

La Crítica de la razón práctica¹

Silvio Juan Maresca

No me propongo más que presentarles algunos aspectos importantes de la *Crítica de la razón práctica*, para lo cual tengo que decir muy pocas cosas, pero algunas tengo que decir, sobre la *Crítica de la razón pura*.

La obra de Kant es sencillamente monumental. Un viejo profesor de filosofía solía decir que uno a los 20 años entiende, con suerte, la *Crítica de la razón pura*, a los 40 la *Crítica de la razón práctica* y a los 60 la *Crítica del Juicio*, que es la tercera gran crítica de Kant. Y a medida que, a partir de la *Crítica de la razón pura*, uno va accediendo a las siguientes críticas, se da cuenta de que hay que pensar todo Kant otra vez.

En general en la enseñanza escolar, universitaria, se llega hasta el § 27 de la *Crítica de la razón pura* y se ve también la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que es una suerte de introducción a la *Crítica de la razón práctica*. No se suele leer la *Crítica de la razón práctica*.

Pero además cuando uno termina la segunda crítica de Kant, la *Crítica de la razón práctica*, se abre todo el panorama de la religión, otro capítulo que recién se puede vislumbrar desde allí. Agregamos el tema de la filosofía de la historia, también fundamental, que asimismo supone la lectura de las tres *Críticas*.

Esto, si tenemos en cuenta únicamente lo que se llama la filosofía crítica de Kant, que surge a partir de 1781, con la *Crítica de la razón pura*. Después están los escritos precríticos de Kant, que es otro Kant, anterior a 1770, digamos. Se considera que la etapa crítica queda inaugurada en realidad en 1770, con una disertación que pronunció Kant para acceder a la cátedra universitaria, titulada *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Luego estuvo alrededor de 10 años casi sin escribir hasta que aparece la *Crítica de la razón pura*.

Cuento esto, entre otros motivos, porque por ejemplo en el libro *Lakant*, de Miller y otros, eso no está bien especificado. Uno de los textos de Kant que se trabajan allí es *Los sueños de un visionario*, un escrito precrítico; es otro Kant, no se aclara, y a veces se puede

¹ Conferencia pronunciada el 8 de septiembre de 2000 en la Escuela de Orientación Lacaniana.

crear así alguna confusión. Porque realmente hay un corte muy profundo en Kant entre su obra precrítica y la posterior. Pero no me detengo más en eso.

Quiero enunciarles en forma general cuál fue el proyecto de la *Crítica de la razón pura*. En realidad, lo que Kant se propone en esa obra es responder a la pregunta por la *posibilidad de la metafísica como ciencia* o, en otros términos, ¿qué puedo saber? Para eso Kant parte de una suerte de síntoma, o sea, del fracaso reiterado de la razón en el logro de lo que parece ser su anhelo máspreciado, a saber, la aprehensión de lo real como tal y en su totalidad. En el primer prólogo de 1781 a la *Crítica de la razón pura* Kant dice que en lo que representa su más alto interés la razón no puede sino reiterar una y otra vez, mediante la metafísica, el intento de capturar lo real como tal, así como el fracaso en alcanzar su objetivo. Cada sistema filosófico es inmediatamente reemplazado por otro, siempre hay que empezar todo de nuevo, nada se asienta sobre una base firme. Kant evalúa este estado de cosas como un síntoma importante del que hay que partir. Porque la razón se encuentra, según él, en una situación en la cual no puede ni abandonar la empresa ni llevarla a buen término. Sólo puede reiterar el fracaso. Es entonces para resolver ese *impasse* que Kant emprende el análisis de la razón en su uso teórico -que es el tema de la *Crítica de la razón pura*- y no, como durante muchísimo tiempo se creyó, para construir una teoría del conocimiento. Esta última interpretación fue consecuencia de la lectura positivista de Kant, muy influyente todavía a nivel escolar, a pesar de haber pasado más de un siglo desde que se estructuró; lectura que emplazó a Kant como un teórico del conocimiento, suponiendo que las otras *Críticas* estaban totalmente de más y que Kant se había propuesto en la *Crítica de la Razón Pura*, su única obra trascendente, decir qué era el conocimiento científico, determinar mejor la relación entre el sujeto y el objeto y cosas por el estilo.

La verdadera preocupación de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* es la posibilidad de la metafísica como ciencia. Entonces, para dilucidar por qué las matemáticas y la física pudieron constituirse como ciencias mientras la metafísica fracasa siempre de nuevo en esa pretensión, Kant realiza efectivamente un análisis de la razón en su uso teórico. Tal cosa puede interpretarse como una teoría del conocimiento, pero en realidad está elaborada para otros fines.

Digo: la razón en su *uso* teórico. En Kant, la razón consiste en una serie de *usos*. Ya no se trata de una razón sustancial, de algo que imaginariamente uno podría pensar como

una cosa, una "señora" razón situada en alguna parte. Existen *usos* de la razón y cada *uso* es distinto de los demás. Kant inaugura así lo que podríamos llamar un perspectivismo o, en todo caso, lo que Nietzsche llamará después de esa manera. Kant es ya un pensador perspectivista. Lo que uno encuentra en un texto, digamos, en la *Crítica de la razón pura*, presentado de una manera, después lo encontrará en la *Crítica de la razón práctica* o en la *Crítica del Juicio* totalmente de otra forma. Vuelve a comparecer lo mismo desde otro lugar y entonces lo mismo se transforma, al comparecer desde otra óptica, desde otro uso de la razón, para decirlo kantianamente.

En Kant, "crítica" significa análisis puesto que en griego *krísis* (de donde viene *kritikós*, *kritiké*) es separación. El análisis es una separación, en principio, de elementos. Del análisis de la razón en su uso teórico se desprende que la razón humana sólo conoce dentro del ámbito de un horizonte cuyos rasgos fundamentales dibuja ella misma *a priori*, de acuerdo a pautas estrictamente establecidas a las cuales debe someterse aunque procedan de ella.

Dos cosas con respecto a esto: el término "*a priori*" es fundamental en Kant, como ustedes seguramente sabrán. Pero déjenme ser maestrillo por un momento: "*a priori*" significa *independiente de la experiencia*, no *innato*. Ya no interesa a Kant la cuestión que se debatió durante los 150 años inmediatamente anteriores a él: si el conocimiento, en sus aspectos fundamentales, proviene de la experiencia o está enclavado innatamente en la razón. Ustedes recordarán que Descartes habla de ideas innatas; a él se contraponen Locke, etc, etc. Se trata de la polémica entre el *racionalismo* y el *empirismo*. *A priori* no quiere decir innato. Kant se ocupa de un funcionamiento. Él sabe que cuando analizamos la experiencia, efectuando un corte sincrónico, en cualquier saber empírico se ponen en juego elementos que no provienen ni pueden provenir de experiencia alguna. Esos elementos son los que Kant denomina "*a priori*". Pero esto no significa que uno nazca con las categorías en la cabeza o con las intuiciones puras en su sensibilidad.

La segunda observación que quería formular es que no hace falta esperar a la *Crítica de la razón práctica* para encontrar un sujeto dividido, un sujeto sometido a lo que él mismo pone, porque esto ya pasa en el campo del conocimiento. Como recién les decía, sólo es posible conocer dentro del contexto del horizonte puesto por la subjetividad *trascendental*, así la llama Kant, dado que trasciende hacia lo otro de sí, entiéndase, la

naturaleza, al menos en principio. No se puede conocer sino dentro de esas pautas puestas por la subjetividad trascendental, que no devienen de ninguna otra cosa que no sea ella misma. Sin embargo, la propia subjetividad, que siempre comporta además otro aspecto que el trascendental, queda sometida ya en el conocimiento a estas pautas que proceden de ella. Justamente a raíz de ello se produce el *impasse* de la metafísica. Veremos enseguida por qué.

Dentro de las *condiciones de posibilidad de la experiencia*, como llama Kant a la estructura cognocitiva de la subjetividad, el parámetro fundamental es el *tiempo*, porque todos los restantes elementos que integran el uso teórico de la razón tienen que estar referidos al tiempo para poder alcanzar validez en lo referente a la posibilidad de constituir los objetos de la experiencia. Así es que las categorías, por ejemplo la causalidad, la más destacada, conocida y quizás utilizada de todas ellas, sólo alcanzan un sentido por su referencia al tiempo. La categoría de causalidad carece de significación dentro del campo del conocimiento si no la constituimos a través de un procedimiento complejo que Kant llama “esquematismo trascendental”, si no la concebimos concretamente como la relación entre un antes y un después. Antes y después son momentos del tiempo, que por cierto pueden ser también después y antes. Pero en el campo del conocimiento científico, si la categoría de causalidad no se traduce en términos temporales, carece de significación. Así sucede, de igual manera, con todas aquellas otras categorías que Kant llama “categorías de entendimiento” o “conceptos puros”.

