tentador llamado de sus inclinaciones) advierte que las condiciones de posibilidad de la *Aufklärung*, *summum* de la historia, (y guiada subrepticamente por la idea de un sabio creador del que, cabe decir, sólo la perspectiva religiosa puede dar buena cuenta), son sus caracteres negativos (no racionales): el egoísmo, la insatisfacción, la rudeza, etc. Pese a que se ha destacado que el *criticismo* hace caso omiso del *dark side* del hombre, se ve que la fuerza de la andadura de la historia y la tendencia decisiva de la *Aufklärung* se extrae del antagonismo inmanente entre la parte irracional o, por lo menos no racional, y la parte racional del hombre (*yo*). Kant anota:

El medio de que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones<sup>32</sup>.

Habida cuenta del antagonismo inmanente al género humano, la consolidación de una sociedad civil que tenga a bien administrar derecho y compaginar la máxima libertad de los hombres (*yoes*) se

---

30 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 22.

31 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 21.

32 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 20.



hace cada vez más inminente. Semejante salida al conflicto, típicamente liberal, se funda a partir de una antropología negativa. Esto deja entrever una semejanza entre Kant y Hobbes en lo que respecta a sus concepciones antropológicas. Si bien la antropología hobbesiana es muchísimo más descarnada y persigue, además, fines totalmente distintos, es evidente que Kant se sabe en un terreno, el *histórico* (empírico), donde su moralidad *deóntica* no tiene aún cabida. Esta idea echa por la borda la acusación reduccionista según la cual el fundamento antropológico del criticismo kantiano es el Yo Trascendental de la *KrV*. Nada más alejado de la verdad. El *yo* de la perspectiva histórica comienza a revelarse como imperfecto, débil, y en vista de este *factum*, se agrupa para procurarse seguridad y hacerse *mejor*. Por ello, la educación desempeña la función vital de acercar al hombre (*yo*) a su destino final. La perfección del género humano queda, entonces, sujeta a un proyecto formativo de las disposiciones del hombre (*yo*). En su *Tratado de pedagogía*, Kant escribe:

La educación es un arte cuyo ejercicio ha de ser continuamente perfeccionado por muchas generaciones. [Cada generación debe traer al presente los conocimientos del pasado y poner en práctica] una educación que desenvuelva de un modo proporcional y acorde a un fin todas las disposiciones naturales del hombre, conduciendo así a la humanidad a su destino<sup>33</sup>.

Dado que su proyecto está a *medio hacer*, la *naturaleza* le ha fijado al hombre (*yo*) la tarea de desarrollar todas sus disposiciones originarias, entre las cuales la de crear una constitución política es la más importante, en razón a que aquélla permitirá alcanzar otras intenciones de la especie que le son subsidiarias. En *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Kant escribe acerca de la primera de estas intenciones:

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren<sup>34</sup>.

33 Immanuel Kant: *Tratado de pedagogía (Über Pädagogik)*, Suhrkamp, B.XII, 1964), S. 691 ff., tr. Lorenzo Luzuriaga, Cali, Universidad del Valle, Departamento de filosofía, Cali, 2004, § 16. En este texto, Kant define la educación "(*Erziehung*) [como] los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación. (*Bildung*, formación moral)".

34 Immanuel Kant: *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, tr. Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 2004, p. 81.

Se sigue de esto que, para hacerse *mejor*, el hombre (*yo*) precisa de "una sociedad (*otros-yoes*) en la que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible, esto es, una *constitución civil perfectamente justa*"<sup>35</sup>, para poder sobrevivir. Así, el hombre (*yo*) se somete a la coerción, negando su libertad salvaje, porque ella es la única prenda de garantía para preservarse a sí mismo. Sin tal *constitución civil*, Kant asegura que "todo la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social"<sup>36</sup> no son posibles ni pensables. El hombre (*yo*) requiere así del conflicto –el *yo* precisa del *otro-enemigo*– para ingresar con paso firme en la andadura de la historia *cosmopolita*. Adicional a esta necesidad del *otro-enemigo*, "el hombre (*yo*) es un *animal* que, cuando vive entre los de su especie, necesita de un señor"<sup>37</sup>. Aun cuando se diferencia del resto de animales en virtud de su dote racional y de la posibilidad de modificar su presente y su futuro, el hombre (*yo*) es arrastrado por sus más caras inclinaciones y quiere transgredir los límites de la libertad de todos (*otros-yoes*). Y cuando lo hace, y sus propósitos se afectan negativamente por el entorno, el hombre (*yo*) se sabe necesitado de un agente externo –un *Otro*– que le ponga coto a sus pretensiones y a las de sus congéneres (*otros-yoes*), cuyas acciones se rigen por la misma lógica de acción. En tal sentido, tanto el *yo* como el *otro* necesitan "un señor, que le[s] quebrante su[s] propia[s] voluntad [es] y le[s] obligue a obedecer una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre"<sup>38</sup>. Pero este señor (*Otro*) no puede, en virtud de su propia condición humana, ser enteramente *justo* pues siempre querrá sacar el mayor provecho de su poder imponiendo su voluntad con arreglo a leyes creadas por él mismo. Para ilustrar la dificultad de elegir un Jefe supremo "*justo por sí mismo*"<sup>39</sup>, habida cuenta la

