

Juan Pablo Martinez

Deber, amor propio, dolor: claves hermenéuticas para una ética antropológica : segunda parte

Studia Redemptorystowskie nr 13, 75-100

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DEBER, AMOR PROPIO, DOLOR: CLAVES HERMENÉUTICAS PARA UNA ÉTICA ANTROPOLÓGICA (SEGUNDA PARTE)¹

Słowa kluczowe: miłość własna, obowiązek, moralność, szczęście, ból
Keywords: self-love, duty, morality, happiness, pain
Schlüsselwörter: Selbstliebe, Pflicht, Moral, Glückseligkeit

4. La moral Kantiana: la exageración de la responsabilidad

En el pensamiento kantiano, la primacía de la intención moral y la sospecha sobre el individuo concreto en sus propias tendencias e inclinaciones, que no pueden ser universalizadas, es decir, válidas para todo ser racional, es una de las causas que, a mi modo de ver, dan lugar a un análisis peculiar de la moralidad, que trae consigo la exageración de la responsabilidad que se da en la moral kantiana.

Este análisis supone una exaltación del concepto de moralidad frente al sujeto concreto y su naturaleza. En Kant, la moralidad se convierte en una esfera preeminente sobre el resto de dimensiones de la persona, de tal manera que se podría asociar el concepto de persona con el concepto de moralidad, y este a su vez con el concepto de dignidad (la ley moral nos haría aptos de la dignidad, y no solo aptos de la dignidad, sino que también nos haría dignos de ser felices y de cumplir la teleología “oculta” de nuestra naturaleza). Pero esa exaltación requiere de una justificación racional, que Kant lleva a cabo.

La moralidad kantiana hace referencia a una esfera del ser del hombre que es autónoma con respecto a la naturaleza del individuo, que está por encima de los condicionantes subjetivos de la voluntad patológica del sujeto moral y que además eleva al individuo por encima de dichos condicionantes. Es por ello que el conocimiento de la moralidad se tiene que postular como una esfera autónoma y autosuficiente. Autonomía, como característica de la ley moral, quiere decir “independiente de cualquier reflexión sobre la propia felicidad”².

¹ Pierwsza część artykułu ukazała się w poprzednim numerze „Studiów Redemptorystowskich” 12 (2014), s. 57–76 (przyp. red.).

² R. Spaeman, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1998, pág. 127.

Así pues, la postulación de la esfera moral como autónoma e independiente de la naturaleza humana cristaliza en un racionalismo puro, que se traduce en el conocimiento de la autonomía y la autosuficiencia del sujeto a través de la ley moral. Esta –la búsqueda de la autosuficiencia– es la que, en último término, fundamenta la autonomía de la moralidad, además de sentar un concepto de libertad en clave moral.

Pero no solo eso. La ley moral, sacada de la razón pura práctica, al margen de cualquier reflexión sobre la naturaleza humana y sus propias inclinaciones, y formulada bajo un imperativo, “saca a la luz la “pureza de la intención” como único valor moral”³. Por pureza de intención nos referimos a que la máxima de la acción tenga como único fundamento tanto objetivo como subjetivo la ley moral. Es decir, “obrar conforme al deber por deber (*Handle pflichtmässig aus Pflicht*)”⁴.

Por su parte, Kant también reconoce que esa esfera moral permanece en cierto modo incognoscible para nosotros. Podemos tener conciencia de lo que es el deber, pero no conciencia de que una acción nuestra haya sido realizada por mor exclusivamente del deber moral. Por ello, podemos hablar de una especie de “fideísmo” obtenido por reducción racional en el pensamiento de Kant⁵. Aunque debería hablarse más de un racionalismo absoluto o de un racionalismo puro. Ese racionalismo puro práctico, que se concreta en la ley moral, tiene las siguientes notas características, que desarrollaremos en los siguientes apartados:

4.1. Universalidad

Del racionalismo moral kantiano extraemos un mundo exclusivamente racional o inteligible caracterizado por la presencia de principios cuya nota característica es la universalidad. Esta puede tomarse en varios sentidos:

Universalidad en el sentido de para todo sujeto.

Universalidad en el sentido de para toda acción de la misma clase.

Universalidad en sentido temporal.

Así pues, en el ejemplo, no se debe mentir, se recogen estos sentidos de universalidad. De esta manera, podemos deducir que no se debe mentir a na-

³ J. Carvajal Córdón, “La virtud en el contexto del formalismo ético”, *Convivium* 20, pág. 113–114, Barcelona, 2007.

⁴ I. Kant, *MdS*, Ak, VI, 391.

⁵ Los modos kantianos de referirse a esa ley moral no hacen más que alimentar el carácter pseudomisticista de la ley moral: “No puede uno cansarse de contemplar la magnificencia de aquella ley y el alma cree elevarse en la medida en que ve elevada la santa ley por encima de sí y su frágil naturaleza”. I. Kant, *KpV*, AA, V, 77.

die (universalidad en el sentido de para todo sujeto) nunca (universalidad en sentido temporal) sobre nada (universalidad en el sentido de para toda acción de la misma clase).

Por su parte, la universalidad de los principios morales (es decir, el hecho de que sean válidos para todo ser racional) es la que recoge la formalidad de esos principios. Recordemos que, para Kant, los principios morales no se extraen de la experiencia⁶, son a priori, recogen conceptos anteriores a toda experiencia basada en la inclinación. Estos (los principios morales) son conceptos de la razón práctica, y recogen una infinitud formal difícilmente conciliable con las concreciones empíricas que son finitas.

La infinitud formal de estos conceptos apunta a su universalidad. La reflexión sobre la universalidad apunta a que el individuo a la hora de enjuiciar sus actos morales no está sometido a sus propias concreciones finitas, a sus propios conceptos extraídos de la experiencia interna, que en modo alguno pueden satisfacer las exigencias del pensamiento libre. Esa no satisfacción manifiesta la exigencia de una dimensión libre, que nos hace mirar la realidad, no de un modo meramente subjetivo, sino más bien racional, y por lo tanto de un modo realista. La universalidad de la ley moral es la forma concreta de expresar esa exigencia (la de una mirada racional de la realidad) que tiene el ser racional.

4.2. Necesidad

De la universalidad que se da en los principios de moralidad se extrae su necesidad. Es decir, el principio de moralidad es válido para todo ser racional que puede y debe adecuar su máxima en el obrar a dichos principios. Es más, el ser racional debe tenerlos en cuenta en todos sus actos si quiere que su obrar sea plenamente moral. Habría que precisar un aspecto en este sentido: necesidad no significa que todo sujeto no pueda sino cumplir la ley, sino que todo sujeto está necesariamente obligado a cumplir la ley, aunque no la cumpla de hecho. Lo que es necesario es que algo sea un deber, no que se cumpla el deber.

Mediante la moralidad y la exigencia de universalidad del principio moral implícito en el ser racional, se consigue sacar al sujeto de su dimensión de radical finitud y dependencia con respecto a objetos, que no fueran los con-

⁶ Kant señala que: "Lo que se deduzca, a partir de la peculiar disposición natural de la humanidad, cuanto de ciertos sentimientos y propensiones o incluso, si cabe, de una particular orientación que fuese propia de la razón humana y que no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, esto es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley (...) un principio objetivo conforme al cual quedemos obligados a obrar, aun cuando toda nuestra propensión, inclinación y orientación natural estuvieran en contra" I. Kant, *GMS*, Ak. IV, 425.

ceptos puros de la razón práctica. Un deseo de radical independencia lleva al sujeto a buscar entre los objetos aquel que pueda satisfacer ese deseo de infinitud. Pero ningún objeto colma ese deseo. Esa incondicionalidad que busca no la puede encontrar en la dinámica de los deseos, sino en la reflexión racional que limita esa dialéctica libertad-deseo, primero, por medio de la prudencia. Pero el imperativo de la prudencia tampoco manda categóricamente y, por lo tanto, tampoco resulta incondicionado, porque “continúa buscando lo absoluto entre los objetos”⁷.

Solo en la reflexión moral, la libertad reflexiona directamente sobre sí misma y se da a sí misma la ley, lo cual da lugar al concepto de autonomía.

4.3. Autonomía moral

La norma, es decir, la ley moral, que surge de la reflexión de la libertad sobre sí misma, limita el deseo (esa dialéctica (de los deseos) de la que antes hablábamos) de una manera absolutamente incondicionada, de tal manera que nuestra libertad no quede así esclavizada por ningún condicionante que tenga que ver con nuestra finitud empírica. De esta forma, se evita la propia autodestrucción del sujeto y la de su libertad más originaria.