Esta doctrina kantiana tiene innumerables consecuencias. El tiempo entonces, es un ingrediente esencial de lo que a partir de Kant debe pensarse como conocimiento racional *finito*, porque lo propio de la razón humana en Kant es su finitud, no solamente en el uso teórico sino también en el práctico y en otros usos.

Esto tiene, les vuelvo a decir, enormes consecuencias, aunque no podamos detenernos aquí demasiado en ello. Equivale ya en cierto modo a una inversión del platonismo porque Kant plantea en definitiva que el tiempo, como una intuición pura que forma parte de la facultad de la *sensibilidad*, es determinante en cuanto a la posibilidad de constituir un horizonte de conocimiento, cuando para toda la tradición racionalista, nacida con Platón, todo lo que pertenece a la sensibilidad no representa más que un simple oscurecimiento de lo que se capta de modo más claro a través del entendimiento, del intelecto. Es decir, Kant

es el primero en sostener que a nivel de la sensibilidad existen determinados principios que le son exclusivamente propios y no son reductibles al pensamiento, al intelecto. Encima, todo el resto de las potencias cognoscitivas debe remitirse a esos principios, al menos en el campo del conocimiento objetivo. No por eso, sin embargo, la sensibilidad deja de formar parte de la razón.

La conclusión de la *Crítica*, a partir de lo que les decía como cosa muy general en cuanto a la constitución de un horizonte de experiencia posible, es que entonces no hay absolutamente ningún problema en conocer lo otro de sí, dado que está constituido del mismo modo que aquello que posibilita el conocimiento. Para decirlo con las palabras de Kant: las condiciones de posibilidad de la *experiencia* son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de los *objetos* de la experiencia. O sea, no hay ningún problema en cómo sale el sujeto de sí para conocer el objeto. No hay ningún problema en cómo se pasa de la *res cogitans* a la *res extensa*, cuestión que desvelaba a Descartes y a los que lo siguieron como Spinoza etc., porque el objeto de la experiencia, en su *objetividad*, es decir, en su ser objeto *como tal*, está constituido por las mismas estructuras que nuestro conocimiento sobre él, llamémoslo experiencia. Tiempo, espacio y categorías son las condiciones de posibilidad de la constitución del objeto que nos hace frente y también del conocimiento de este objeto. Cuando conocemos, nunca nos dirigimos a un lugar en que no hayamos estado previamente, por decirlo así. La subjetividad trascendental se anticipa a sí misma en lo otro de sí. Claro que el *chiste* de Kant es que si bien no hay ningún problema en esta relación sujeto-objeto, la solución no implica la supresión del abismo: ahora se abre entre el objeto y lo real, se ha desplazado, porque los objetos en cuanto objetos no son *lo real*. Lo real cae por fuera de los objetos. Es preciso no confundir objetividad del objeto, conocimiento objetivo, etc., con lo real. Lo real no es la objetividad de los objetos, es otra cosa. Precisamente, lo que Kant llama la "*cosa en sí*". Las matemáticas y la física han podido constituirse como ciencias porque han definido sus objetos dentro de los parámetros proporcionados por las condiciones de posibilidad de la experiencia, fundamentalmente el espacio y el tiempo. Limitadas sólo a los fenómenos, excluidas de toda relación a lo real, marchan sin embargo por la senda segura de la ciencia.

Nada de lo dicho permite calificar a Kant como empirista. Sólo afirma que un conocimiento teórico, para ser válido, debe estar referido directa o indirectamente al

tiempo, admitir su traducción en términos temporales. Ahora bien: el tiempo no es para Kant nada empírico, sino intuición pura *a priori*. Sin embargo, funciona inmediatamente, por su carácter receptivo, como condición de posibilidad de la *experiencia*, como horizonte de una experiencia *posible*. Así, el conocimiento teórico, cuyos fundamentos no son empíricos, queda sin embargo ligado indisolublemente a la experiencia o, al menos, a su *posibilidad*, aun cuando sea en forma mediata, como es el caso de las matemáticas.

¿Qué pasa entonces cuando, luego de estas consideraciones, volvemos a los objetos que interesan a la metafísica, los objetos de la razón en sentido estricto, los objetos que son correlato de lo que Kant llama las “Ideas”? Debemos recordar que, según Kant, el entendimiento posee conceptos, la sensibilidad, intuiciones y la razón en sentido estricto o estrecho, Ideas. Tanto intuiciones como conceptos e Ideas, son para Kant *representaciones*, género que abarca a los tres.

Los objetos que interesan a la metafísica, objeto de las Ideas de la razón son, dicho en términos cartesianos, las tres sustancias: Dios, el alma y el mundo. Cuando volvemos a ellos advertimos que se registra una imposibilidad estructural en la constitución de estos objetos como objetos de una experiencia posible porque de antemano están preproyectados por las Ideas, que son siempre un afán de totalización, de objetivación de una totalidad absoluta e incondicionada, como algo incompatible con el tiempo y con el espacio. En suma: los objetos de la metafísica resultan incompatibles con las intuiciones puras, condiciones *sine qua non* del conocimiento objetivo, científico, pero que implican siempre tanto una fragmentación como la pérdida de lo real. Si yo pienso a Dios como eterno es natural que ya, de antemano, no tenga chance alguna de poder encontrarlo en la experiencia puesto que una de las condiciones fundamentales de la experiencia es el tiempo, que en él nunca me va a dar a conocer nada eterno.

Sin ser entonces los objetos de la metafísica intrínsecamente contradictorios, lógicamente imposibles, rehusan la posibilidad de la experiencia y entonces entran en contradicción, en realidad, con esta posibilidad de la experiencia, lo cual no significa que no podamos pensarlos, dice Kant. *Pensarlos* podemos pero no *conocerlos*, porque están por estructura en contradicción con las condiciones de posibilidad de la experiencia. De este modo, se entiende por qué la metafísica no ha podido constituirse como ciencia, ni jamás podrá hacerlo. Al trasgredir en su búsqueda del conocimiento de lo real, de la cosa en sí, las

condiciones de una experiencia posible, nunca podrá serle dado objeto alguno para su conocimiento, puesto que las condiciones de posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, como ya hemos dicho, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.

Por no renunciar a la cosa, por no resignarse a la necesaria enajenación que entraña el conocimiento teórico, la metafísica, impulso nuclear de la razón, se condena al exilio del reino de la ciencia.

Sin embargo, la razón, en su uso teórico, jamás se someterá a las condiciones puestas por ella misma para el conocimiento. Aquí se revela un extrañísimo desajuste en el seno mismo de la subjetividad racional. De otra manera, lo encontraremos de vuelta en el plano práctico. A pesar de sus fracasos y de la crítica, la razón teórica intentará una y otra vez objetivar sus Ideas. Esto es lo que Kant llama *ilusión trascendental*, que no es una ilusión cualquiera, una ilusión que esfumaría por el mero hecho de denunciarla. La ilusión trascendental se reiterará siempre de nuevo y por eso la “Crítica de la razón pura” no es tarea de una época, de un libro, de un momento, sino un trabajo permanente a causa de esta tendencia extraña, irracional podríamos decir quizá, de la razón teórica, a sobrepasar lo que ella misma puede luego legítimamente conocer.

Cuando la razón afirma, para decirlo un poco metafóricamente, estos objetos de su deseo, cae en contradicción consigo misma. Kant se refiere allí a tres cosas: los paralogismos de la razón, las antinomias de la razón y el ideal de la razón (esto último sería Dios). Lo que a nosotros nos interesa más directamente son las antinomias de la razón. A su vez, allí es donde se ve con más claridad que la razón, cuando pretende dar cuenta de estos objetos últimos, absolutos, etc., cae en contradicción consigo misma.

Digamos, a modo de digresión, que esta "dialéctica de la razón pura", como la llama Kant, es lo que va a servir a Hegel como punto de partida de su pensamiento. Ahí donde Kant dice: si hay contradicción es imposible seguir adelante, Hegel afirmará: justamente porque hay contradicción, de ahí tenemos que arrancar. La cuestión de las antinomias en Kant es importante no sólo porque es la puerta de entrada a la *Crítica de la razón práctica* y por eso la traigo ahora, sino también porque es la puerta de entrada a Hegel. No resignándose a esta limitación que Kant impone al uso teórico de la razón, Hegel redefine la estructura de la razón para volver a sostener, o intentar volver a sostener, que todo lo real es

racional y todo lo racional, real. Prueba concluyente, desde un punto de vista kantiano, de lo que decíamos antes: no basta denunciar la ilusión de la razón para que esa ilusión desaparezca; la razón no renunciará nunca a capturar lo real.