35 Immanuel Kant: "Idea", Ak, VIII, p. 22.

36 *Ibid.*, p. 22.

37 *Ibid.*, Ak, VIII, p. 23. Cfr. T. Hobbes, *El Leviatán o materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, tr. Carlos Mellizo, Madrid, Altaya, 2000.

38 Immanuel Kant: *La religión*, pp.50-51. De este modo, Kant enlaza el problema de una constitución civil justa con el de la relación legal entre los Estados. El argumento para justificar ese enlace es, naturalmente, el mismo que esgrimió para justificar la asociación civil de los hombres (*yoes*). La misma motivación prudencial que indujo al hombre (*yo*) a asociarse con sus congéneres (*otros-yoes*) es la que lo anima a la creación de una relación legal entre los Estados. La *naturaleza* se vale de las incompatibilidades de los hombres, de las grandes sociedades y de los cuerpos de Estado para alcanzar un estado de tranquilidad. Ese estado de tranquilidad es una unión de naciones en la que todos los países, desde el más reducido hasta el más extenso, goza de tranquilidad, la cual no se deriva de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación (*Foedus Amphictyonum*), de una potencia universal. Para Kant, toda libertad de la que haga uso el hombre (*yo*) por fuera del establecimiento es brutal. Este es otro punto coincidente entre Hobbes y Kant.

39 Immanuel Kant: "Idea", Ak, VIII, p. 23.

imperfectibilidad del género humano, Kant recurre a una metáfora botánica, que será empleada también en *La religión*. La metáfora es como sigue: "Con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho"<sup>40</sup>.

El *yo* y el *otro* quedan sometidos así a la voluntad de un *Otro*, encarnado no sólo en el Rey sino también en el entramado institucional. Resulta ahora evidente que la *naturaleza* persigue un curso regular que instaura una pacífica agremiación de hombres y Estados. En la formulación kantiana de la historia, la mano de un sabio creador sería el impulso vital de ese curso. Sin tener en cuenta la dirección impresa por *esa mano*, semejante agremiación es aún lejana, toda vez que "es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad para la educación de sus ciudadanos". Kant une así paz con educación. De hecho, afirma que aun cuando la civilización de los modernos, evidenciable tanto en el arte como en la ciencia, constituye un ejemplo claro y contundente del elevado grado de cultura alcanzado, la especie humana no ha alcanzado el estatuto de moralidad para la cual fue destinada<sup>41</sup>.

La arquitectónica de la perspectiva práctica es puesta en obra en la "Contestación a la pregunta *¿qué es la Ilustración?*" con ocasión del análisis de la libertad religiosa. Es a este opúsculo al que se debe recurrir para aproximarse en detalle al modo como Kant observaba su propia época y, de un modo más amplio, lo que pronosticaba para la humanidad. Tras haber elucidado el patrón que siguen los fenómenos, Kant establece las condiciones de posibilidad del destino final del hombre (*yo*). Aquí la caracterización del *yo* presupone la desvinculación del *otro*. Como en la formulación histórica precedente, el *otro* es *enemigo* pero no tiene una conexión intrínseca negativa con la autonomía del *yo*. La dinámica de la voluntad del *yo* se halla sujeta a la separación total del dominio del pensamiento por parte del *otro*.

Kant inicia su famoso opúsculo con una frase que pasa por ser la más clara definición del sentido general de la Ilustración: "Ilustración es el abandono por parte del hombre una minoría de

40 Ibid. Felipe Martínez Marzoa traduce esta pregunta así: "¿Cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpinteadado algo plenamente recto?". Immanuel Kant: *La religión*, p. 101.