La autonomía se puede analizar desde dos perspectivas: o bien desde el imperativo categórico, que constituiría el concepto y el criterio supremo de toda conducta moral, o bien desde la autonomía del querer, la capacidad del sujeto para obrar conforme a la ley de la razón, es decir, conforme a las exigencias del imperativo categórico, y es la que posibilita su entero cumplimiento.

El imperativo categórico es el único que nos puede proporcionar un criterio supremo de moralidad, ya que manda absolutamente, sin tener en cuenta las inclinaciones que provienen de la finitud empírica del sujeto, y que provocan la heteronomía del sujeto e incluso pueden llegar a anular su propio querer. Las inclinaciones o deseos no pueden generar leyes prácticas y, como motores del querer del hombre, es decir, máximas del amor a sí mismo, no pueden constituir reglas del obrar moral. Las máximas del amor de sí se englobarían bajo el principio general de la felicidad.

Kant considera erróneas todas las teorías que proponen a la felicidad como principio del obrar moral, porque la felicidad está a menudo condicionada empíricamente por sus contenidos. La razón de ello estriba en que esta depende del estado global de satisfacción del sujeto, de sus inclinaciones, intereses, deseos, impulsos, necesidades,...

⁷ J. Rivera Rosales, “La universalidad de la ley moral”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol 9. (1992), pág. 99–106.

Por tanto, la felicidad no puede constituir la regla de la autonomía moral y tampoco puede ser el motor de la moralidad del sujeto que proporcione a este una radical autonomía. Otra de las razones por las que la felicidad no puede ser el principio de la moralidad es la siguiente: “ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y por tanto un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear”⁸. Toda búsqueda de la felicidad se manifiesta en deseos concretos basados en inclinaciones a posteriori, es decir, sacadas de la experiencia, que nos hacen más individuales, pero no más racionales. Pero estos deseos y el principio de felicidad no pueden servir de fundamento para la autonomía y la moralidad del sujeto, porque la felicidad de cada uno dependerá de su inclinación.

Por eso, solo si hago lo que debo, me es permitido esperar la felicidad. Es por esta razón que, por ejemplo, dichos principios no parten de la idea de Dios como fin de toda acción, sino que son autónomos respecto de la realidad divina o cualquier otro principio práctico material del obrar moral.

La autonomía kantiana no es solo autonomía, es radical autosuficiencia. La creencia en esa radical autosuficiencia permite fundar una moral sin Dios, o más bien, una moral en la que el fundamento subjetivo y objetivo de determinación para el obrar debe ser la ley moral, es decir, el deber y no nada más allá que no sea el deber estricto.

Pudiera pensarse que esta forma de ver la moral llevaría implícito un radicalismo en la forma de entender la racionalidad y la acción. En otras palabras, se trataría de una forma rigorista de entender la realidad práctica del sujeto moral y su responsabilidad en la acción. En este sentido, la autonomía moral en sentido negativo consistiría en la capacidad del sujeto moral de obrar conforme a leyes de la razón sin tener en cuenta las inclinaciones. Todo ello traería consigo una exageración de la responsabilidad moral, cuya máxima expresión se da en la concepción de la conciencia moral como un tribunal, que explicaremos más adelante.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que autodeterminarse a obrar racionalmente no supone destruir las inclinaciones. Mas bien, se trata de saber que estas no pueden ser ni el fundamento objetivo ni el fundamento subjetivo de nuestra conducta moral. Es verdad que Kant no renuncia del todo a las inclinaciones, incluso como cooperadoras en la formación de máximas morales, pero lo que sí que es cierto es que Kant reniega de ellas como principios o más bien motores del obrar moral. En concreto, considera que las máximas del amor de sí, cuando se convierten en un principio práctico incondiciona-

⁸ I. Kant, *KpV*, V, AA, 45.

do del obrar, dan lugar a un obrar no moralmente bueno y tienen que sufrir el daño de la ley moral, la humillación.

Por otro lado, cabe destacar la absoluta autonomía de la razón en el conocimiento del principio de moralidad⁹. El conocimiento de la ley moral proviene de la razón práctica del sujeto sin que medie la experiencia, es decir, ningún objeto de la inclinación puede considerarse como ley válida y universal, a lo sumo, como ley general, pero nunca universal. En definitiva, la experiencia no nos puede dar ningún criterio para determinar la moralidad de mis actos, no de la moralidad en general.

Así pues, señala Kant, “a quienes se burlan de la moralidad, considerándola como un simple delirio de una fantasía humana sobrepujada por la vanidad, no se les puede rendir mejor servicio que concederles que los conceptos del deber (...) han de ser extraídos exclusivamente a partir de la experiencia”¹⁰. Aún así, Kant concedería que existe un gran número de acciones hechas conforme al deber pero “por amor a la humanidad”¹¹, no por razón del sujeto en el que entre sus cavilaciones siempre está “su amado yo”¹², y que no siempre tiene el fundamento de su acción en el rigor de la ley moral, tal y como el Regiomontano reconoce. En resumen, solo podemos saber si una acción es buena si ha tenido por intención la ley moral, es decir, si esa acción ha sido realizada por mor del deber moral exclusivamente, por mor de la ley moral y no ha estado sometida a ningún condicionamiento de la experiencia, es decir, a ninguna inclinación o tendencia.

Por su parte, la autonomía de la esfera moral, asegurada bajo la forma de una ley que se expresa en un imperativo, es la que nos permite apartarnos de todo supuesto misticismo religioso. El amor a Dios no justifica la moralidad de los actos humanos¹³. La ley moral nos hace ver la intención como modo real de juzgar el valor moral de una acción.

Por eso, no resulta sorprendente que Kant hable de que el núcleo de la ética está en el estudio de la intención moral. Este estudio consiste en saber si la intención se adecua o no con la ley moral, es decir, si la máxima de la acción de un sujeto ha buscado ajustarse a la ley moral. Así, encuadra Kant la labor de la ética en el uso de la razón pura práctica como: “determinar con exactitud la intención moral, también en lo que se refiere inmediatamente en los debe-

⁹ Téngase en cuenta que el conocimiento de la ley moral para Kant es *a priori*, es decir, al margen de toda experiencia empírica. Además la experiencia no puede darnos ninguna consideración in abstracto de la ley moral. Cfr. I. Kant, *GMS*, Ak. IV, 409.

¹⁰ I. Kant, *GMS*, Ak. IV, 407.

¹¹ *Ibid.*

¹² La expresión es usada por Kant en: cfr. *GMS*, Ak. IV, 407.

¹³ Kant declara en el Prólogo de la *KrP V*: “Las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma no son empero condiciones de la ley moral”. I. Kant, *KrP V*, AA, V, 4.

res para con los hombres, y reprimir, o en lo posible prevenir un misticismo moral, que infecciona muchos espíritus”¹⁴. Así pues, a la ética se le atribuye el estudio de la intención en su conformidad con la ley moral y en concreto: “La intención que le es obligada para cumplir esa ley es: cumplirla por deber, no por voluntaria inclinación, ni siquiera por un esfuerzo no mandado y emprendido gustoso por él mismo (por el sujeto concreto)”¹⁵.

Hay que tener en cuenta que la intención moral proviene de un sujeto cuya voluntad está afectada por inclinaciones. Por eso, una de las características fundamentales es que el estado de la intención moral se da en lucha. No se puede hablar en todo caso de un cumplimiento del deber por el deber en el obrar moral del sujeto, aunque sí que haya en todo sujeto conciencia del deber. Si se acepta una supuesta pureza moral (es decir, tener conocimiento de un solo ejemplo en el que nuestra acción se haya hecho por mor exclusivamente del deber) y al margen por tanto de la conformidad¹⁶ con la ley moral aparece la presunción. Sin embargo, la ley moral en todos los individuos actúa como correctivo que humilla a los sujetos y evita el amor propio, que, cuando se transforma en principio práctico incondicionado, pasa a convertirse en presunción.

Así explica Kant la acción correctiva de la ley moral: “la ley moral (...) excluye totalmente el influjo del amor a sí mismo sobre el principio práctico supremo, e infiere a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor a sí mismo un daño infinito. Mas lo que infiere daño a nuestra presunción en nuestro juicio propio humilla. Así pues, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre, al comparar éste la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley”¹⁷. La ley moral tiene como efecto en el sujeto un sentimiento negativo, que es calificado por Kant como un sentimiento patológico¹⁸. De ahí que “la pobre opinión que tenemos de nosotros mismos se origina, pues, de la comparación con la ley moral, comparación que resulta decepcionante a todas luces”¹⁹.