Nosotros partimos de la tercera antinomia. Las antinomias de la razón son parejas de proposiciones opuestas que, por ejemplo, afirman: una, que el mundo tiene un comienzo; su antítesis que no tiene un comienzo en el espacio y el tiempo. Cada una de las dos se demuestra probando el absurdo de la otra y así se destruyen mutuamente. En el caso de la tercera antinomia se sostiene, por un lado, que hay una causa incausada del mundo y, por otro, que no hay ninguna causa incausada sino que toda causa es a su vez efecto de otra causa. En este caso queda en realidad mejor demostrada la segunda proposición pero la primera no aparece como imposible porque no es posible demostrar exhaustivamente la segunda.

Digo finalmente, para dejar ya esto, que como resultado del desarrollo de la tercera antinomia queda esbozada la posibilidad, irrefutable en el plano del conocimiento, de la *libertad*, como alternativa al mecanicismo natural. Más determinadamente, como la posibilidad de una causa incausada, la famosa causa de sí de Spinoza.

Ahora bien, Kant declara que la *Crítica de la razón pura* tiene ante todo un sentido negativo. ¿Por qué? Porque limita las pretensiones de la razón. Después de la *Crítica de la razón pura* nunca más, aunque insista, la razón podrá sostener verosímilmente que conoce, a través de un saber teórico, lo absoluto, lo incondicionado, la totalidad, lo que es en cuanto es en su totalidad. Este es el sentido negativo de la *Crítica*. Pero al mismo tiempo, agrega Kant, la *Crítica de la razón pura* tiene un sentido positivo. ¿Por qué? Porque al inhibir las pretensiones abusivas de la razón en el plano teórico abre el campo práctico, permite el uso práctico de la razón. Aparece la posibilidad, vedada al conocimiento teórico, de un acceso a lo real por el camino de la *prâxis*, esto es, a través de lo ético y lo político.

Conviene aclarar que en filosofía el término *prâxis* alude a lo ético y a lo político, es decir, a aquellas acciones cuyos efectos recaen sobre el agente mismo y no tienen nada que ver con la producción de algo fuera del sujeto, porque en este último caso hablaríamos de *póiesis*. Así lo estableció Aristóteles y se mantiene hasta hoy aunque Marx y el marxismo intentaron alterar el significado del término *prâxis*, cosa que repercutió fuertemente en el lenguaje vulgar y muy poco en el lenguaje técnico de la filosofía.

Kant entiende la historia de la filosofía como una lucha entre los *dogmáticos* y los *escépticos*, entre quienes vendría a mediar su propia posición, la *crítica*. Por más valor sintomático que tengan los escépticos, mostrando a las claras la inconsistencia de la razón dogmática, o sea, los tropiezos inevitables de ésta cuando se desenvuelve sin crítica, sin embargo los esfuerzos de construcción filosófica, según Kant, han pasado por los dogmáticos y no por los escépticos, destructores de toda filosofía.

Ahora bien, el padre de todos los dogmáticos es Platón. ¿Y cómo se presenta en el dogmatismo el uso práctico de la razón, la cuestión ética, a partir de Platón? Desde Platón en adelante se supone que uno conoce el bien y a partir del conocimiento teórico del bien queda indicado el camino de la acción correcta. La ética depende del conocimiento teórico de lo absoluto. La respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? dependería de la respuesta previa a la pregunta ¿qué puedo saber?, en el sentido de que puedo saberlo todo y absolutamente.

Seguramente ustedes conocen algo el pensamiento de Platón. ¿Qué sostiene Platón? Simplificando, que la Idea más alta, la Idea de las Ideas, es la Idea de Bien, y que si yo conozco esa Idea no puedo sino actuar correctamente. Es el famoso tema de la moral intelectualista socrática, de la célebre ecuación ciencia = virtud = felicidad, ecuación que si bien Aristóteles rompe transitoriamente, se reinstala después hasta Kant, que es quien la quebrará definitivamente. Para nada “ciencia” es igual a “virtud” o “virtud” a “felicidad”; no hay equivalencia entre ninguno de esos tres términos con ninguno de los demás.

Esto significa que a partir de Kant el problema ético no pasa más por el conocimiento, al menos por el conocimiento teórico de lo absoluto. Se cierra el camino de conocer primero lo real para luego, fundándose en ello, saber qué hacer, cómo actuar; sencillamente porque para el conocimiento teórico lo real es inaccesible. No podemos conocer la cosa en sí, enseña Kant. De ahora en más, hay que arreglárselas de otra manera para tener alguna dirección firme en el actuar. Sin embargo, al mismo tiempo, la acción se independiza de la teoría, sacude el yugo del conocimiento y alcanza la autonomía. Actuar "bien" no es aplicar conocimientos, la *prâxis* no es sierva de la *theoría*. En adelante, lo ético y lo político responderán a sus propios principios que, por cierto, comportan una referencia privilegiada a lo real, del cual, como hemos visto, el conocimiento teórico está

excluido. La *prâxis* está por encima de la *theoría*. Hay, como dice Kant, una primacía de la *prâxis*. He aquí el sentido positivo de la *Crítica de la razón pura* (teórica).

La *Crítica de la razón práctica* es escrita, ustedes saben, varios años después de la *Crítica de la razón pura*, a fin de desplegar este campo práctico por primera vez en sus propios términos, ya no como corolario del desarrollo de un conocimiento teórico.

Kant señala ya en el prólogo que la *Crítica de la razón práctica* debe mostrar que hay una *razón pura práctica*, esto es, un uso *a priori* práctico de la razón. A renglón seguido expresa que con esta capacidad se constata como indiscutible la *libertad trascendental* cuya posibilidad permanecía problemática en el campo teórico y observa también que esa libertad es la clave de bóveda para todo un edificio de un sistema de la razón pura que se revela por medio de la ley moral, dado que la libertad sería la condición de la ley moral.

Esto lo vamos a ver un poco después pero no es difícil de entender: si nosotros estuviéramos rígidamente determinados, si nuestra conducta estuviera rígidamente determinada por el mecanicismo natural, no tendría ningún sentido que existiese en nuestra conciencia este *factum*, así lo llama Kant, de la ley que, en todo caso, nos ordena cómo deberíamos obrar, porque no podríamos obrar sino cómo lo hacemos, cómo dispone la naturaleza. Para dar un ejemplo muy sencillo: el animal no posee en su conciencia representación alguna de la ley. No podría poseerla, pero no por un problema de tamaño cerebral, sino porque está condenado al determinismo natural.

Factum no es un hecho empírico ni un fenómeno, tampoco algo dado en la experiencia; según Kant, designa un hecho de la conciencia (moral).

Pues bien, la presencia de este *factum* de la ley indica de modo cierto la libertad como condición de posibilidad de esa ley. Si no hubiera ese margen, en principio negativo, respecto al determinismo natural, no tendría sentido alguno la ley. Ese margen es la libertad. Por lo tanto, yo tengo que admitir la libertad como algo real, real en sentido práctico, real en relación a la *prâxis*, lo cual no quiere decir real en sentido teórico, es decir, como objeto de una experiencia posible. La admisión de la libertad en el plano práctico no implica renunciar a ninguno de los planteos de la crítica de la razón pura teórica. Yo no conozco la libertad. Admitirla no significa conocerla.

Concretamente, dice Kant, la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral así como ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Me parece interesante en este punto la opinión de Alemán sobre la libertad del sujeto en el libro *Lakant*. Alemán pone mucho énfasis en que la importancia de Kant reside en esta libertad del sujeto en relación al determinismo mecanicista, cosa que incluso haría posible al psicoanálisis.

Siempre en el prólogo que estamos comentando Kant menciona algo que también vale la pena destacar. Hablamos antes de las Ideas de la razón (en sentido restringido), aquellas que buscan objetivarse en el plano teórico. En el lenguaje kantiano, estas Ideas son Dios, la libertad y la inmortalidad (que se relacionarían respectivamente con Dios, el mundo y el alma).