41 Cfr. Immanuel Kant: *Tratado de Pedagogía*; y W. Betancourt: "Kant y la educación", *Estudios kantianos* (comp. O. Plata Pineda), Popayán, Cultura y Política, 2007, pp. 249-274.



edad cuyo responsable es él mismo<sup>42</sup>. En esta frase, Kant asocia Ilustración con liberación, con emancipación de una incapacidad, culpable además, que tiene el hombre y que estriba en ser incapaz de servirse de la propia "inteligencia sin verse guiado por algún otro"<sup>43</sup>. El adjetivo *culpable* que Kant emplea revela, primero, que tal estado de *incapacidad* riñe de suyo con el destino final de su género, cual es el ingreso a la edad de la razón, a la autonomía, y, segundo, que el hombre (*yo*) detenta la posibilidad de salir cuando lo desee de ese estado. La frase revela, además, al *otro* como obstáculo de la autonomía del *yo*. Incluso, ese *otro* es el causante de la heteronomía del *yo*.

Aquí yace una diferencia fundamental entre la perspectiva práctica y la perspectiva histórica que es preciso señalar. Decía líneas arriba, que el *yo* de la perspectiva histórica requería de un modo peculiar al *otro* (*enemigo*), pues, era la tensión existente entre los dos la que constituía el motor de la historia y la condición de posibilidad del progreso moral e intelectual del género humano. En la *GMS* y en la *KpV*, la relación *yo-otro* estaba caracterizada por una identificación de ambos en el proceso del imperativo categórico. El *yo* contenía de un modo peculiar al *otro*, en la medida en que el *yo* actuaba como representante de todos los seres racionales. Contrariamente, el *yo* que introduce la perspectiva histórica ya no implica analíticamente al *otro*. De hecho, se encuentra dividido de él, de suerte que la liberación que sugiere la frase introductiva opera eminentemente en el pensamiento. En segundo lugar, tanto el *yo* como el *otro* tienen cada uno que liberarse de la tutela de un *segundo-otro*, representado por el tutor, en orden a alcanzar el destino del hombre: el progreso intelectual y moral.

En efecto, el hombre (*yo*), de acuerdo con la perspectiva histórica, tiende hacia la pereza y hacia la cobardía, esto es, a la consolidación de un estado de pupilos (*yo y otro*) y tutores (*segundo-otro*). Al hacer depender su existencia de la colaboración de un *segundo-otro*, el *yo* y el *otro* pierden autonomía y adquieren una segunda naturaleza, congenial con la *dominación* del tutor sobre el *yo* y el otro. El tutor –el *segundo otro*– se erige, de este modo, como fuente de acción, esto es, de heteronomización, del *yo* y del *otro*, bajo la forma del libro, del cura o del médico. El fin de esta *dominación* del *segundo-otro* sobre el *yo* y el *otro* no es una revolución colectiva,

42 Immanuel Kant: "Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", Ak VIII, tr. R. Rodríguez Aramayo/C. Roldán Panadero, ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2004, p. 35.

43 *Ibid.*, p. 35.



pues ésta es incapaz de instaurar una verdadera reforma en la manera de pensar. Porque, efectivamente, en una revolución un grupo de dogmas, de creencias, son sustituidos por otro, de manera que lo alcanzado es un cambio en el origen de la *dominación* y no la eliminación de *ella*. Más bien, la *dominación* del *segundo-otro* sobre el *yo* y el *otro*, el estado de *pupilos*, finaliza cuando se hace uso público "en todos los terrenos"<sup>44</sup>, es decir, cuando se "puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de lectores"<sup>45</sup>.

Como lo advertía líneas atrás, el corolario del empalme analítico entre la perspectiva histórica y la perspectiva práctica es el examen de un asunto eminentemente religioso. Advertía que la perspectiva histórica presupone, en la arquitectónica de la perspectiva práctica, la realización del destino final del hombre (*la perfección moral total de la humanidad*). Añádase ahora que ese destino enfrenta la dificultad de alejarse de su *telos* en cuanto que su centro de gravedad, la libertad moral, es objeto de *coacción* desde el exterior, pues, la libertad *moral* del hombre (*yo*) está ligada de suyo al proyecto de la *Aufklärung*. Kant anota:

Para esta ilustración tan solo se requiere *libertad* y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer *uso público* de la propia razón en todos los terrenos. Actualmente oigo clamar por doquier: ¡No razones! El oficial ordena: ¡No razones, adiés-trate! El asesor fiscal: ¡no razones y límitate a pagar tus impuestos! El consejero espiritual: ¡No razones, ten fe!. (Sólo un único señor en el mundo dice: *razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*). Impera por doquier una restricción de la libertad. Pero, ¿cuál es el límite que la obstaculiza y cuál es el que, bien al contrario, la promueve? He aquí mi respuesta: el uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el *único* que puede procurar ilustración entre los hombres<sup>46</sup>.