¹⁴ I. Kant, *KpV*, AA, V, 84.

¹⁵ *Ibid.* El análisis de la intención moral forma parte esencial de la ética kantiana. Para demostrar esto, se puede confrontar también I. Kant, *Lecciones de Ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009, pág. 113–115. Una precisión: la moral kantiana se refiere a la legislación completa de la razón práctica, y tiene dos partes, la ética, que hace referencia a la legislación interna, es decir, ver si una acción es realizada por mor exclusivamente del deber, y el derecho, que se refiere más a una legislación externa, es decir, a la conformidad exterior de la acción con la ley.

¹⁶ Conformidad que se entiende en términos correctivos. Esa corrección genera una compulsión (*Nötigung*) en el sujeto. Así aparece en I. Kant, *KpV*, V, 80: “El deber (...) encierra en su concepto compulsión práctica, es decir, determinación a acciones por muy a disgusto que estas ocurran”.

¹⁷ I. Kant, *KpV*, AA, V, 74.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ I. Kant, *Lecciones de Ética*, pág. 166.

En suma, la ley moral, cuyo conocimiento es plenamente a priori, implica la renuncia del sujeto a su amor propio y a los buenos sentimientos que pueda cultivar con respecto a sí mismo y su propia naturaleza. Es, por eso, que la naturaleza en Kant queda sacrificada en aras de una libertad que se identifica con la ley moral, que es la que garantiza no sólo la autonomía de la esfera moral, sino también la autonomía que caracteriza a la libertad del sujeto en términos de autosuficiencia. De esta manera, la felicidad y la moralidad se convierten en términos antitéticos, y el eudemonismo se convierte en una doctrina ética que se empieza a observar en términos de sospecha (al individuo) desde el propio Kant. Ello no implica que en la moral kantiana haya una renuncia a la felicidad.

La sospecha sobre la ética teleológica y eudemonista es, en mi opinión, paralela al proyecto kantiano de poner límites a la razón pura teórica. La limitación del alcance real del entendimiento es paralela a la sospecha que se deposita en el sujeto y sus inclinaciones, que, cuando adquieren el rango de principio práctico incondicionado, se traducen en las máximas del amor de sí y dan lugar a la presunción. De ahí que la desconfianza en la razón suprime la *theoría* como forma más alta de vida. Por otro lado, esa desconfianza desemboca en una especie de metafísica práctica que trata de abordar de modo unilateral la realidad de la vida activa del hombre mediante la incondicionalidad del deber, que no se da en correspondencia estricta y armónica con la naturaleza.

Por tanto, debemos hablar de un cierto voluntarismo en el planteamiento kantiano, voluntarismo que en último término tiene su causa en la limitación del alcance real del entendimiento. Es decir, el planteamiento kantiano afirma de modo práctico la no capacidad del hombre para conocer a Dios, ni la realidad. Su planteamiento ético se basa más en un estar seguro de no caer en el error, un estar cierto de que la consideración moral de mi acción es correcta. Sin embargo, ese no caer en el error lleva a una desconfianza en la realidad y en el mundo, que, para Kant, sería caótico. Como señala Ortega y Gasset, a Kant “no le importa saber, sino solo saber si se sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar”²⁰. Ese no errar, a mi modo de ver, se traslada a la realidad moral del sujeto y se convierte en el germen del voluntarismo.

Frente a la afirmación del hombre como capaz de realidad y de Dios mediante el entendimiento, este pasa a ser “pasivo”, dejando paso a la espontaneidad y arbitrariedad de una voluntad con una fuerte justificación racional que elimina cualquier inteligir (leer dentro) sobre la realidad metafísica, ya sea del mundo, ya sea de los fines del hombre en su realidad moral²¹, ya sea de Dios.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel y Scheler*, Alianza Editorial, 1987, Madrid, pág. 4.

²¹ La conciencia del deber oscurecería el imperativo ético del oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”, ya que cegaría las relaciones del hombre con su naturaleza y por lo tanto con su capacidad de perfeccionarla en orden a alcanzar un *telos*.

Este último objeto de conocimiento es el más alto y el más importante. Incluso Kant no puede renunciar del todo a Dios en su moral, por eso acaba postulando la existencia de Dios al hablar del “sumo bien”.

Además, una renuncia a pensar sobre Dios comporta un pensamiento esclerotizado que no es capaz de superar las contradicciones y contingencias de este mundo.

Así señala Leonardo Polo:

Pensar a Dios es pensar por todo lo grande, y esto conlleva una experiencia profunda, espléndida, de nuestro pensar. Si el pensar queda reducido a un apéndice sucedáneo, puramente pragmático, a una especie de instrumento desvitalizado, se compromete el acceso a Dios. No perdamos de vista lo que decíamos antes: el tema de Dios, desde el punto de vista del conocimiento, es solidario del carácter vital del conocimiento. Dios es Dios de vivos; si nuestro pensamiento piensa a Dios, es porque está vivo para Dios: si no, no lo piensa. Un pensamiento disecado, como un insecto etiquetado y clavado con un alfiler, encerrado en una cajita, no piensa a Dios, o lo hace de una manera tan precaria que se confunde con pensar cualquier cosa. Tomás de Aquino, que emplea a veces la ironía, insiste en el tema al hablar del conocimiento “imperfecto de lo imperfecto”: la acumulación de dos imperfecciones. Por el contrario, en la medida en que nuestro pensamiento es viviente — y solamente en esa medida —, nuestro itinerario mental in Deum será un camino gallardamente recorrido²².

El conocimiento queda atrapado por los propios límites que la voluntad “racional” le ha impuesto. A la luz de esa afirmación se puede entender el proyecto kantiano de poner límites a la razón. La voluntad pasa a ser activa e incluso tiene un papel preeminente en el conocimiento y en este caso en el conocimiento moral. En el conocimiento moral kantiano, esto es claro, ya que la voluntad es razón práctica y se ve siempre interpelada por la ley moral bajo la forma de un deber ser que la voluntad pura ha de poner en ejercicio al margen de toda clase de condicionantes subjetivos.

La concepción de un ideal práctico de la razón implica un encerramiento del sujeto sobre sí mismo, quien, por un lado, no es capaz de verificar completamente en su experiencia el cumplimiento de aquella ley y, por otro lado, se ve constantemente aguijoneado en su conciencia por dicha ley al tener que ajustar sus máximas y obrar no solo por deber, sino por respeto al deber.

Según mi opinión, este modo de pensar colocaría al hombre en una situación existencial comprometida, en la cual el individuo no sería capaz de resolver las contradicciones internas que se le presentan a la hora de tener como intención aquella ley, aunque se diera una revolución en la intención moral del individuo. Es ahí donde observamos el voluntarismo en la moral kantiana.

²² L. Polo, *Presente y Futuro del Hombre*, Ediciones Rialp, Madrid, 2006, pág. 41.

A pesar de que el concepto de deber no pueda cumplirse en su plenitud, como marca un deber ser incondicionado, esa incondicionalidad, expresada por la ley bajo la forma de una universalidad, determinará su posibilidad. Todo ello contribuye a reforzar el sentido trágico de la moral del deber, que exigirá el sacrificio del individuo concreto.

Esa subjetividad reconcentrada tiene su causa en el tomar la ley moral como fundamento de determinación del obrar moral. Pero no solo eso, sino que también lleva consigo una concepción patológica de la naturaleza humana y produce un sufrimiento sin sentido en el sujeto, que queda marcado por una ley moral no verificable al menos, *in sensu stricto*, en la experiencia (en lo que se refiere a su cumplimiento), al no poderse este sujeto conocer como libre.

Las consecuencias de este planteamiento para el individuo serán entonces negativas, ya que, para Kant, la naturaleza como “enlace mecánico entre causas y efectos”²³ se “opone” a ese ideal de la libertad que debe ser cumplido. Esto quiere decir que el cumplimiento de los fines de la libertad debe producirse al margen de los fines de la naturaleza, aunque luego estos (los fines de la naturaleza y los fines de la libertad) puedan coincidir.

