

ACTUAR EN UN "MUNDO INTELIGIBLE"
UNA REFLXIÓN EN TORNO AL "IMPERATIVO CATEGÓRICO"

Pedro F. LIRIA

El resultado más sorprendente -y sin duda más interesante- de la filosofía práctica kantiana es que no puede haber ningún contenido, esto es, ningún "objeto de la voluntad"¹, que nos obligue *moralmente*. La ley moral ha de consistir, si quiere ser efectivamente una *ley*, en una "determinación a *priori* de la voluntad"; es decir, en una determinación de la voluntad ajena a todo condicionamiento *empírico* (lo que, a este respecto, vale tanto como decir *cognoscitivo*). Una ley de mi voluntad no puede ser más que una determinación *universal y necesaria* de mi voluntad y, por tanto, una determinación cuyo carácter determinante no puede depender de ningún contenido u objeto de la experiencia, pues ésta no puede proporcionar a mi determinación la necesidad y la universalidad requeridas en toda determinación que se pretenda *ley*. Por consiguiente, la ley moral ha de obligar con absoluta independencia de cualquier experiencia o conocimiento posible; de ahí que obligue por igual al docto o al ilustrado que al no ilustrado, al creyente que al ateo, al cristiano que al budista, al señor que al siervo.

Ahora bien, la ley moral es una determinación *universal y necesaria* (y por tanto, a *priori*) de la voluntad, pero lo que es ante todo es una *determinación y*, por consiguiente, ha de determinar algo, ha de constituir un criterio que admita unas cosas y excluya otras (dentro del ámbito respecto del cual dicha determinación es una determinación, o sea, el ámbito de la *voluntad*, de la *decisión*).

¹ *Crítica de la razón práctica*, trad, de J. Rovira Armengol, ed. Losada, Buenos Aires, 1977, 4ª edic., p.32.

Pero ¿qué puede constituir lo determinante en una determinación de la voluntad que no dependa de ningún contenido u objeto, en una determinación "autónoma" de la voluntad? De otro modo: ¿qué puede constituir lo determinante en una determinación de la voluntad que sea, al mismo tiempo, una *ley* de la voluntad, es decir, una determinación *universal y necesaria* de la voluntad? La respuesta de Kant es conocida: solamente la "forma"² de universalidad de dicha determinación puede constituir, a su vez, una determinación universal y necesaria (y por tanto, *a priori*) de la voluntad; solamente ella puede constituir una determinación de la voluntad que sea, al mismo tiempo, una *ley* para la voluntad, esto es, una *ley práctica*.

Atendamos a este texto de Kant:

La *materia* de un principio práctico [=el objeto de la voluntad] es el motivo determinante de la voluntad o no lo es. Si lo fuera, la regla de la voluntad se sometería a una condición *empírica* (las relaciones de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una *ley práctica*. Ahora bien, si de una ley se hace abstracción de toda *materia*, o sea, de todo objeto de la voluntad (como motivo determinante), no queda más que la mera *forma* de una legislación universal. Por consiguiente, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivo-prácticos, es decir, sus *máximas*, al mismo tiempo como *leyes* universales, o bien tiene que suponer que su mera *forma*, en virtud de la cual ellas

² "Forma" tiene aquí el mismo preciso sentido que en la expresión kantiana "forma de la experiencia", que, como señala F. M. Marzoa en su esclarecedor trabajo sobre Kant publicado recientemente, "no es el de una conformación o determinación que se impondría o daría a una "materia" de suyo indeterminada, sino que tiene el sentido del "qué es", el "aquello en lo cual consiste", la naturaleza, la esencia o constitución", que es además el sentido aristotélico del término *morphé* (MARZOA, F. M.: *Releer a Kant*, ed. Anthropos, Madrid 1989, 1ª edic., pp 22-25).

[las máximas] se amoldan a la legislación universal, las convierte por sí sola en *ley práctica*³.

Tenemos: 1) que ningún principio práctico o máxima que adopte como motivo determinante de la voluntad algo *material*, es decir, un objeto (cualquiera que sea) de la voluntad puede ser una *ley práctica*, esto es, *moral*; y 2) que únicamente la mera *forma* de universalidad poseída por toda máxima o principio práctico⁴ puede "convertir" (Kant: texto citado) a dichas máximas o principios prácticos en *leyes prácticas*.