Es evidente que Kant considera que el *telos* del hombre (*yo*) ostenta una limitación que obstaculiza su realización. En el campo religioso, esta limitación salta a la vista cuando los asuntos de fe se encuentran bajo la completa vigilancia y censura del Estado. Esto hace que la coacción de la libertad religiosa constituya entre todas la más funesta y deshonesta limitación. A título de ejemplo, Kant ofrece el caso de un clérigo (o consejero espiritual) que frente

44 *Ibid.*, Ak VIII, p. 36.

45 *Ibid.*, Ak VIII, p. 37. Por contraste, el uso privado es el que "cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya confiado". *Ibid.*, p. 37.

46 *Ibid.*, p. 37.

a su feligresía se encuentra obligado a compartir los dogmas de la religión y los presupuestos morales de su Iglesia. El consejero espiritual, en tanto que funcionario, no está en libertad de decir lo que se le apetezca. Él no está en libertad de modificar aspectos nucleares del credo religioso ni de emitir sus opiniones sobre ese credo mientras desempeña sus labores como ministro de la Iglesia. Su labor consiste en comunicar los argumentos que sustentan la Iglesia, siempre y cuando no contradigan su "religión íntima"<sup>47</sup>. Si lo que le comunica a su feligresía riñe de suyo con sus convicciones, no está en arreglo con su conciencia, el clérigo deberá entonces renunciar. Así, pues, el consejero espiritual debe ser capaz de liberarse del yugo eclesial y participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre las deficiencias de aquel credo<sup>48</sup>. En este sentido, el consejero espiritual no es libre ante su feligresía debido a que está "ejecutando un encargo ajeno"<sup>49</sup>.

Anticipando una idea que desarrollará en *El conflicto*, Kant advierte que ese mismo sacerdote en calidad de docto, esto es, "mediante sus escritos a público en general"<sup>50</sup>, debe disfrutar de la ilimitada libertad de "servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona"<sup>51</sup>. Esto, sin embargo, puede ocasionar un problema de abuso de autoridad y pérdida de libertad. Kant impugna así un posible contubernio entre algunos clérigos, consistente en unificar un determinado credo en orden a asegurar la tutela sobre sus miembros, cerrándole la puerta a la pluralidad de opiniones religiosas y eclesiales<sup>52</sup>.

---

47 *Ibid.*, "Contestación", Ak VIII, p. 38.

48 *Ibid.*, p. 38.

49 *Ibid.*, p. 38.

50 *Ibid.*, p. 38.

51 *Ibid.*, p. 38.

52 En otras palabras, Kant impugna un acuerdo tras-generacional sobre la religión y sobre la Iglesia. Un acuerdo de esa naturaleza, que se consagraría en una constitución religiosa, amenazaría "la ilustración ulterior del género humano" impidiendo a la siguiente generación "ampliar sus conocimientos". *Ibid.*, Ak VIII, p. 39. Manifiestamente, la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento depende, en parte, de la posibilidad de actualizar generación tras generación el contenido de la constitución religiosa. En este contexto, el tema de la libertad es abordado por Kant de tres maneras diferentes: Primero, mostrando las consecuencias negativas de un acuerdo religioso trans-generacional en una sociedad de clérigos; segundo, señalando cómo se es libre en el seno de un Estado mediante el uso público de la razón; y tercero, rechazando la decisión de hombre de eludir la Ilustración para sí mismo. Respecto a esta última manera de tratar a libertad, Kant sostiene que tal elusión va en contravía a la obligación moral del hombre de ilustrarse, razón por la cual ella sería casi como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre.