De esta manera, uno de los efectos que produce esa ley moral es esa humillación o concepción peyorativa de uno mismo en su persona, que no en su humanidad. Esa concepción negativa de uno mismo en su naturaleza se convertirá en el enemigo a batir por la filosofía posterior, sobre todo por la filosofía nietszcheana: “Nada arruina más honda y más íntimamente que aquel deber impersonal, aquel sacrificio ante el Moloch de la abstracción”²⁴.

4.4. Responsabilidad: conciencia del deber y conciencia del deber cumplido

A pesar de que el conocimiento de la ley moral sea a priori, Kant reconoce en la *Fundamentación* que hasta el entendimiento más vulgar “no precisa este principio así abstractamente y de una forma universal; pero, sin embargo, siempre lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos”²⁵. Es decir, en todos los hombres, hay una conciencia del deber²⁶. Parecería ser, entonces, que existe un conocimiento vulgar del deber

²³ M. García- Morente, *La filosofía de Kant en Obras Completas*, Ed. Anthropos, Madrid, pág. 165.

²⁴ F. Nietzsche, *El Anticristo*, & 11.

²⁵ I. Kant, *GMS*, Ak IV, 404.

²⁶ Incluso Kant se refiere a esta conciencia como un instinto en sus *Lecciones de ética*, noción que trataremos de estudiar en el apartado 4.4.1 del tribunal de la conciencia. La presencia de esa conciencia moral en el hombre también es recogida en la *KrV* y Kant la compara con ese hombre divino que llevamos todos dentro: “no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino (que llevamos en nosotros), con la que nos comparamos, nos juzgamos y con ella nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla”. I. Kant, *KrV*, Ak. A 569, B 597.

que a todo individuo se impone²⁷, aunque Kant reconoce que ese conocimiento puede hacer que el hombre vulgar “enrede su juicio en multitud de consideraciones extrañas y ajenas al asunto”²⁸ y, por decirlo de alguna manera, tendentes a rebajar la dignidad del deber moral²⁹, dando lugar a lo que Kant llama la dialéctica natural³⁰.

Para evitar el rebajamiento de la dignidad del deber, el cuestionamiento de sus estrechas leyes (para ajustarlas a nuestras tendencias e inclinaciones), se hace necesario, por un motivo exclusivamente práctico, y no por necesidad alguna de la especulación, dar un salto a la filosofía práctica, que nos precisará de un modo claro y fundamentado el concepto de deber y el origen de dicho concepto evitando así toda ambigüedad. A mi modo de ver, Kant reconoce que ese conocimiento vulgar puede entrar en problemas por esa dialéctica natural, que pondría en duda la validez del principio del deber, como único motor de moralidad, frente a los deseos e inclinaciones. Aunque debe tenerse en cuenta que la dialéctica natural no supondría un rechazo estricto del deber³¹.

Así pues, considero que sí se podría criticar esta visión tan estricta de la conciencia moral, pues en la realidad no solo hay ejemplos de acciones moralmente buenas o moralmente malas, sino que existen también actos que son indiferentes desde la conciencia moral del individuo. Se trata de acciones conforme al deber pero que no son realizadas únicamente por el deber. Por ejemplo, las acciones de una persona que tiene la felicidad como criterio o fundamento de su obrar no son moralmente buenas, pero tampoco moralmente malas. Por eso, “la inexistencia de un término medio entre la buena y la mala voluntad (...) choca con el conocimiento moral prefilosófico”³².

²⁷ Todos los hombres serían capaces de reconocer acciones realizadas conforme al deber moral, pero la cuestión sería más bien si serían capaces de reconocer un solo ejemplo de experiencia en el que una acción haya sido realizada únicamente por mor del deber moral.

²⁸ I. Kant, *GMS*, Ak, IV, 405.

²⁹ Incluso se podría defender desde la experiencia de la libertad que los hombres tenemos, que un hombre que miente no es libre. Es decir, podemos estudiar todos aquellos condicionantes que han llevado de modo indefectible a la persona a mentir y hallaremos así que, desde el punto de vista de la naturaleza, la persona estaba abocada a mentir. Así aparece reflejado en I. Kant, *KrV*, Ak. A 555, B583. Y sin embargo, su acción es imputable, y esto lo sabe hasta el hombre de razón vulgar, aunque en cierto modo el entendimiento que la razón vulgar tiene del deber y de la ley moral es ambiguo y puede conducirlo a la confusión. De ahí la necesidad del tránsito hacia una filosofía práctica que explique claramente el principio de la moral y evite así toda ambigüedad.

³⁰ Esa dialéctica natural es “una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede sancionar”. I. Kant, *GMS*, Ak, IV, 405.

³¹ Para más información acerca de esta cuestión, consultar: R. Rodríguez, “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral”, en *Kant después de Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pág. 76–86.

³² J.J. García Norro, “Lo obligatorio, lo meritorio y otras nociones deónticas en la ética formal de Kant”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 9 (1992), pág. 127–136.

Aún así, en Kant hemos de hacer una precisión conceptual: en su planteamiento moral, hay diferencia entre el conocimiento moral de que algo sea bueno o malo, es decir, la conciencia del deber (con la que sí contamos) del conocimiento de que mi acción sea buena. De esto último, según Kant, no hay conocimiento en sentido estricto, porque realmente no podemos tener experiencia de nuestra libertad, de ser capaces de obrar solo por mor de la representación de la ley, del deber. De hecho, esta no experiencia de la libertad y del concepto de deber hace que este principio (el de la libertad, es decir, la ley moral) parezca vacío o sin contenido, como un ideal separado de la experiencia. Además, provoca que esa ley moral pueda no tener un poder real sobre la voluntad humana. Sin embargo, es a esa conciencia problemática del deber a la que Kant recurrirá para fundamentar la libertad, lo cual no deja de resultar sorprendente.

Debido a que no tenemos experiencia de nuestra libertad, y por lo tanto, no tenemos conciencia de una acción realizada solo por deber, en Kant, según mi opinión, sí que hay una sospecha sobre la conciencia que tenga cualquier individuo de haber cumplido con el deber, aunque el concepto del deber y la conciencia del mismo sean para él indiscutibles y se hayan incluso sacado del mundo de la vida del hombre corriente. Sin embargo, como señala el Regiomontano, no debe inferirse de ello que se haya de tratar el concepto de deber como un concepto de experiencia³³, ni mucho menos. El ideal de la razón, la ley moral, es un concepto a priori.

La máxima expresión de esa desconfianza en el sujeto se ve en el inicio del capítulo 2 de la *Fundamentación*: “aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que el deber ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido por deber y, por tanto, si tienen un valor moral”³⁴. La razón de esta sospecha es que para Kant no podemos conocernos como seres libres (es decir, no tenemos experiencia de nuestra libertad, y por lo tanto, no podemos conocer ninguna acción nuestra que realmente se haya realizado solo por la representación de la ley).

La sospecha recaería entonces sobre el individuo concreto por no saber conocerse como libre. Incluso Kant llega a cuestionarse en este sentido si en el mundo habrá algún ejemplo de virtud verdadera, lo cual, por supuesto, no cuestionaría la existencia del concepto de moralidad y la conciencia de la ley moral, pero sí introduciría una duda sobre el individuo concreto y sus inclinaciones³⁵. De hecho, como hemos señalado antes, el imperativo categórico saca

³³ I. Kant, *GMS*, Ak, IV, 406.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Esto le ayuda a Kant a establecer una distinción entre el deseo por hacer el bien y la autenticidad del bien (I. Kant, *GMS*, Ak, IV, 407). Para Kant, “no importan las acciones que uno ve, sino aquellos

a relucir la intención como único valor de moralidad, y constriñe constantemente al individuo, generando en este el respeto al deber.

Piénsese entonces en el estado interior del alma que generaría una conciencia que no sabe si ha cumplido con todas las exigencias del deber y la responsabilidad que vendría asociada a estas. Con este motivo, analizaremos el concepto de conciencia moral que maneja Kant.

4.4.1. El tribunal de la conciencia

En las *Lecciones de Ética* y en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant desarrolla la metáfora del Tribunal de la conciencia moral, que nos servirá para demostrar la exageración de la responsabilidad que se da en el planteamiento kantiano. Partimos del supuesto de que: “Todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado, amenazado y sometido a respeto-respeto unido a temor- por un juez interior; y esa autoridad que vela en él por las leyes no es algo producido arbitrariamente por él mismo, sino inherente a su ser. Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones, mas no puede evitar volver en sí y despertar de cuando en cuando tan pronto como percibe su terrible voz. Puede incluso, en su extrema depravación, llegar a no prestarle atención, pero lo que no puede en ningún caso es dejar de oírla”³⁶.