Bien. Kant dice que las Ideas de Dios y de inmortalidad, a diferencia de la Idea de libertad, no son condiciones de la ley moral (la libertad sí lo es, por lo que brevemente explicamos recién) sino condiciones *del objeto necesario* de una voluntad determinada por la ley. Repito: Dios e inmortalidad no son condiciones de la ley moral sino del *objeto necesario* de una voluntad determinada por la ley. Este objeto es el *sumo bien*. Eso lo vamos a ver con más detalle luego. Pero desde ahora quiero anticiparles que es incorrecto creer que en Kant desaparece el sumo bien. Una cosa es que la ética kantiana no se funde en el bien, es decir, no sea una ética de bienes. Justamente la ética kantiana elimina las éticas de bienes y con ello también el placer como principio vinculado allí con el bien y elevado así a principio ético. Pero esto no quiere decir que Kant, a partir de esta conjunción entre la libertad y la ley, no recupere el sumo bien en otros términos. De ahí que Dios y la inmortalidad del alma van a aparecer como *postulados de la razón práctica*, esto es, como condiciones de posibilidad de la constitución del objeto de la voluntad regida por la ley, de la voluntad pura digamos.

Esta voluntad pura, esta voluntad, como veremos enseguida, no sometida a las inclinaciones, no sometida a los objetos del deseo, instituye necesariamente un objeto, un correlato objetivo (en sentido práctico). Este objeto es el sumo bien. Y la posibilidad de constituir ese objeto pasa por la admisión de estos postulados que son la Idea práctica de Dios y la Idea práctica de inmortalidad.

Es cierto pues que en Kant desaparece el bien como fundamento de la ética. También lo es que la ética kantiana no es una ética de bienes. Pero el bien (como sumo bien) es recuperado por el lado de la ley.

Tropezamos ahora con un punto sumamente importante: la razón pura práctica está referida a la *facultad de desear*. En Kant no existe sólo la razón. La razón en Kant, si entendemos por razón en este caso la facultad del conocimiento, es sólo parte de un todo mayor que Kant llama *Gemüt*, la totalidad psíquico-vital, por así decirlo, que García Morente traduce por "espíritu" pero que es mejor traducir por "*ánimo*". La facultad de conocer, con todos sus "momentos" (entendimiento, razón, sensibilidad *a priori*, etc.), es solamente una parte del *ánimo*, que está constituido también por la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*), es decir, la facultad o la capacidad de desear o de apetecer y además, por el sentimiento de placer y dolor (*Gefühl der Lust und Unlust*), porque el sentimiento de placer y dolor, en otro campo que es el del juicio estético y el del juicio teleológico también tiene sus posibilidades apriorísticas. Hay un placer *a priori*, que no es el que aparece en la *Crítica de la razón práctica*, desde luego. Por eso les mencionaba antes el tema del perspectivismo. Si yo pregunto: ¿el placer en Kant, es empírico? Por sí o por no, la respuesta será igualmente errónea. Depende. ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Desde qué punto de vista? En la *Crítica de la razón teórica* el placer no aparece porque no tiene lugar. En la *Crítica de la razón práctica* sí es empírico pero empírico *práctico*, porque además el objeto empírico de la facultad de desear no es el objeto empírico del conocimiento teórico; al ser correlato de la apetencia está constituido de otra forma, incluso en su materialidad. Ni "empírico", ni "objeto", ni ningún otro concepto significan lo mismo en un plano teórico que en uno práctico. Al cambiar el modo de abordaje cambia también estructuralmente lo que sale al encuentro y cómo lo hace.

Y en el campo del juicio estético el sentimiento de placer estético es efecto de un conocimiento *a priori*. Por lo tanto, él mismo *a priori*. Entonces el placer estético tiene otra característica totalmente distinta del placer práctico, del placer que resulta de satisfacer una apetencia.

En el terreno práctico la facultad de conocer se vincula con *otra* potencia que es la facultad desiderativa, cosa que no pasaba en el campo teórico. Se verifica allí un nexo misterioso entre la facultad de desear y la razón, la razón como *a priori*, como facultad de conocer en su aspecto más alto, nexo que el mismo Kant rehusa explicitar porque eso tampoco podemos saberlo.

Ahora estamos en condiciones de entender por qué Kant dice en una nota, todavía en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, que la facultad de desear es objeto de la psicología. En esa misma nota da algunas definiciones fundamentales para todo lo que sigue, que no las vamos a poder analizar ahora a fondo porque son muy complejas pero al menos quiero ponerlas en juego.

Kant define allí la vida como "aquella capacidad que tiene un ser para actuar conforme a las leyes emanadas de su capacidad desiderativa" [A 16]. Nótese que Kant define la vida por la capacidad desiderativa. De ninguna manera por la razón, por ejemplo. Por eso afirmar que Kant es racionalista será siempre equívoco. Continúa: "ésta, *la facultad de desear*, supone su *capacidad* [la del viviente] para ser *mediante sus representaciones la causa que haga realidad (Wirklichkeit) los objetos de dichas representaciones*" [A 16]. O sea, que esto es propio de la facultad de desear. Si la razón posee en el plano práctico una capacidad creadora de la que está totalmente huérfana en el campo teórico es por su asociación con la facultad de desear, porque lo propio de esta última es ser "mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones". La razón teórica jamás puede realizar (crear, producir) los objetos de sus representaciones. Por eso, en el campo del conocimiento teórico, el objeto en su materialidad siempre tiene que ser dado, aunque la forma la aporta la intuición *a priori* y no la materia de lo dado. Pero los objetos de la facultad desiderativa, los objetos del deseo, son producto del agente que es causa, mediante su representación, de esos objetos. Es completamente distinta la situación porque entonces la materia de la facultad desiderativa es una producción de la subjetividad.

Finalmente dice Kant: "*Placer es aquella representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, o sea, con la capacidad *causal de una representación con respecto a la realidad (Wirklichkeit) de su objeto*" [A 16]. Experimentamos placer cuando hay una coincidencia entre lo apetecido y lo encontrado, cuando ese efecto causal se produce. Es más complejo, pero por ahora basta.

Debemos tener en cuenta lo que hemos leído porque en el plano práctico juega la facultad de desear, aunque por cierto subordinada a la razón práctica.

En la Introducción Kant insiste en que la cuestión radica en averiguar si la razón pura se basta por sí sola para determinar la voluntad o si sólo en cuanto la razón esté

empíricamente condicionada puede officiar como un fundamento para determinar dicha voluntad.

Hay que aclarar que la voluntad es ante todo, en Kant, el poder o bien de producir objetos correspondientes a las representaciones, o bien de determinarse a sí misma a realizar esos objetos. Para Kant la voluntad forma parte de la facultad de desear. Es el aspecto de esta facultad que se muestra dócil a los dictados de la razón pura. Sería un poco como en aquella famosa metáfora del *Fedro*, el caballo blanco que obedece las órdenes del auriga.

Entonces, la voluntad es la posibilidad de la producción de objetos correspondientes a las representaciones o el autodeterminarse a la realización de esos objetos, *exista o no capacidad física para ello*. Esto último a Kant no le interesa. El hecho moral no pasa por los resultados. Esto es claro en la moral kantiana. No pasa por los resultados porque éstos hay que evaluarlos en el mundo de los fenómenos y por cierto, todo lo que estamos planteando remite al modo como se cursa prácticamente, en el plano ético, lo noumenal, la cosa en sí. No será casual entonces que Schopenhauer, inmediatamente después de Kant, identifique la voluntad con la cosa en sí, pero no podemos desarrollar eso.

Quiero que veamos, un poco como hace también Miller en *Lakant*, los principales principios y teoremas que expone Kant en el capítulo primero del libro primero de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*, que está ordenada al revés de la *Crítica de la razón pura*. Kant empieza en la *Crítica de la razón práctica* por la “Analítica de los principios”; usa la misma división de la *Crítica de la razón pura*, pero la invierte. Empieza por la “Analítica de los principios” y termina en lo que equivaldría en el campo práctico a la “Estética” en la *Crítica de la razón pura* que, según veremos, es el sentimiento de *respeto*.

En este primer capítulo, la “Analítica de los principios”, titulado “Sobre los principios de la razón pura práctica”, Kant utiliza una forma de demostración geométrica totalmente artificiosa. Desconozco los motivos. Sería un tema interesante de discutir. Aquí podría tener algo de razón Miller con la cuestión de la certeza matemática, pero habría que ver cómo.

Kant empieza definiendo qué son *principios prácticos*. Dice que son los que contienen una determinación universal de la voluntad. Las determinaciones universales de

la voluntad pueden ser *máximas* o *leyes*. La *máxima* es el principio subjetivo de la acción. La *ley*, en cambio, el principio objetivo de la acción.