Así las cosas, la obligación de la ilustración de la que habla Kant para el hombre (*yo*) no puede correr por cuenta de un agente externo al *yo*, un *segundo-otro*. Nadie puede decidir el destino del hombre (*yo*), ni siquiera el monarca, "porque toda su autoridad legislativa descansa precisamente en que reúne la voluntad íntegra del pueblo en la suya propia"<sup>53</sup>. Al restringir la autoridad legisladora del monarca a la capacidad que tenga de reunir dentro de sí la voluntad del pueblo, inspirándose, sin duda, en Rousseau, Kant establece la aplicación práctica del imperativo categórico. En sus decisiones, el monarca debe contener a todos sus súbditos, y la mejor forma de hacerlo es dejándolos en libertad para que dispongan de sus fuerzas para salvar sus almas. Al hacer esto, el cariz liberal de Kant se hace patente, pues le atribuye al Estado la función de protección de las libertades individuales. En este sentido, la función del Estado estriba en no impedir la marcha de la humanidad hacia su destino final, a saber, el progreso moral e intelectual. El Estado no se debe inmiscuir "sometiendo al control gubernamental los escritos en los que sus súbditos intentan clarificar sus opiniones", aun cuando estime "superior su propio criterio"<sup>54</sup>.

#### IV. *Perspectiva religiosa*

El marco antropológico introducido por Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*La religión*, 1793) establece una variación conceptual en el sistema kantiano de la razón práctica, ya que supone un traslape del *yo* religioso con el *yo* moral. Si bien en la *GMS* se asegura que la razón determina la acción moral, años más tarde, en la *KpV* y en *La religión*, se sostiene que el hombre *necesita* del apoyo incondicionado del poder causal de Dios para *obrar correctamente* y que, en esa medida, la moral posee el mismo contenido normativo que la religión. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales configura una nueva antropología (*egología*), formulada en clave teológica.

La transición de una *egología* a otra, ya presupuesta en la *KpV*, está marcada por una conexión intrínseca del *yo* ético con el *yo* religioso. Lo esencial en esta parte de la obra es la ampliación, en clave religiosa (cristiana), de los aspectos constitutivos del sistema ético kantiano. No obstante, la perspectiva religiosa todavía man-

53 *Ibid.*, Ak VIII, p. 40.

54 *Ibid.*, p. 40.

tiene un equilibrio con la perspectiva práctica e histórica: bien sea en la vida moral, bien sea en la andadura de la historia, la libertad interior del hombre (*yo*) se conquista en una permanente lucha por el reconocimiento ante la razón como *ser autónomo*. La dinámica de la libertad moral del hombre (*yo*) se presenta como un proceso que corre paralelo a la libertad externa alcanzada por el género en el transcurrir de la historia y a la historia *sacra* que se desenvuelve en la trascendencia absoluta. Se sigue de esto que la perspectiva religiosa al proyectar una visión ética más *realista* del hombre (*yo*) en su generalidad (incluso más que la que proporcionarían sus predecesoras), provee la comprensión más *precisa* de la existencia ética del hombre (*yo*). Pues, por no estar interesada en tratar con lo posible ni con lo deseable, adelanta un análisis, experimentada a través de la acción, de la índole moral del hombre en orden a determinar las verdaderas causas por las que se presenta “el fundamento subjetivo universal de la admisión de una trasgresión en nuestra máxima”<sup>55</sup>.

En el conjunto general del sistema kantiano de la razón práctica, *La religión* responde a la pregunta *¿qué me está permitido esperar?*, pregunta que desde el horizonte ético era imposible responder. *La religión* constituye así la posibilidad de poner en práctica lo que había expuesto en la *KpV* acerca de la conducción de la religión hacia la moral. A saber: “la ley moral conduce hacia la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismo contingentes de una voluntad extraña”<sup>56</sup>. La analogía de los deberes morales y los mandamientos divinos realizada por primera vez en la *KpV* introduce un paralelismo entre el Supremo Bien Originario (Dios) y el Supremo Bien moral. Ya tres años antes, en la *GMS*, Kant había hablado de la relación de lo *moral* y de lo *divino*. En efecto, en 1785 Kant planteaba que existía una voluntad que no requería de la *constricción*, pues ella era *en sí misma* perfecta. Así, en la segunda sección de la *GMS* se puede leer:

De ahí que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el *deber* está aquí en lugar apropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección

---

55 Immanuel Kant: *La religión*, p. 51.

56 Immanuel Kant: *KpV*, Ak. V, p. 129.



subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana<sup>57</sup>.