Para Kant, la conciencia moral (*Gewissen*) es como un tribunal: es más, la conciencia es definida como el instinto de someterse a un proceso judicial (*richten*). Es decir, según Kant, “poseemos la capacidad de juzgarnos a nosotros mismos conforme a leyes morales”³⁷.

Hemos dicho que la conciencia moral es un instinto y no una mera capacidad de enjuiciamiento. Ello se explica por el hecho que señala el Regiomontano: “La conciencia moral posee una fuerza compulsiva que nos insta a enjuiciar ante ese tribunal la legitimidad de nuestras acciones aun en contra de nuestra voluntad”³⁸. Por ello, la conciencia moral no constituye un enjuiciamiento sin más de nuestras acciones en comparación con los demás o con nosotros mismos en virtud de las reglas de la sagacidad (los consejos de la prudencia).

Efectivamente, “cada uno de nosotros tiene el impulso de autoadularse o censurarse conforme a las reglas de la sagacidad”³⁹, pero esto no es la conciencia moral, sino un mero análogo de la misma. Para ello, Kant pone el ejemplo del preso

principios íntimos de las mismas que no se ven” (I. Kant, *GMS*, Ak, IV, 407), es decir, no importa si parece que las acciones externas se adecuan a la ley moral, lo que importa es saber si esas acciones han sido realizadas por mor del deber moral.

³⁶ I. Kant, *MdS*, Ak, VI, 438.

³⁷ I. Kant, *Lecciones de Ética*, pág. 169.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

que antes de ser condenado se hará objeto de las más duros reproches y castigos. Pero estos reproches no se habrían dado si él no hubiera sido encontrado y castigado por la ley. Por lo tanto, el preso no estaría empleando en este caso su conciencia moral y los reproches que se haría solo indicarían un temor por las consecuencias de su acción, y no por lo aborrecible de su acción misma.

Por eso, señala Kant que el hombre que posee conciencia moral hace gala de una aversión contra la mala acción, no por sus consecuencias, sino por el valor que tiene en sí la acción. Es, debido a esto, por lo que llega a señalar que el hombre que experimenta aversión por sus malas acciones ante la proximidad de la muerte no cuenta con la moralidad, ya que la moral no juega papel alguno en él. Esta afirmación, en mi modesta opinión, resulta demasiado contundente, y expresa un rigorismo muy fuerte en su planteamiento de la cuestión, además de que supone una sospecha contundente sobre las intenciones morales y la capacidad de conversión de los individuos.

Aún más, Kant piensa que nadie puede sustraerse a los juicios de la conciencia moral, y el que lo hace es un rebelde. Además, el juicio de la conciencia moral solo puede absolver o condenar, más no recompensar al sujeto de ningún modo, porque esto no crea disposiciones morales en el sujeto, ni un arrepentimiento verdadero, que se basa en la fuerza de la sentencia judicial del tribunal de nuestra conciencia, y en que, a partir de la fuerza de la sentencia, esa acción se haga conforme a la ley moral internamente. Así explica Kant: "El juicio de la conciencia es legítimo cuando es sentido y puesto en práctica. De aquí se derivan dos consecuencias. El arrepentimiento moral es el primer resultado de esa sentencia judicial que tiene fuerza de ley. El segundo resultado, sin el cual dicha sentencia no tendría efecto alguno, es que la acción sea adecuada a ese dictamen judicial"⁴⁰.

Es, por ello, que Kant establece un paralelismo entre el tribunal de la conciencia y un tribunal de justicia ordinario: "El tribunal interior de nuestra conciencia se asemeja en mucho a un tribunal de justicia ordinario. Dentro de nosotros nos encontramos con un fiscal que no podría ser tal de no existir una ley moral dada por la razón. De otro lado, también hallamos en el hombre a un abogado defensor, que no es otro sino el amor propio, el cual tiende a disculparle y a refutar las acusaciones objetando los alegatos del fiscal. Por último, encontramos asimismo en nosotros un juez que nos absuelve o condena. Este juez dictamina de un modo enteramente imparcial y su sentencia es inapelable"⁴¹. Así pues, la conciencia moral es sinónima de tener conciencia de

⁴⁰ Ibid., pág. 171.

⁴¹ Al abogado defensor solo le preocupa nuestro bienestar y sigue el criterio de la felicidad, mientras que el fiscal acusador compara nuestra actitud con la ley moral y nos impone el autodesprecio. Ibid.

ese tribunal, ante el cual el sujeto ha de comparecer. Debe tenerse en cuenta que en este tribunal el sujeto no es solo reo, sino también legislador.

De tal manera, que el sujeto además de acusado, es él mismo acusador. Uno mismo se acusa bajo la idea que la razón presenta. Además, el juicio de mi conciencia moral es o absolutorio o condenatorio. Si es condenatorio, nuestro juez interior dictará una sentencia de infelicidad y autodesprecio. Si es absolutorio, tampoco tiene que entenderse que con ello vendrá pareja una recompensa. Únicamente se estará contento de haberse sustraído al juicio implacable de la conciencia moral, pero no se tratará de una alegría positiva, sino más bien negativa, “como el sosiego que sigue a la inquietud”⁴². Este sentimiento que se genera en nosotros una vez pasado el juicio de la conciencia es moral e incluso parangonable con el sentimiento del respeto al deber⁴³.

Ante el juicio de la conciencia moral, no cabe excusa o coartada posible, ya que además somos libres por definición y responsables de nuestros actos. La comparación de nuestros actos con la ley moral o traerá consigo la satisfacción, el saber que uno ha obrado el deber por deber, o el autodesprecio, que constituye una desgracia para el hombre.

A mi modo de ver, ese no dejar espacio al hombre y sus inclinaciones y esa doble personalidad (o como reo o como juez) que adquiere el sujeto en el juicio de su conciencia moral, impide *de facto* una reconciliación del sujeto consigo mismo, y con su naturaleza. El deber se consagra en detrimento del propio sujeto y su naturaleza. Al final, Kant, según mi opinión, ha querido hacernos tan libres de nuestra naturaleza, que nos ha hecho siervos del deber. Pero, ¿para qué cumplir el deber?, ¿sólo para cumplir los fines de la humanidad?

Es aquí donde yo he localizado esa exageración de la responsabilidad y del deber. Además cabe plantearse la cuestión siguiente: ¿será posible que un sujeto concreto llegue a estar satisfecho consigo mismo?, ¿no se cernirá siempre sobre su conciencia el temor del autodesprecio?

Una vez más resulta curioso la semejanza de este planteamiento con otro de Lutero, en el que éste señala en qué consiste el cumplimiento de los mandamientos y cuál será el efecto de su realización en el sujeto: “Por ejemplo, el mandamiento que dice: “No codiciarás” demuestra que todos somos pecadores y que no hay hombre libre de concupiscencia, aunque haga lo que quiera. Aquí aprende el hombre a no confiar en sí mismo y a buscar en otra parte el auxilio necesario para poder limpiarse de codicia y cumplir así el mandamien-

⁴² I. Kant, *MdS*, Ak. VI, 439–440.

⁴³ R.R. Aramayo, “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en Isegoría, 29, 2003, pág. 15–34.

to con ayuda ajena, dado que por esfuerzo propio le es imposible. Con los demás mandamientos nos sucede lo mismo: no somos capaces de cumplirlos⁴⁴.

Nótese que con la ley moral kantiana ocurre algo parecido. Sin embargo, en Kant hay un mayor optimismo en torno al cumplimiento de las obligaciones que fija la ley moral, de la que hay una conciencia inmediata. Por su parte, para Lutero, el deber que fija el mandamiento de la ley no indica una capacidad para cumplirlo e indica, por un lado, la nulidad del libre albedrío y, por otro lado, la dependencia radical del sujeto con respecto a la gracia de Dios. En este punto, diferirían Kant y Lutero, pero hay un fondo común en sus planteamientos: la sospecha sobre las inclinaciones naturales del individuo en ambos autores es patente.

Pero el texto de Lutero añade: “Una vez que el hombre haya visto y reconocido por los mandamientos su propia insuficiencia, lo acometerá el temor y pensará en cómo satisfacer las exigencias de la ley; ya que es menester cumplirla so pena de condenación; y se sentirá verdaderamente humillado y aniquilado, sin hallar en su interior nada con que llegar a ser bueno⁴⁵.”