En una voluntad afectada *patológicamente*, como la humana, o mejor digamos, la propia de una racionalidad finita, puede haber permanentemente conflictos entre las máximas y las leyes, entre el principio que rige subjetivamente mi acción y la ley porque, naturalmente, en un ser que además de racional es sensible, deseante, la voluntad y la ley nunca hacen de suyo uno. La voluntad está impulsada o tironeada, si ustedes quieren, por la universalidad de la ley y por los objetos que le va proponiendo la facultad de desear. Entonces hay conflicto. Cuando Kant habla del carácter *patológico* del deseo, de la facultad de desear, hay que entender el sentido del término "patológico" a mitad de camino entre "sensible" y "patológico" en el sentido de enfermedad. Está a mitad de camino. Habría que hacer un análisis detenido del término "*páthos*", porque empezó significando en Platón "experiencia". Luego, en un segundo momento significó "pasión" y recién finalmente, con los estoicos, "enfermedad".

Cuando entonces la voluntad no está regida sólo por la razón, que es el caso del ente racional finito que somos, la regla práctica se torna *imperativo*. Esto significa que la ley, o una voluntad determinada por la razón pura, no opera de suyo como un imperativo. Lo hace así en relación a un ser que no es sólo racional sino que tiene algo más y ese algo más es la facultad apetitiva, en este caso. La unión entre la voluntad y la ley se tiene que plantear para la parte apetitiva de un modo coactivo. De ahí el imperativo.

De cualquier manera, dice Kant, hay imperativos *hipotéticos* y *categoricos*, y esto es una cosa interesante en este sentido. Ustedes saben que el imperativo hipotético no es el imperativo ético porque atiende al efecto. El que quiere ganar dinero estudia alguna carrera rentable, pongamos por caso. Los imperativos hipotéticos no tienen valor ético porque quien quiere los fines quiere los medios. El fin sería acá patológico porque es el interés propio. Pero lo interesante aquí es que, aún en este caso, la acción, cuando se basa en principios, se torna imperativa, porque también hay mucho patológico que intenta desobedecer el imperativo hipotético. Hay mucho en nosotros que se resiste incluso a las relaciones de conveniencia. Si se quiere que éstas sean firmes, constantes, esto también tiene que ser mandado, de alguna manera.

Pero desde el punto de vista ético, nos interesan los imperativos categoricos.

En el teorema 1 dice Kant: todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son empíricos.

Materia es aquí simplemente un objeto cuya realidad es apetecida, no átomos o moléculas. Entonces se entiende que Kant diga que en este caso, cuando los principios prácticos suponen un objeto, una materia de la capacidad desiderativa; se entiende que él diga que aquí manda el *placer* suscitado por la realidad del objeto, es decir, por aquello que se apetece.

Ahora bien, Kant sostiene en el plano práctico, porque en el plano estético no es así, que el placer es siempre *a posteriori*. No podemos saber *a priori* si una representación se asociará con el placer o con el displacer. Se puede anticipar pero una vez ya tenida la experiencia. Yo tengo mis grandes dudas sobre esto.

En el teorema 2 Kant sostiene que todo principio práctico material pertenece al mismo género: cae bajo el principio del amor hacia uno mismo o la felicidad propia. O sea que el amor hacia uno mismo o la felicidad propia es de alguna manera el género que agrupa todo lo que tiene que ver con la materia de la facultad de desear y con el primado, el principio práctico, empírico, de esta materia.

¿Qué es la felicidad para Kant? Por cierto, él había explicado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto anticipatorio de la *Crítica de la razón práctica*, que la felicidad es un *ideal de la imaginación*. Esto lleva un largo desarrollo porque la imaginación en Kant no es cualquier cosa. Es algo complejo, con muchos sentidos y, en algunas perspectivas, de gran trascendencia. Pero en la *Crítica de la razón práctica* Kant dice que la felicidad propia es la conciencia de un ser racional respecto del agrado de la vida que le acompaña sin interrupción durante toda su existencia. Así define la felicidad: la conciencia de un ser racional respecto del agrado de la vida que le acompaña sin interrupción durante toda su existencia, de manera tal, digo yo, que la felicidad en Kant sería una eternización del placer. Nietzsche dice muy bien en *Zaratustra* que el dolor dice "pasa" mientras que el placer quiere "profunda, profunda eternidad". Pero la felicidad no es más que la prolongación ininterrumpida del placer; así la conceptualiza Kant.

En un escolio de este teorema sostiene que ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional finito. Esto, a consecuencia de su *menesterosidad* (*Bedürfnis*).

La búsqueda de la felicidad está vinculada con la menesterosidad del ser racional finito. O sea, donde no hay menesterosidad no tiene sentido la cuestión de la felicidad, no se plantea. Donde no hay finitud, no viene al caso la cuestión de la felicidad. Es decir, para Dios, por ejemplo, supuesto que Dios fuera razón pura sin facultad apetitiva y nada más que conjunción entre voluntad y ley, no tendría ningún sentido el planteo de la búsqueda de la felicidad, porque no habría menesterosidad. Falta la falta. Pero Kant subraya que en el orden de la felicidad no hay ninguna universalidad y necesidad objetivas. Universalidad y necesidad son para Kant el signo de lo *a priori*. ¿Cómo se descubre lo *a priori*? Porque es universal y necesario.

En la dimensión de la felicidad no habría nada universal y necesario porque cada cual cifra su felicidad en relación a su particular sentimiento de placer y displacer. La felicidad es una cuestión puramente empírica. Para algunos el placer se vincula con algunas representaciones, para otros con otras, y sobre ello no existe ningún saber posible independiente de la experiencia. Incluso, dice Kant, en un mismo sujeto dependerá de las diferentes menesterosidades que lo van acometiendo con qué se asocie en cada momento la felicidad, el placer. Obra acá en el fondo una viejísima concepción del placer, es decir, el placer como hermano siamés del dolor, teoría que proviene de Platón. Está en juego esa teoría que remite además a una concepción del cuerpo como una mezcla que tiende a disolverse y a recomponerse, en una lógica alternante de vaciado y llenado, muy presente en el *Filebo*. Y también proviene de Platón (*Filebo*, antes *República*), la idea de un placer estético puro que no está asociado con el dolor, que no es placer como superación del dolor, placer impuro por su complicidad con el dolor.

O sea que en Kant todavía hay una idea de placer, una concepción del placer, que no deja de ser platónica, tanto en la distinción entre placeres puros e impuros como en todo lo demás.

Kant sostiene en el Teorema 3 que si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales debe pensarlas como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad según la forma. La simple forma de una legislación universal.

¿Dónde reside lo ético para Kant? Simplemente en que, sin importar el resultado, *la acción sea efecto de la validez universal de la ley*. ¿Qué ley? La *Ley*. No interesa el contenido. Una acción es ética cuando la voluntad está impulsada a la acción

exclusivamente por la *pura forma* de la ley. Lo único que proporciona la razón pura en el plano práctico es esa forma. Todo contenido, cualquiera fuere, todo bien digamos, porque cualquier contenido sería un bien en el plano práctico, todo bien es ya *heteronomía*, no *autonomía* racional sino heteronomía propia de la facultad deseante.

¿Cómo es una voluntad determinada por la simple forma de una legislación universal? Es una voluntad independiente de la causalidad fenoménica y, por ende, libre. Pero ¿qué quiere decir “libre”, acá? Que actúa en función de esa pura validez universal de la acción. Así es que libertad y ley práctica incondicionada remiten una a la otra. La ley moral nos permite entonces "conocer" (no en sentido teórico) la libertad. Por eso decíamos antes con Kant que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad así como la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral. A través de la presencia de la ley en nuestra conciencia admitimos la libertad como aquello que en el orden del ser fundamenta la ley.

Acá hay un elemento que debemos enfatizar: una acción ética no sólo implica llevarla a cabo, desentendiéndose de los resultados, en función de la validez universal de la ley sino a partir de la *representación* de la ley. La profunda diferencia entre el judaísmo y Kant es que para Kant lo que tiene validez no es la *letra de la ley* sino la *representación reflexiva de la ley*, actuar en función de la *representación* de la ley.