Esa voluntad perfecta en la que "el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente" es Dios. Él es el único perfecto y, por tanto, el único que no requiere de fórmulas e imperativos para poner en armonía su voluntad subjetiva con la ley objetiva. Sólo una voluntad imperfecta como la del hombre (*yo*) precisa indefectiblemente de una *constricción* que la conduzca al Supremo Bien moral. De este modo, para Kant, el Supremo Bien moral no es otra cosa que la adecuación completa del ánimo con la ley moral con objeto de obtener la virtud en una perspectiva de progreso histórico que es infinita. Esta infinitud del progreso histórico de la adecuación del ánimo con la ley moral, a través de la *constricción* del imperativo, es efecto de la asunción que hace Kant del *factum* de la imperfección de la naturaleza humana.

¿Cuál es, entonces, la diferencia en lo que respecta a la necesidad de una *constricción* entre la *GMS*, la *KpV* y *La religión*? A mi juicio, la diferencia estriba en que para 1785 Kant aún considera posible y efectiva la *constricción* que proporciona el imperativo, esto es, en que el imperativo a través de la *constricción* remedia el *factum* de la imperfección. De hecho, ese sería el único camino hacia la autonomía que el Kant de la *GMS* y de la *KpV* admitiría. Por su parte, en 1793 Kant ya no cree que esa *constricción* pueda por sí sola remediar ese *factum*. Ciertamente Kant cree que la *constricción* presta un buen servicio al proyecto de la *Aufklärung*, pero piensa que ella debe estar complementada por una comunidad ética que arrope y fortalezca la existencia de esa voluntad imperfecta. Esa comunidad ética es para Kant la Iglesia (*ekklesia*).

Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien comunitario. Pero puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el sólo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo, y por otra parte la idea de ese todo, como república universal según leyes de virtud, es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está

57 Immanuel Kant: *GMS*, IV, p. 414.

como tal también en nuestro poder; así pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio<sup>58</sup>.

En esta cita, Kant subraya que el Supremo Bien moral no se logra a partir del esfuerzo de una sola persona (*yo*) sino que precisa de la "unión de las personas [*otros-yoes*] en un todo [*"ekklesia"*] en orden al mismo fin [Supremo Bien moral] en orden a un sistema de hombres bienintencionados [reino de Dios]<sup>59</sup>. Esa unión se hace indispensable tanto más cuanto se hace evidente la complejidad del *factum* de la imperfección humana. La nueva antropología (*ego-logía*) adoptada por Kant en 1793 sostiene que el principio bueno y el principio malo, partes constitutivas ambas de la naturaleza moral del hombre, se enfrasan en una "lucha permanente"<sup>60</sup> que por sí sola la *constricción* del imperativo categórico no es capaz de remediar. Habida cuenta de la incapacidad para remediar el *factum* antropológico, Kant piensa que es *imperativa* una comunidad ética (*yoes, ekklesia*), regida por leyes de virtud, que *arrope* la ambivalente naturaleza moral de *yo* y que, a través de ella, lo lleve "de lo malo a lo mejor moral"<sup>61</sup>. Kant insiste en este punto en repetidas ocasiones a lo largo de *La religión*. Insiste tanto que, a veces, es difícil aceptar que sea el mismo autor que defendía el *aislamiento monádico* como condición de posibilidad de la moral. La pregunta retórica que antecede a su exposición sobre la Iglesia en la tercera sección de *La religión* pone de manifiesto lo que acabo de decir: "¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpintado algo plenamente recto?"<sup>62</sup>. ¿Según se lee en el primer prólogo de *La religión*, el hombre (*yo*), aquel que había servido, a partir de la razón práctica como fundamento para la moral, un leño encorvado? Sí. Kant está diciendo que el hombre (*yo*) es una naturaleza tan encorvada que ni siquiera el carpinteo de la *constricción* puede hacerlo recto. Por esta razón, el énfasis de Kant en *La religión* está puesto en una comunidad (*yoes*) ética de Dios (*comuna*).

Debe reconocerse que esta nueva estrategia ya produce una variación en la índole del *yo* (que no solamente es relativa a su correlato moral imperfecto) y del *otro-yo*, así como una modificación en el factor dominante de la relación establecida entre ellos. Respecto a la variación de la índole del *yo* y del *otro*, Kant en *La religión* es

---

58 Immanuel Kant: *La religión*, p. 98.

59 *Ibid.*, p. 98.

60 *Ibid.*, p. 93.

61 *Ibid.*, p. 177.