También, para Kant, “tenemos motivos para tener una mala opinión de nuestra persona⁴⁶ aunque no de nuestra humanidad, del ideal de nuestra humanidad que viene dada por el carácter inteligible de la ley moral, que es la que nos proporciona la autonomía y que no aniquilaría la última esperanza de alcanzar el bien en nosotros. Según el Regiomontano, es en la comparación de la máxima del sujeto moral con la ley moral donde encontramos “las causas para la humillación⁴⁷.”

A su vez, la ley moral no trata de generar en nosotros una especie de desaliento existencial, de renuncia a la búsqueda del bien. De hecho, como hemos señalado antes, si la ley moral señala que debemos ser hombres mejores ahora, se sigue indefectiblemente que podemos serlo, aspecto que ya hemos señalado al hablar de la autoestima debida o el amor propio racional en Kant. En este punto, la conciencia del deber, y por tanto, de lo que es bueno, y de su posible cumplimiento no sería aniquilada, cosa que según mi visión sí ocurriría en Lutero.

Aún no quedando aniquilada, esta conciencia compromete al hombre en una situación existencial difícil, en la que la amenaza del autodesprecio siempre acechará al sujeto, cuando este sea sometido al juicio de su conciencia moral. Precisamente ahí es donde veo la exageración kantiana del concepto de responsabilidad. Según mi opinión, en su metáfora de la conciencia como

⁴⁴ M. Lutero, *La libertad del cristiano*, &8.

⁴⁵ *Ibid.*, &9.

⁴⁶ Kant, I. *Lecciones de Ética*, pág. 166.

⁴⁷ *Ibid.*

tribunal, Kant deja al sujeto en un ambiente existencial comprometido, dominado por el miedo y el temor, por el sufrimiento.

5. El dolor como ampliación: la “reintegración” de la persona en su naturaleza y la superación de la naturaleza desde la persona

Tanto el aprecio como aceptación del propio modo de ser, es decir, de la propia naturaleza, que se traduce en un amor propio (defendido por Aristóteles), como el desprecio de uno mismo, que implica la negación del propio modo de ser del hombre en su concreción natural en virtud de la dimensión moral, que es la que nos proporciona la autonomía y la libertad, no son posturas éticas realistas, desde el punto vista del ser del hombre.

No son posturas realistas por una razón muy simple. No tienen en cuenta el dolor en la vida humana. En este sentido, señala Polo que cualquier teoría que trate de negar el dolor es completamente falsa⁴⁸. Por un lado, la teoría aristotélica peca de un intelectualismo demasiado idealista al postular un ideal de excelencia humana basado en el bien común al que se ordena el bien individual. En ella, no se ve ninguna incertidumbre acerca del sujeto y su capacidad para alcanzar el bien y la virtud, sobre todo, debido a la noción de amor propio (si se interpreta esta como una noción clave y fundamental en la ética aristotélica, tal y como yo he querido llevar a cabo en este trabajo). De hecho, se podría definir la ética aristotélica como una moral de las aspiraciones.

Por otro lado, la postura moderna defendida por Lutero y Kant confunde los conceptos de dolor y sufrimiento. A mi modo de ver, se centran demasiado en la noción de sufrimiento. Lutero, por la negación de la naturaleza humana, y Kant, por la exageración de la responsabilidad moral y el sacrificio del individuo en el altar del deber.

El sufrimiento hace referencia a la naturaleza humana del individuo concreto, al modo de ser del hombre concreto con sus tendencias e inclinaciones. El sufrimiento puede afectar o a la naturaleza corpórea o a la inteligencia y la voluntad, sobre todo, a una voluntad en Kant afectada por condicionantes subjetivos, que hace se perciba la distancia entre lo que uno es en sus tendencias e inclinaciones y lo que uno debe ser, que viene marcado por la ley moral. Esa distancia lleva al sujeto a estar sometido al juicio constante de su conciencia que le persigue como su sombra. De esta manera, se me antoja difícil entender cómo Kant consigue la reconciliación del individuo con sus propias inclinaciones y por ello, veo necesaria la ampliación de la noción de persona más allá de la moral.

⁴⁸ L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Ed. Rialp, Madrid, 2006, pág. 207–264.

En el caso de Lutero, ese sufrimiento se sublima hasta el punto de cegar a la naturaleza cualquier grado de perfeccionamiento: el hombre no es capaz de bien, queda a merced de la gracia, y por lo tanto el libre albedrío es anulado. (Para Lutero, el deber que marca un mandamiento no comporta la capacidad de poder llevarlo a cabo, como ya hemos señalado).

Frente a estas sublimaciones del sufrimiento, pienso que el dolor, concepto que distingo del sufrimiento, no afectaría a la naturaleza humana, es decir, a su modo de ser (inteligencia, voluntad y corporalidad), sino a la persona en su totalidad. Por ello, el dolor no se puede confundir con el sufrimiento y no conlleva un desprecio de uno mismo, sino que hace más bien referencia a una distinción real, que viene dada por el hecho de que la propia estructura del ser del hombre es limitada por el lado de su naturaleza y, a su vez, está completamente abierta en la consideración total de la persona. Por un lado, la apertura del *esse hominis*, a la que llamamos dolor, nos desvela que somos algo más que naturaleza, que estamos llamados a cumplir algo que va más allá de los fines naturales del hombre. Es, por tanto, el dolor el que nos muestra la dimensión personal del ser del hombre, y el que en último término determina la distinción entre persona y naturaleza, es decir, la no correspondencia exacta entre la naturaleza y los fines que esta propone con la propia realidad personal. Por eso, el dolor no puede ser interpretado desde la naturaleza humana, sino que pertenece a la persona. Si se interpreta desde la naturaleza, se verá el dolor como un mal y se identificará con el sufrimiento. En definitiva, el dolor y su sentido pertenecen a la persona, no a su naturaleza (sufrimiento).

Por su parte, la apertura del ser personal implica que una de las notas características del mismo es la siguiente: la relación. Por su apertura, la relación no es una característica de la naturaleza del ser del hombre, sino más bien de la persona en su totalidad (entre la persona en su totalidad y la naturaleza debido al dolor). Esto quiere decir que la persona no llega a reconocerse del todo en su naturaleza, y esta marca la limitación de esta apertura, el contraste entre los fines naturales del hombre y los que van más allá de su naturaleza.

Por su parte, esa no correspondencia exacta del hombre con su naturaleza no elimina la apertura de la persona hacia su naturaleza, sino que desde esa apertura, desde la dimensión personal, se va abriendo cada vez más a su naturaleza. De esta manera, la naturaleza crece en la medida en que se hace cada vez más personal. Sin embargo, la no referencialidad completa de la persona hacia su naturaleza pone entre paréntesis el carácter personal de la naturaleza (no lo niega).

Así, esa falta de reciprocidad entre la persona y su naturaleza lleva consigo la comprensión del dolor como medio para diferenciar persona y naturale-

za. Esta comprensión (o falta de comprensión) comporta una incertidumbre, un no saber, que indica la no identidad entre la persona y su finalidad natural. Al ser la apertura de la persona radical, y no encontrar en sus manifestaciones naturales una correspondencia exacta con su ser, el cuestionamiento tanto de la realidad física, del mundo, como de la realidad personal se hace radical. El dolor, y el estadio cognoscitivo que trae parejo, la incertidumbre, nos llevan a buscar algo que va más allá de los fines que nos propone nuestra naturaleza. Nos abre, por lo tanto, a la trascendencia, pero el dolor también nos marca la distancia radical entre nuestro ser personal y el ser trascendente, dada la incapacidad del hombre para superar la incertidumbre que comporta el dolor.

Por tanto, para conciliar persona y naturaleza, hace falta la apertura a la trascendencia, que el hombre acceda a una dimensión que está más allá de sí mismo y que desde ella pueda recuperar la integridad y reconciliarse consigo mismo en su naturaleza. En mi opinión, esto último resultaría imposible desde el planteamiento kantiano.

Pero también es cierto que la distancia radical entre el Creador y la criatura humana recuerda también desde otro punto de vista la esencial limitación del hombre para reintegrarse en su naturaleza. Da lugar al dolor, que se da al estar radicalmente abierto el ser del hombre a la trascendencia, pero sin una respuesta concluyente.

Por eso, el dolor envuelve al ser del hombre en su integridad, por lo que se constituye en una situación personal⁴⁹, algo que más bien corresponde a su carácter personal, que a una situación coyuntural o un estado afectivo.