También me parece muy interesante aquí la distinción que establece Jorge Alemán entre *incondicionalidad* y *universalidad*. Para Kant, obviamente, incondicionalidad y universalidad son inseparables. Alemán encuentra que Kant no es convincente cuando trata de demostrar la universalidad del mandato ético. Lamentablemente, el argumento que da Alemán para demostrar que Kant no es convincente en este punto, es menos convincente todavía. Pero de cualquier manera es muy interesante la distinción de Alemán porque en base a ella podría llegar a pensarse lo ético como algo incondicional y noble. Un nietzscheano como yo va por ese camino, en la dirección de una ética de la singularidad.

Kant denomina en el § 7 "ley básica de la razón pura práctica" al famoso enunciado “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. Es muy sencillo: si yo puedo elevar la máxima que rige mi voluntad particular, que me rige subjetivamente, si puedo sostenerla como algo con validez universal y actúo en función de esa validez, mi acción tendrá valor ético. Voluntad *pura* determinada por la simple *forma* de la ley. Actuar en función de la validez universal

de la ley es actuar *por* deber, no como dice Alemán, *conforme* al deber sino *por* deber, porque si yo actúo sólo conforme al deber eso es para Kant *legalidad* pero no *moralidad*. Hay moralidad cuando la única causa de la acción es la razón, la ley. Si actúo de acuerdo con lo prescripto por la ley pero lo que me impulsa es, supongamos, como es tan frecuente, el temor al castigo o a la pérdida de afecto, mi acción será seguramente *conforme* al deber pero no habrá hecho moral.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant enuncia el imperativo categórico de tres maneras distintas pero eso no significa que haya tres imperativos, el imperativo categórico es uno solo. Son distintas formulaciones de un mismo imperativo.

Entonces la acción ética habita en este nudo, en este engarce misterioso, según Kant, entre la voluntad y la ley.

Ya habíamos dicho que la ley era un *factum* de la razón. También que en nuestra conciencia la ley funciona como imperativo por la presencia en nosotros de ese otro aspecto patológico de la facultad de desear. Kant distingue entonces entre la voluntad de un ente racional finito -nuestro caso- y la voluntad *santa*. La voluntad santa sería aquella voluntad, se supone, la divina, en la cual se registra una inclinación inmediata hacia la ley. Dicho en términos humanos: santidad es *desear la ley*. O sea que la apetencia sea apetencia de la ley.

Para nosotros, hombres, la ley es imperativo categórico, adopta la figura del deber. El deber es *apremio* (*Nötigung*) moral, implica una coacción (*Zwang*) interna, pero es una coacción intelectual, pensada, aunque tenga sus efectos en el sentimiento; pero ante todo es una coacción pensada.

De cualquier manera, la santidad de la voluntad, esta coincidencia entre el deseo y la ley, es una *Idea práctica* que oficia como un arquetipo al cual aproximarse hasta el infinito. La *virtud* es lo máximo que puede lograr una razón práctica finita. Consiste en mantener a sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esta continua progresión. Virtud es pues la firmeza en dirigirse hacia la santidad, es decir, a esa situación en la cual de modo inmediato se querría la ley.

El teorema 4 habla de la *autonomía*, autonomía de la voluntad, tema central. Para Kant, la autonomía del sujeto reside en la determinación de la voluntad por la ley. “Autonomía” significa literalmente darse a sí mismo la propia ley. Pero esta autonomía no excluye en Kant el simultáneo sometimiento a aquella ley de la cual somos autores.

Dice muy bien Jorge Alemán que la autonomía no implica en Kant *autotransparencia* porque no radica en una autoconciencia teórica sino en una autoconciencia práctica, que no elimina la opacidad.

A partir de este concepto de autonomía Kant sostendrá que el único bien es una *buena voluntad*, es decir, una voluntad autodeterminada o, lo que en él es lo mismo, determinada por la ley. No existe bien alguno que pueda regir sobre la voluntad porque si esto sucede, de nuevo lo determinante sería la materia de la facultad de desear. Por eso Kant dice que la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y que el único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (objeto deseado). Caso contrario nos encontraríamos otra vez en la *heteronomía* del sujeto y no en su autonomía. En suma: no existe nada que se pueda determinar absolutamente como bueno o no ser una voluntad determinada por la ley, esto es, por la pura forma de la ley.

En el capítulo segundo de la Analítica de la razón pura práctica, titulado "Acerca del concepto de un objeto de la razón pura práctica" y que sigue inmediatamente al capítulo primero, ya analizado, "Sobre los principios de la razón pura práctica", Kant dice que los únicos objetos de la razón práctica son el *bien* y el *mal*. Ahora bien, si prescindimos de la ley como principio determinante el bien sólo puede ser algo cuya existencia promete placer y determina la causalidad del sujeto para producirlo, determinando así la facultad de desear.

Pero el bien o el mal auténticos que realiza la voluntad está referido a acciones y no al estado sensitivo de la persona. Lo único bueno o malo es el modo de actuar y, por ende, la propia persona.

Cuando la ley determina inmediatamente a la voluntad, la acción que se ajusta a ella es buena de suyo y una voluntad cuya máxima siempre resulta conforme a la ley es absolutamente buena bajo cualquier respecto, constituyendo la suprema condición de todo bien. Esto se contra pone al provecho y al perjuicio.

En una palabra: es la relación a la ley lo que determina lo bueno y lo malo. No es el concepto de bien, en cuanto objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino la ley moral quien determina y hace posible el concepto de bien. El bien resulta así un producto de la causalidad libre, única posibilidad congruente con el concepto de un objeto de la razón pura práctica.

Lo otro es que la razón práctica, al determinar al sujeto a través de la ley, produce no obstante un efecto en el campo del sentimiento que Kant llama "sentimiento *a priori*" por ser justamente un puro efecto de la ley (que es *a priori*). Se trata del sentimiento de *respeto*.

Kant se ocupa específicamente de este tema en el capítulo tercero (y último) de la *Análítica de la razón pura práctica*, titulado "En torno a los móviles de la razón pura práctica". Dijimos más arriba que este capítulo se corresponde con la "Estética trascendental" de la *Crítica de la razón pura*. Ello se debe a que el sentimiento de respeto es la única instancia "sensible" que goza de aprioridad en el ámbito de la *prâxis*.

Desconocemos cómo la ley puede ser objetivamente un móvil. Pero al ser tal influye sobre nuestro ánimo. El efecto de la ley moral en cuanto móvil es negativo *a priori*. Pero el efecto negativo sobre el sentimiento es un sentimiento.

Sin embargo, el sentimiento de respeto, que de eso se trata, es un sentimiento entre comillas porque no es efecto de nada empírico sino del influjo de la ley misma. Su negatividad reside en que produce un tremendo desbarajuste en todo el ámbito del amor a sí mismo, del yo, del amado yo, como gusta decir Kant. Afecta al egoísmo, nombre para el conjunto de todas las inclinaciones. Se traduce en sentimientos de humillación, pero esto es sólo su efecto negativo, patológico. El sentimiento de humillación que produce el respeto como efecto de la ley moral, es análogo al dolor pero no es dolor exactamente.

La cuestión del respeto en Kant, aun cuando nos centramos sólo en sus aspectos negativos, da para muchísimo porque no es sencillo cómo haya que pensar un sentimiento *a priori* y los efectos que tiene. Pero ante todo comporta, insisto, un efecto devastador para el amor a sí mismo y además Kant distingue entre los distintos escalones del egoísmo. No es lo mismo la benevolencia o amor propio que la vanidad o complacencia consigo, que es ya un amor excesivo a sí mismo. Cuanto mayor es la vanidad, más humillante resulta la presencia del respeto. La razón práctica causa quebranto al amor propio y abate la vanidad.

Pero además, el respeto tiene un aspecto positivo. Desde este punto de vista, en el que Kant pone el acento, el respeto promueve la causalidad de la ley. La ley no sólo aniquila el egoísmo -aspecto negativo- sino que en su positividad deviene *objeto* del respeto. Como sentimiento positivo el respeto hacia la ley no es un móvil de la moralidad sino la moralidad misma, considerada subjetivamente cual móvil.

En Kant, la relación ética al otro pasa fundamentalmente por el respeto que es el reconocimiento de la alteridad absoluta del otro porque en realidad la ley es el *fenómeno* de la alteridad, es decir, la comparsencia de lo que no es fenómeno, de la cosa, de lo real. Entonces la relación de respeto es la relación a lo real del otro. Por eso es la relación intersubjetiva más alta para Kant; que no puede serlo de ninguna forma el *amor*.