62 *Ibid.*, p. 101.

bastante explícito al proponer una materialización de ambos cuando justifica la necesidad imperativa de la asociación -algo similar ocurría en la perspectiva histórica. Con ello, Kant corta el vínculo que unía al *otro* con el *yo* hasta la *KpV*, bajo el rótulo *otro-yo*. Esa materialización plantea un *otro* desvinculado radicalmente del *yo* y afectado como él por la "lucha permanente" entre el principio bueno y malo.

En esa lucha, la ganancia suprema a la que puede aspirar el hombre es a "ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir a la justicia"<sup>63</sup>. Pero esa liberación de la ley del pecado es temporal y el hombre (*yo*) debe estar permanentemente preparado para la lucha. Pero ¿cómo conquistar la victoria? Un análisis introspectivo de su propia índole moral, le confirmaría al hombre (*yo*) que las "causas y circunstancias que le atraen ese peligro"<sup>64</sup> provienen no de su propia naturaleza ruda sino de los "hombres con los cuales está en relación o en ligazón"<sup>65</sup>. Con el *otro* la disposición moral del hombre (*yo*) se corrompe bajo el efecto de las pasiones, causas originarias de la perversión de una disposición buena. El *otro* resulta siendo, pues, el enemigo del *yo*, dado que una desviación del hombre (*yo*) aislado está, desde la perspectiva religiosa, parcialmente descartada. Puesto que:

Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello<sup>66</sup>.

Aun cuando el *otro* se encuentre hundido en el mal y constituya un ejemplo que induzca a él, no hace falta que entre de lleno a interactuar con el hombre (*yo*) para pervertir su disposición buena. Pues, para que el *otro* sea moralmente nocivo es suficiente con que "esté ahí". Esta faceta de la perspectiva religiosa se empalma con el contenido general de la perspectiva histórica, en la medida en que la sociedad, entendida ésta como la asociación de *todos los yoes*, es donde se produce la desviación moral de la humanidad. Pero, a diferencia de la perspectiva histórica, en la perspectiva religiosa la esperanza no está puesta en la conformación de una sociedad política regida por leyes públicas y coactivas, que ponga a raya las

63 *Ibid.*, p. 93.

64 *Ibid.*, p. 94.

65 *Ibid.*, p. 94.

66 *Ibid.*, p. 94.



pretensiones de todos sus miembros, bajo la dirección de un señor (*Otro*). Aquí la esperanza se finca en una sociedad "encaminada a prevenir el mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre". Mientras se encuentre lejana esta unión que se ocupe completamente de la moralidad del hombre, la lucha entre *yo* y el *otro* será sempiterna y el principio malo prevalecerá sobre el principio bueno:

El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas. Una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la razón, tarea y deber para todo el género humano<sup>67</sup>.

En este sentido, la unión del *yo* con el *otro* es un *deber* emanado de la razón. Y para ello, Dios ha puesto la bandera de la virtud para que todos los hombres (*yoes*) se reúnan bajo ella "y así consigan prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua"<sup>68</sup>. Así las cosas, el *otro*, que por fuera de la *ekklesia* es enemigo, pasa a ser el compañero del *yo* en su "lucha permanente" por alcanzar el Supremo Bien moral, y viceversa. De este modo, la "lucha permanente" es *apaciguada* por la unión del *yo* con el *otro* en el seno de la *ekklesia*. En lo que tiene que ver con la relación del *yo* y el *otro*, éste, ya en calidad de compañero, suple el vacío de aquel producido por la asunción del *factum* antropológico de *La religión*. Del *yo monádico* de la *GMS* y la *KpV*, él mismo auto-suficiente, al *yo gregario* de *La religión*, él mismo auto-insuficiente, hay una modificación de contenido en la antropología (*egología*) kantiana. Esta es sin duda alguna la definitiva concepción kantiana del *yo*.

## V. Conclusiones

Hasta aquí he elaborado una analítica de las tres perspectivas de que se compone el sistema de la razón práctica. He puesto de presente la asunción progresiva del *factum* de la imperfección por Kant y cómo esto, en vista de la analogía del contenido normativo de la moral y la religión, desemboca en la afirmación de que es en el marco eclesial donde el proyecto del hombre (*destino final*) es posible y realizable. Por descontado, este hallazgo descalifica la

---

67 *Ibid.*, p. 93.

68 *Ibid.*, p. 95.



crítica hegeliana a la ética kantiana<sup>69</sup>, puesto que ignora la importancia que tiene el *otro* para el *yo* en el proceso de fundamentación de la ley moral. De acuerdo con mi exposición, tanto la primera como la segunda forma de *subordinación* del *otro* respecto del *yo* prueban este aspecto de la ética kantiana.