Teniendo en cuenta esto, el sufrimiento en Kant, lo que produce es una negación de la naturaleza humana, con el consiguiente reduccionismo que comporta la comparación con la ley moral. Y además trae consigo la incapacidad de reconciliarse con uno mismo e incluso con la miseria de sus inclinaciones.

La búsqueda del sufrimiento activo, que se traduce en esa humillación que genera la ley moral, es sinónimo de no haber percibido esa distancia infinita y esa apertura y ampliación de la noción de persona más allá de sus fines naturales a través de la noción de dolor. La ley moral en su autonomía no es capaz de darnos una visión integrada de la persona en su naturaleza. El sufrimiento, causado por la ley moral, que hiere al hombre en sus inclinaciones provoca una reconcentración del hombre en sí mismo, mientras que el dolor permite la apertura del hombre tanto a su realidad natural como a la trascendencia. En parte, el triunfo de la subjetividad tiene que ver mucho con la reconcentración en el sufrimiento y su no distinción con respecto al dolor y su condición personal.

⁴⁹ Ibid.

En este sentido, la nada de la que habla la mística no es una nada retórica, (es la nada que yo identifico con lo que he llamado dolor). Proviene de una postura antropológica realista, más ajustada a lo que es el ser del hombre en su persona. Es una nada que proviene de la percepción de la distinción real, de la esencial limitación del hombre, y de su apertura a la trascendencia, apertura que no viene acompañada por una respuesta concluyente. Por eso podemos decir que el ser del hombre es novedad en sí mismo, en cuanto que está abierto, pero eso no quiere decir que por eso todo lo que hace o lo que supone la acción del hombre sea una novedad radical, ya que el ser de la persona no ha recibido una respuesta concluyente como para señalar que su ser es novedad radical (y que, por lo tanto, su naturaleza también lo sea y pueda alcanzar fines más allá de sí misma). He aquí el porqué del dolor como herramienta indispensable en el estudio antropológico del ser personal.

Por su parte, la dimensión ética del amor propio hace referencia a la naturaleza del hombre, que apunta a una idea de excelencia humana. Esta idea se traduce en la búsqueda de un perfeccionamiento constante, fruto de una novedad que, como hemos señalado, tiene que ser puesta entre paréntesis⁵⁰. Ese perfeccionamiento puede ser infinito, pero ello no quiere decir que trascienda aunque sea un bien de tipo superior, incluso cuando el hombre busca el bien común, que es el más excelente desde el punto de vista de la naturaleza humana, según Aristóteles. La no correspondencia que hemos defendido, es decir, el dolor, afecta a este planteamiento también.

En contraste con el planteamiento clásico, desde el punto de vista del dolor (que identifico con el concepto de persona), el sujeto pasa a ser nada, nada delante de Dios y ello funda una nueva visión del hombre en su obrar moral. La dimensión moral quedaría subordinada a una noción antropológica que pone en suspenso el juicio de esa dimensión moral y la enmarca dentro de una “finalidad trascendente”, es decir, más allá de los fines naturales o racionales de la humanidad. De esta manera, podemos señalar que la moral es para la persona, pero la persona no es para la moral. He aquí donde yo veo la necesidad de ampliación del pensamiento kantiano⁵¹. Solo así sería posible la autorreconciliación.

Con la noción de dolor, la persona quedaría reintegrada (aunque no completamente) en su naturaleza, ya que la moralidad no sería la esencia del ser personal, sino el dolor. La persona “abarcaría” ambas dimensiones manifestativas correspondientes a la esencia o naturaleza del hombre, pero no se redu-

⁵⁰ Llamo a la novedad de la acción humana novedad impropia.

⁵¹ La identificación de la personalidad y moralidad en Kant me ha hecho pensar en una necesaria ampliación de la noción de persona más allá de la ley moral, para poder reintegrar al sujeto en su naturaleza, a través de la noción de dolor.

ciría ni a su moralidad (lo que atenuaría el juicio de la conciencia moral, sin quitarle su validez) ni a su cuerpo, ya que no sabe si la novedad de ellas es radical pues la propia persona no ha recibido una respuesta radical, de lo que ella es en su ser, pues para ello necesitaría de una respuesta trascendente.

Debido a que percibimos que ninguna de las dimensiones manifestativas de la persona se corresponde con el ser del hombre, el ámbito del ser personal no puede ser objetivado (racionalizable), ni es objetivable, tal y como ha percibido correctamente el existencialismo alemán⁵², ya que no es susceptible de una respuesta concluyente y, por eso, la novedad que se puede atribuir a sus manifestaciones es impropia. Esa no correspondencia de las dimensiones de la persona con el propio ser personal, que se traduce en un desconocimiento de la novedad de las propias dimensiones manifestativas de la persona, es a lo que llamo dolor. Por su parte, el dolor implica un estadio cognoscitivo superior, que llamo “no saber”, y que lleva consigo una apertura radical y una disimetría entre la persona y sus manifestaciones naturales, la persona y el mundo, y la persona y Dios.

En suma, el dolor nos desvelaría una forma de conocer superior para el hombre, que iría más allá del pensamiento objetivo, y que constituiría una especie de “conocimiento” personal que tiene en cuenta, en primer lugar, la distinción que se da entre persona y naturaleza, ya que, a mi modo de ver, es la causa o motivo de esa distinción. Y, en segundo lugar, apuntaría a la trascendencia, como apertura radical de la persona sin respuesta concluyente. Por su parte, esta aperturidad a la trascendencia vendría dada en parte por la carencia de réplica que percibe el ser personal con respecto a su propia naturaleza, es decir, ninguna de sus facultades responde a lo que él realmente es, ni tampoco la realidad que le rodea.

Conclusiones

Para la ética clásica, según la visión que se ha transmitido, resulta imprescindible el amor propio como clave de toda acción, ya que solo el que tiene una buena disposición racional para consigo mismo, puede tener una buena disposición ética para con los demás. Por ello, señala Aristóteles que la primera forma de amistad es la relación que establece consigo mismo. La ética de Aristóteles tiene como presupuesto y fundamento imprescindible, además de la virtud, un amor propio correcto, que se basa en la razón.

⁵² “El hombre no es un cosa”, Así aparece en M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, Caminos de Bosque, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 14.

En Kant, se produce una renuncia al amor propio en favor de la ley moral. En este sentido, la ley moral, cuyo conocimiento es plenamente a priori, implica la renuncia del sujeto a su amor propio y a los buenos sentimientos que pueda cultivar con respecto a uno mismo. La naturaleza queda sacrificada en aras de una libertad que viene postulada por la razón pura práctica bajo la forma de la ley moral, que es la que a su vez garantiza la autonomía de la esfera moral y la autosuficiencia de la libertad. De esta manera, Kant funda un nuevo concepto de amor propio racional, que difiere del planteamiento aristotélico, tal y como hemos mostrado en el desarrollo de la exposición.

En la posición ética Kantiana se puede observar la influencia luterana, que introduce una sospecha radical sobre las propias intenciones del individuo y su capacidad para alcanzar el bien solo con sus fuerzas y, sobre todo, en la noción de naturaleza que ambos autores manejan. Sin embargo, Kant difiere de Lutero en lo siguiente: Kant está firmemente convencido de un ideal de humanidad y de progreso en la humanidad y del ideal de autonomía moral. Lutero no es de la misma opinión. Su concepción de la naturaleza está absolutamente cerrada. Esta, además, exige la justificación del hombre por parte de Dios y la justificación de Dios mismo dando lugar a la introducción de la negatividad en la divinidad mediante la noción de *kenosis*. La libertad del hombre y su capacidad de hacer el bien está viciada y, por eso, a diferencia de Kant, Lutero defenderá una completa heteronomía del sujeto con respecto a la gracia, mientras que Kant defenderá la autonomía del sujeto basado en la conciencia que todo sujeto tiene de la ley moral.

Esta sospecha sobre el individuo concreto que se da en Kant y la metáfora que emplea de la conciencia moral como si de un tribunal se tratase traen consigo según la tesis propuesta en el trabajo una exageración de la responsabilidad moral que impide al sujeto concreto reconciliarse consigo mismo, con su naturaleza y con sus propias tendencias e inclinaciones. Además, aunque el sujeto tenga conciencia del deber, jamás podrá verificar una sola acción suya que se haya realizado solamente por mor del deber moral.