Por ahí dice Miller que uno de los chistes de Kant es su planteo acerca del amor, que según Miller es muy similar a lo que piensa Lacan. Kant llega a tal punto que analizando el primer mandamiento (“Ama a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”) asevera que vale únicamente como mandato que exige respeto hacia la ley y ordena amar, es decir, vale si yo no siento inclinación hacia el prójimo o, al menos, no actúo en función de ella. Si yo me tiro al agua para salvar a alguien que se ahoga porque lo amo o porque simpatizo con él eso no tiene ningún valor ético para Kant. Ahora, si a mí el tipo me parece detestable, es decir, cuanto menos me interese y más realice mi acción por deber mayor validez ética tendrá, porque solamente puedo universalizar ese tipo de principios. Kant, personalmente, sin llegar a la misantropía, no experimentaba ninguna atracción especial por sus semejantes (¿semejantes?). Condición hartamente frecuente, por lo demás, en los filósofos.

Para terminar, quiero reiterar que aunque Kant aclara muy bien que la moralidad de una acción no depende de ello, sigue planteando un *sumo bien*, como consecuencia necesaria del obrar moral.

La cuestión se desarrolla en la Dialéctica de la razón pura práctica, libro segundo de la Primera parte titulada Teoría elemental de la razón pura práctica. La razón siempre busca lo incondicionado. En cuanto razón práctica lo incondicionado adopta para ella la figura del *sumo bien* (totalidad incondicionada del objeto). El sumo bien es el objeto íntegro de una razón pura práctica pero no su fundamento de determinación. Este último reside -como sabemos- en la ley moral, único fundamento además para convertir al sumo bien en un objeto a realizar o promover. Anteponer el bien equivale a suprimir la moral.

Pero ¿qué es en definitiva el sumo bien? El sumo bien es la unidad de virtud y felicidad, objeto que no puede dejar de ser querido por la voluntad que obedece la ley. Ahora bien, *sumo* (*höchsten*) es lo *supremo* (*obersten*) o lo *consumado*, dice Kant. La

virtud constituye el *bien supremo*, pero no el *consumado*. Para ello se requiere también la felicidad.

La promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad ética. Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley (santidad) implica un progreso al infinito. Este progreso al infinito sólo es posible bajo el presupuesto de una existencia infinitamente duradera para la personalidad del ente racional. Así, la inmortalidad del alma es un postulado necesario de la razón práctica. Dicho más simplemente: para que sea posible el supremo bien tengo que poder sostener el camino de acercamiento del deseo a la ley por un tiempo infinito. Entonces necesito suponer la inmortalidad del alma como postulado para que sea posible en un tiempo infinito alcanzar esa voluntad santa. La inmortalidad del alma es un postulado pero aquí un postulado es una proposición teórica no demostrable que depende de una ley práctica y que, además, tampoco es algo evidente de suyo, un axioma. Los postulados son la cosa más endeble que existe. Sabemos lo que ha pasado con el 5º postulado de la geometría de Euclides.

Hasta aquí sólo tenemos la integridad de la moralidad. Falta aún la felicidad adecuada a la moralidad como segundo ingrediente del sumo bien, a fin de su consumación. Aquí se hace necesario postular la existencia de Dios como condición de posibilidad del sumo bien (consumado). Hay que suponer una coincidencia entre naturaleza y moralidad. Así es que se postula una causa del conjunto de la naturaleza, diferenciada de ella, que contenga la coincidencia de la felicidad con la moralidad. Para ello la naturaleza debe pensarse como expresión de la libertad, de la ley moral. Se genera así una triple apertura: hacia el arte, la consideración teleológica de la naturaleza y la religión (fe racional).

Es necesario suponer la existencia de Dios si, dado que el virtuoso es digno de ser feliz, le es lícito pensar que alguna vez estas dos cosas, moralidad y felicidad, puedan reunirse, o sea, que los bienes sean repartidos en función de las virtudes. Porque insisto: la voluntad que obedece la ley no puede sino querer realizar esto. Pero para confiar en que alguna vez coincidirán virtud y felicidad debo suponer que en definitiva el orden de la naturaleza, mecanicísticamente determinado, es no obstante producto de la voluntad libre que quiere que ese orden sea un orden hacia lo mejor, es decir, posea una teleología implícita hacia la libertad. Entonces tengo que suponer un autor sabio de la naturaleza que produjo lo mecanicísticamente determinado conforme a una racionalidad que apunta en

dirección a la libertad. Alguna vez la naturaleza fenoménica se mostrará como un "momento" de la libertad. A partir de la suposición de Dios como condición de posibilidad del sumo bien en cuanto unidad de virtud y felicidad (bien consumado), se abren en Kant otros problemas, fundamentalmente el de la religión: la fe racional. Pero también el capítulo de la filosofía de la historia, donde surge la idea de que en realidad la lucha en el seno de la sociedad civil responde a una astucia de la razón para imponer la libertad, a espaldas de sus actores. Pero, incluso, previo a esto, la consideración teleológica de la naturaleza que Kant desplegará en la *Crítica del Juicio*.

Pregunta: Si la libertad revela el punto de lo no determinado...(inaudible)... como el fundamento ético mismo. O sea que la libertad...(inaudible)... Lo ético reside en cuando la voluntad está impulsada por la ley...

Silvio: Totalmente. El momento negativo de la libertad es la sustracción al determinismo pero el momento positivo es la autocausalidad. Tenemos que admitir la voluntad como causa de sí, porque la ley moral irrumpe en el orden del determinismo como algo sin de dónde ni hacia dónde, irrumpe en una especie de vacío. Esto a mí me recuerda la quinta causa de Aristóteles, la causa por accidente. Aristóteles dice: yo no sé ni de dónde viene ni a dónde va pero de pronto emerge algo... eso se llama causa por accidente. La libertad, positivamente pensada, es causa y efecto de sí misma. No puedo conocer tal tipo de causalidad, dice Kant, pero lo puedo pensar y tengo que pensarlo porque la pura legalidad como tal y que yo experimente esto como un mandato, es cosa que no sale de ninguna parte, de ninguna cadena anterior de causas y efectos. Esto tiene una importancia fundamental también en el plano del derecho y Kant no deja de plantearlo porque ¿cómo castigar al delincuente si se supone que todo está causalmente determinado a nivel fenoménico? Tranquilamente, el delincuente podría ampararse en que estaba condenado a hacer lo que hizo. Kant llega a decir que yo soy responsable de todo mi devenir causal fenoménico, en virtud del "carácter inteligible". Hay un carácter inteligible que es la causa primera de todo el desarrollo causal fenoménico de mis determinaciones.

Pregunta: ¿Es lo que se... (inaudible)... la ley?

Silvio: Claro. Por eso el tema de la autonomía. La ley no es más que lo que la voluntad libre se da a sí misma, a la vez que se somete a ella.

Pregunta: (inaudible)

Silvio: ¿qué sería el más allá?

Pregunta: quiere decir que esa es la libertad. La libertad es el imperativo...

Silvio: Me parece que al llamarlo *factum* de la razón, Kant lo piensa como una irrupción de lo real en el orden fenoménico. Lo real y lo fenoménico se juntan en el infinito. Pero en verdad, la idea es que la ley es una irrupción de lo real en el orden de lo fenoménico, entendido en este caso como aquello regido por el principio del placer y por la ley del deseo. Esa es la idea, que me hace suponer la libertad como presupuesto necesario, que me hace suponer a mí mismo noumenalmente como un ente inteligible, perteneciente a un reino de fines. Todo eso después se objetiva en el ámbito del derecho, para Kant, porque a la ética, también le sigue la *Metafísica de las costumbres* (no la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), que es la teoría del derecho de Kant, donde los fundamentos éticos se traducen en leyes determinadas que constituyen el Estado. Kant pensó la cuestión del Estado, en su integridad.

Pregunta: Algo ya acaba de aclarar del tema del *factum*. Era una pregunta que tenía porque justamente usted había situado la cuestión de la idea, del concepto, de la intuición y de la representación. Me parecía justamente que la cuestión del *factum* quedaba por fuera de estas categorías. Usted recién habló de la exclusión de lo real. Me parecía interesante. Si puede agregar algo más, se lo agradecería.

Y algo que me pareció interesante es esto que traía en relación a la ética incondicional, a diferencia de la ética universal. Se mostró ahí partidario de la ética incondicional y habló de Nietzsche.

Silvio: Nietzsche plantea por primera vez el problema del eterno retorno en *La gaya ciencia* (1882). Lo formula, no sabemos si irónicamente o no, bajo la forma del imperativo kantiano. Dice: "haz lo que quieras, si quieres descansar, descansa; si quieres trabajar, trabaja; si quieres estudiar, estudia." No es textual pero es algo así: "haz lo que quieras pero obra de tal manera que quieras el eterno retorno de cada uno de tus actos, porque ellos retornarán eternamente".