Una variante de la crítica *formalista* supone que el imperativo categórico establece una escisión radical entre las inclinaciones y la facultad racional del hombre. Esta crítica apunta a la perspectiva práctica del *criticismo*. Otra vez no se toma en cuenta el conjunto general del sistema de la razón práctica. Ante todo, la perspectiva histórica puso de presente que la conformación de la sociedad política es fruto tanto de móviles prudenciales como de móviles racionales. Kant pone en el mismo plano motivacional la razón y el deseo. Decir esto significa que, para Kant, sí existe una mediación entre los motivos empíricos y los motivos racionales. Y tal mediación, no es sino el fruto de la asunción del *factum* de la imperfección humana. Este aspecto del sistema de la razón práctica es desconocido por esta línea crítica. Pero este error de "lectura" se agrava si se consideran los resultados arrojados por la perspectiva religiosa. Porque, en efecto, es allí donde Kant describe con amplitud el *factum* de la imperfección humana. El marco antropológico introducido por *La religión* supone un traslape del *yo* religioso con el moral. Pese a que la moral posee el mismo contenido normativo que la religión, en la religión el hombre (*yo*) cuenta con el apoyo incondicionado del poder causal de Dios. La razón práctica es deficitaria para determinar la acción humana, es decir, la sola ley moral no puede condicionar el <obrar correcto>. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales, es el vínculo que une al *hombre (yo)* con los *otros*. El *yo* se une al *otro* para suplir en *comuna* su débil estructura. Es en este punto donde la crítica comienza a perder fuerza. Su fundamento es el *yo "fuerte"*, abstraído de la realidad y sin contenido material, que producía a través del imperativo categórico la ley moral. No cabe duda alguna que los trabajos de que se compone la perspectiva práctica kantiana se cimientan en esta conceptualización del *yo*. Sin embargo, el sistema de la razón práctica consta de otras

69 De acuerdo con Hegel, la entera abstracción de fines que supone el imperativo categórico daba como resultado un universalismo abstracto, una fórmula vacía. Ciertamente es que el imperativo categórico no proporciona una orientación práctica de acción puesto que concierne al nivel de lo puramente normativo. Pero esta abstracción no puede ser vista como una carencia. Por el contrario, el principal atractivo de la ética kantiana es que manda a conquistar la autonomía en contra de las apetencias y de los códigos sociales y que sólo acepta aquello que sería escogido también por los *otros*.

dos perspectivas que, como he tratado de hacerlo ver, constituyen su desarrollo ampliado. Sobre la arquitectónica de la perspectiva práctica, la perspectiva histórica presenta el desenvolvimiento de la libertad externa del hombre en la historia. Ese desenvolvimiento está, según Kant, marcado por la dinámica del conflicto. Las disposiciones naturales del hombre lo llevan a entablar disputas con sus semejantes, pero son, precisamente, esas disputas las que provocan la constitución de la sociedad política y las que, en últimas, mueven la historia. Ya en la perspectiva religiosa, lo que la perspectiva histórica apenas había barruntado -y puesto al servicio de la tesis del progreso moral del hombre- pasa a ser el eje central de la argumentación. En clave teológica, Kant ofrece una descripción de la naturaleza ambivalente del hombre (*yo*) con el fin de explicar la trasgresión de la moral. En esta perspectiva, el *yo* se muestra tal y como es: "débil", y necesita de los *otros*, necesita unirse con los *otros* para constituir el Supremo Bien moral. Pero ni siquiera esta "unión" es suficiente. Ambos necesitan al Supremo Bien originario para que les proporcione la "fortaleza moral" que ni individual ni colectivamente poseen. Y bien, en la medida en que la perspectiva religiosa plantea la incapacidad de la moral para hacer *por sí sola* mejor al hombre, la religión aparece en el *criticismo* como la esperanza del proyecto de la Ilustración. Si bien el contenido de moral y de la religión es análogo, es en el marco de la religión donde el proyecto del hombre es posible y realizable porque es allí donde el hombre entra en contacto con Dios y su poder causal. De este modo, la perspectiva religiosa contiene a la perspectiva práctica, en la medida no sólo en que el problema de la heteronomía lo interpreta en clave teológica, sino también en la medida en que provee una solución más efectiva para él.