Por último, hemos señalado que ni la visión aristotélica ni la visión Kantiana nos proporcionan una ética realista. Además, la identificación entre persona y moralidad en Kant me ha hecho pensar en una necesaria ampliación del concepto de persona a través de la noción de dolor, que afectaría al ser personal y que distingo del sufrimiento, que afectaría más a las dimensiones manifestativas de la persona. Las conclusiones a las que hemos llegado partiendo de esta rectificación del planteamiento kantiano son las siguientes:

La persona es novedad radical en cuanto que está completamente abierta a la realidad.

La persona es novedad sin respuesta concluyente. Por eso, la novedad de la persona que se vuelca sobre sus manifestaciones naturales es una novedad impropia. No se puede atribuir a la acción humana ni una novedad radical ni una ausencia de novedad. Todo ello debido a que el dolor es una situación personal sin respuesta concluyente. Esa falta de respuesta, ese no saber, que lleva a la consideración de la propia nada es el dolor, como dimensión cognoscitiva del hombre.

Anexo

Juan Miguel Palacios (Ed.), *El pensamiento en la acción: Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós Editores 115.

En este libro de Juan Miguel Palacios, profesor titular en la Universidad Complutense de Madrid, trata de distintas cuestiones de ética tratadas desde el punto de vista de una lectura ajustada de los textos de Kant. En este sentido, el profesor Palacios se aleja mucho de las interpretaciones neokantianas o analíticas de la ética y en concreto del imperativo categórico. Otra obra de Juan Miguel Palacios en torno al pensamiento de Kant es: Palacios, Juan Miguel: *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*. Gredos, Madrid, 1979, 168 págs.

Este trabajo del profesor Palacios trata en distintos capítulos acerca de cuestiones nucleares para la ética desde el punto de la filosofía de Kant.

Así, en el primer capítulo, el profesor Palacios analiza la noción del conocimiento de sí, que constituye una de las claves para entender toda sabiduría humana e incluso toda sabiduría ética. Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía kantiana, se declara la imposibilidad de todo conocimiento de sí, ya que el hombre en su conciencia únicamente puede o verse como sometido a la ley moral, es decir, como juez o como reo, en cuanto que la ley moral ejerce presión sobre la conciencia cuando el sujeto no ha tratado de ajustarse a la ley moral. De esta manera, la conciencia del hombre, es decir, el conocimiento de sí, se reduce a la conciencia de su moralidad. De esta manera, la persona secunda el mandamiento del oráculo de Delfos. Así pues, el conocimiento de sí se concretará en demostrar las condiciones de posibilidad del hecho de moralidad, es decir, la ley moral que se da en la razón, que para Juan Miguel Palacios es "la tarea más ardua de la filosofía trascendental" (pág. 18).

Por su parte, el profesor Palacios señala que el idealismo trascendental tampoco nos proporciona el conocimiento de sí, ya que no podemos tener un conocimiento del sujeto al margen de los fenómenos, aunque en cierto modo

nos permita conjugar los fenómenos de la naturaleza con la pensabilidad de la moralidad de las acciones humanas.

En el segundo capítulo, se trata de analizar cuál sea la esencia del formalismo ético. En este capítulo Palacios se aleja de las interpretaciones sesgadas de la formalidad de los principios de la moralidad. Para el autor, que la ética de Kant sea formal, no quiere decir que no tenga contenido. Es más la tesis de fondo que maneja este autor es la siguiente: "El formalismo ético no es sino la respuesta que Kant ofrece al problema del conocimiento de la ley moral y esta respuesta estriba en sostener que es la forma de la ley la que permite descubrir la materia o contenido de la misma" (pág. 45). A su vez, critica tanto la interpretación pragmatista de Stuart Mill como la interpretación analítica de Hegel.

Al final del capítulo, Palacios plantea una de las cuestiones fundamentales en torno al formalismo ético, que Palacios deja sin resolver: "Tal cuestión es la siguiente: La universalidad de una ley moral ¿es tan sólo el fundamento para tenerla por válida o es también propiamente el fundamento de que tal ley sea válida? O. dicho de otro modo: El que una máxima moral sea universalizable ¿es sólo la *ratio cognoscendi* o es incluso la *ratio essendi* de su legalidad?"(pág. 65).

El tercer capítulo Palacios lo dedica al estudio de las críticas de Brentano acerca del imperativo categórico. Resulta interesante cómo el autor va desglosando la posición de Brentano frente al imperativo categórico. En este sentido, Palacios declara la insuficiencia de las críticas brentanianas al imperativo categórico. De hecho el autor considera que todavía no se ha llevado a cabo una refutación definitiva del concepto kantiano de la ley moral, con lo cual las objeciones de Brentano a Kant no serían para nada concluyentes.

En el cuarto capítulo se trata acerca del concepto de autonomía en Kant, tras haber hecho un breve desglose de la noción de autonomía en el pensamiento. Una cuestión fundamental que se plantea a lo largo del capítulo, a raíz de la distinción entre voluntad (*Willen*) y libre albedrío (*Willkur*) es la siguiente: en cierta medida plegarse a las exigencias de la ley moral conllevaría un nuevo tipo de esclavitud moral, alejada de la tiranía de las pasiones, pero no por ello dejaría de ser una forma de esclavitud, a pesar de no estar sometido al influjo de la sensibilidad. Palacios plantea esta cuestión de una forma muy acertada.

El quinto ensayo Palacios lo dedica a la interpretación kantiana de la conciencia moral. La conclusión a la que llega el autor es que, desde el punto de vista del pensamiento del Regiomontano, solo se puede hacer, es decir, adoptar como máxima para la acción algo de lo que se esté completamente seguro

que debe hacerlo y ese deber viene dado por el juicio de la razón que es sintético y a priori. Por tanto, al sujeto no le es lícito hacer aquello que no está permitido por el deber.

El sexto trabajo trata acerca de la recepción en España de la filosofía de Kant. Se trata de una conferencia pronunciada en los años 80 en la Universidad de Colonia. Recoge los distintos momentos históricos en la recepción de la filosofía de Kant (1799 y 1896).

El compendio de trabajos que reúne Palacios en este libro constituye un trabajo serio y riguroso de la filosofía del Regiomontano, para quien nuestro destino es la acción, tal y como Palacios recoge la acción. El análisis de los textos de Kant es serio y riguroso, a la vez que ameno y en muchos fácil de comprender, a pesar de tratar cuestiones muy complicadas del pensamiento de Kant.

Se echa en falta, desde mi punto de vista, un enfoque más antropológico y no tan moralista de los principales problemas éticos del hombre que estriban la mayor parte de ellos en la dificultad para reintegrar a la persona con su acción. En el trabajo de investigación hemos planteado ya esta cuestión de esta manera: la resolución de los problemas éticos solo se puede dar desde la ampliación del concepto de persona que no aparece vinculada de forma directa y unívoca con el mundo nouménico que nos desvela la ley moral.

Por otra parte, la obra debido a su carácter sistemático y de interpretación de los textos de Kant cuenta con poca bibliografía secundaria y eso hace que en cierto no podamos ver una lectura de los textos de Kant más allá de Kant mismo y los problemas de su filosofía moral.

Summary

Duty, self-love, pain: hermeneutical keys of an anthropological ethics

This article is focused on Kant's notion of moral duty, but only when it acts as a corrective device of self-love. In fact, the concept of moral duty is key to understand the process of separation between morality and happiness, which is regarded as typical of the modern conceptions included in moral life.

The main thesis of the paper is that neither contempt of oneself as a subject affected by pathological sensitivity compared with moral duty nor self-love are enough for the foundation of a realistic ethic that is based on an anthropological point of view, in other words, an ethic that fits into what man is in his own personal reality and in his relationship with nature.

To support this thesis, the work is structured in four parts: analysis of Aristotelian ethics from the paradigm of self-love; historical explanation of the reasons why the concept of self-love ends up going into crisis; exposure of the main features that Kant understands as specific to morality; and finally, the recovery test of the particular individual's concept of nature as well as the reconciliation of the subject with himself in it through the notion of pain, which is conceived as the foundation of the distinction between person and nature.

Juan Pablo Martínez – licencjat z filozofii na Universidad de Navarra (2011), absolwent Master en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (2012), gdzie prowadzi wykłady zleczone. Autor szeregu artykułów na temat filozofii Kanta. Kończy doktorat, pisany pod kierownictwem prof. Rogelio Roviry, na temat pojęcia osoby i prawa moralnego u Kanta.