Ahí hay un planteo. Pasa por un imperativo pero además tiene que ver con la singularidad. No se plantea ninguna exigencia de validez universal: uno no puede querer que todo el mundo se pase la vida durmiendo (por ejemplo). Pero sí hay una exigencia de incondicionalidad: lo que quiero debo quererlo de tal modo que afirme su eterna repetibilidad. Justamente en *Zarathustra* (1883-1885) agrega: "bueno para todos, malo para todos; lejos de mí esa doctrina" (tampoco es textual). Y me parece que el superhombre es una subjetividad ética, donde el imperativo es la creación, pero no hay *una* forma de ser superhombre, como quisieron los nazis. Sobre el superhombre Nietzsche dice muy poco y casi siempre muy metafóricamente, como ser, "el superhombre es el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre". Pero insiste en que el superhombre es el creador y por lo tanto también el infractor. Entonces me parece que el superhombre, como imperativo, apunta a ese enigma de la creatividad que habita en forma muy singular en cada uno de nosotros. Pienso, en ese sentido, en una incondicionalidad entendida como una ética de la autenticidad, pero no la "autenticidad" que critica Lacan al comienzo del Seminario VII, sino más bien autenticidad como ese decisionismo que Alemán considera presente sobre el final del Seminario de la Ética, en el que Lacan se muestra muy influido por la lectura de Heidegger.

Hay otra cosa interesantísima en la *Crítica de la razón práctica*, en relación con Nietzsche. Kant destina largas páginas de esta obra a explicar que si yo borro la distinción entre fenómeno y nómeno no me puedo pensar como libre porque... lo que ya ha pasado no está bajo mi poder. Subraya siempre este punto. En cambio, si en cuanto sujeto práctico me pienso como noumenal, la voluntad es intemporal. Por ende, no interesa lo pasado. Queda puesto fuera de juego porque el pasado que no puedo revertir pertenece a mi representación como fenómeno. La voluntad en cambio tiene que ver conmigo en cuanto

sujeto libre, noumenal. Por ende, su querer permanece pleno, intacto, incondicional. Al morar la voluntad fuera del tiempo, el pasado no limita las posibilidades del querer

Ahora bien, Nietzsche, en *Zaratustra*, en un discurso central que se llama “De la redención” dice: “esto sólo sería para mí redención, transformar todo fue, en un 'así lo quise yo'" y agrega que el "espíritu de la venganza", al que atribuye toda la cultura occidental, judeo-cristiana, no es otra cosa que la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue". Es decir, Nietzsche reconoce plenamente el obstáculo que representa el pasado para un libre querer. Pues bien, yo creo que la doctrina del eterno retorno es un intento de preservar la libertad de la voluntad sin renegar del tiempo, de superar la escisión kantiana, de conjugar libertad y tiempo. También en *Así habló Zaratustra*, en un discurso denominado “De la visión y el enigma”, Nietzsche dice que si yo supongo que ante el *instante* (lugar en que pasado y futuro, ambos infinitos, confluyen, "chocan sus cabezas"), si yo supongo que ante el instante, repito, siempre ha transcurrido pasado infinito donde, por la finitud de las fuerzas en juego, se han repetido infinitas veces todos los acontecimientos, pero a la vez en el mismo acto pienso que hay un futuro infinito absolutamente abierto, da lo mismo pensar que todo ya ocurrió infinitas veces que pensar que todo está aún por suceder. Así, pasado y futuro se neutralizan mutuamente, *desdibujando* sus caracteres distintivos, y entonces el instante se vuelve fundacional, conjunción de voluntad y tiempo. Otra manera en que Nietzsche intenta conciliar tiempo y voluntad es cuando expresa, también en *Zaratustra*: “mi voluntad es amiga del azar pero solamente lo acepta una vez que lo ha cocido en su propio puchero”.

En Kant deja insatisfecho (quizás esto sea a la vez lo mejor y lo peor que tiene) esta no conciliación entre la voluntad y el tiempo, o entre el orden fenoménico y el noumenal.

Respecto de lo otro, de la irrupción de lo real, más no puedo decir, porque en realidad Kant todavía piensa lo real incognoscible como un orden inteligible, aunque inaccesible al conocimiento humano finito, como el reino de los fines, todavía eco de la ciudad de Dios, de san Agustín. Es una redacción muy ulterior de la ciudad de Dios. Sería aquella instancia donde nos relacionamos como seres racionales y formamos una comunidad de tales seres. Traducción de esto: el Estado, en el punto del derecho. En realidad, si uno lo quiere ver desde esa perspectiva, Kant está pensando en términos de la sociedad civil, donde impera la facultad apetitiva, el mercado, la guerra de todos contra

todos y el otro lugar donde dejo de ser *bourgeois*, el reino de los fines, es el Estado donde los hombres tiene relaciones racionales.

La cosa se pone más interesante con Schopenhauer porque en él la cosa en sí, este real excluido por definición del conocimiento teórico, se transforma en *irracional*. No es más el reino de los fines, es el infierno de un Dios sufriente. Es casi un antídios, ese Dios que para escapar de su propio martirio construye el mundo. Y bueno, no es casual que Schopenhauer sea por igual el maestro de Nietzsche y de Freud.

Yo creo que hay una historia de lo real que va pasando por ahí: el noúmeno, la voluntad schopenhaueriana, la voluntad de poder nietzscheana, la pulsión en Freud. Es un real que se genera por implosión del sujeto, por implosión del sujeto cartesiano. Porque no es un real afuera, es un real que irrumpe en el horizonte del sujeto cartesiano, no ya más como lo podía plantear el realismo ingenuo, no ya más de una forma parmenídea.

Pregunta: (inaudible)

Silvio: No me puedo explayar mucho más en eso. La voluntad forma parte de la facultad apetitiva, de la facultad de desear, eso que Kant denomina *Begehrungsvermögen*, que integra el ánimo (*Gemüt*). Sin embargo, la voluntad es la única parte de la facultad apetitiva que puede acordar con el mandato de la razón, que puede no sólo acordar sino identificarse con ese mandato. El mismo Kant no da una explicación que vaya más allá de esto porque además él insiste siempre en que determinadas cosas no las sabemos ni jamás podremos saberlas; simplemente se nos presentan de este modo. Entonces, la voluntad es parte de la facultad apetitiva. En este sentido, es deseo. Pero a la vez se contrapone a aquello de lo cual proviene. Es difícil no evocar aquí el tema del superyó. La voluntad va contra aquello mismo de lo cual proviene y sigue siendo pulsión o deseo, facultad apetitiva.

Kant dice que entre la ley y la voluntad hay una síntesis *a priori*. Ustedes saben qué es una síntesis *a priori*: una diferencia ensamblada que sin embargo no está dada por la experiencia, sino de antemano. La voluntad forma con la ley una síntesis *a priori*. Porque la ley procede de la razón y la voluntad no. Ahora, Kant dice que él no puede explicitar el fundamento de esta síntesis práctica. ¿Por qué? Porque en el caso del conocimiento teórico, la síntesis *a priori* se funda en relación al tiempo. Como dice en la *Crítica de la razón pura*,

esa incógnita “x” que hace posible que en un juicio yo enuncie en el predicado algo que no estaba ya incluido en el sujeto, y por lo tanto no sea un juicio analítico, tautológico, pero sin que tampoco ese agregado provenga de la experiencia, es el tiempo, enlace de lo diferente, unidad *a priori* de lo diverso. Pero en el campo de la razón práctica yo no encuentro un sustrato que me permita explicar cómo se vincula necesaria y universalmente lo distinto, entonces tengo que suponerlo como vinculado, pero sin poder explicitar por qué. En el campo teórico sí: "todo lo que sucede tiene una causa" no es un juicio analítico ni sintético. No es analítico porque en el concepto de lo que sucede no está implícito el concepto de causa, pero tampoco es sintético *a posteriori* porque yo no sé que "todo lo que sucede tiene una causa" a partir de la experiencia, sino que por el contrario ese juicio, en su universalidad y necesidad, análoga a la de los juicios analíticos, abre todo campo de experiencia posible. Si yo no presupusiera la causalidad, no podría ni encaminarme hacia la experiencia. Siempre la presupongo ya, pero ¿sobre qué base? El tiempo puro.

Silvia: bueno, tenemos que dejar.

Silvio: la próxima vez hablaremos de la *Crítica del Juicio*, o sea, del pensamiento estético y teleológico de Kant.