Ahora bien, decíamos que una ley práctica, en cuanto *determinación* de la voluntad, ha de determinar algo, es decir, ha de excluir algunas posibilidades y admitir otras. La genialidad de Kant consiste en haber demostrado que, en efecto, la mera *forma* de universalidad de una determinación de la voluntad sea ya por sí misma una *determinación*, esto es, un criterio capaz de discriminar (*a priori*) entre posibilidades de la voluntad (morales) y posibilidades de la voluntad *inválidas* (inmorales). La mera forma de universalidad de una determinación de la voluntad es, al mismo tiempo, una determinación de la voluntad porque existen muchas posibilidades de la voluntad que no pueden ser enunciadas en la forma de universalidad, mientras que otras sí pueden ser enunciadas de esta manera. Dicho de otro modo: la sola forma de universalidad de una máxima es un criterio de *validez* para todas las máximas posibles porque distingue entre máximas que pueden ser enunciadas en la forma de *ley universal* (o, lo que es lo mismo, que puedan ser pensadas como leyes universales) y máximas que no pueden ser enunciadas en la forma de *ley universal* (o no

³ *Crítica de la razón práctica*, op, cit., p. 32 (el subrayado es nuestro).

⁴ Pues, en efecto, "la máxima no es universal en el sentido de que no es universalmente válida, o sea, necesaria; pero sí es universal en el sentido de que tiene de determinación universal" (MARZOA, F. M.; *Releer a Kant*, op, cit, p. 102).

pueden ser pensadas como leyes universales, porque del intento de enunciarlas de esta manera resulta una contradicción⁵.

De lo que se sigue que la *moralidad*, esto es, la *validez práctica*, no puede consistir en otra cosa que en la *conformidad* o *compatibilidad* de la máxima de la voluntad con la forma de universalidad de una ley en general. Y, por tanto, la *ley moral*, que, como demuestra Kant, ha de constituir un "imperativo categórico", no puede contener ni expresar otra cosa que la *exigencia* de esta conformidad o compatibilidad. De ahí que no haya más que *ley moral*⁶ y que, cualesquiera que sean sus formulaciones, todas ellas se limiten a expresar la exigencia de esta conformidad o compatibilidad de la máxima con la forma de universalidad de una ley en general. Así, escribe Kant:

El imperativo categórico, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley; y [puesto que] la ley no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario⁷.

Por eso el "imperativo categórico", la ley moral, se formula de esta manera:

Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como ley universal.

Donde "que la máxima de tu voluntad *pueda valer* como ley universal" debe entenderse en el sentido de que de enunciar la

⁵ Kant proporciona varios ejemplos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, ed. Espasa-Calpe, Madrid 1986, 8ª edic., pp. 73-76.

⁶ "El imperativo categórico es, pues, único" (*Ibid*, p. 72).

⁷ *Ibid*, p. 72.

máxima en cuestión como ley universal no se siga una contradicción o, lo que es igual, en el sentido de que dicha máxima pueda ser pensada como ley universal.

Pero no es nuestra intención hacer una exposición, por modesta y restringida que sea, de la filosofía práctica kantiana, cuyos resultados, por el contrario, nos vemos obligados aquí a dar por conocidos. Nuestra intención en las líneas precedentes ha sido destacar una de las conclusiones, tal vez la central, a las que llega Kant en su análisis del modo de validez del discurso práctico⁸: la de que *aquello en lo que consisten las leyes en general es ello mismo una ley* y que esta ley es la *ley moral*; o bien: la de que *la mera forma de las leyes basta por sí sola para obligarnos a ciertas acciones y prohibirnos otras*.

Y sabemos la forma de una ley (práctica) en general, aquello en lo que las leyes (prácticas) consisten, es en *obligar*; esto es, en la determinación (universal y necesaria, y por tanto, *a priori*) de la voluntad. La forma de una ley en general nos dice simplemente: "actúa". No nos dice "haz esto" o "haz aquello", no nos obliga a ninguna acción particular, pero nos obliga, eso sí, a actuar. Actúo conforme a la forma de una ley en general cuando actúo *por obligación*, es decir, cuando mi acción no puede ser otra que la que es, cuando lo que hago, lo hago *necesariamente*. La ley que consiste en aquello en lo que consiste una ley en general, esto es, el "imperativo categórico", la ley moral, nos dice: "actúa *por obligación*", "actúa (únicamente) en cuanto obligado por la ley"; o también "actúa *por deber*", o "lo que hagas, hazlo *por deber*" - no conforme al deber, sino *por deber*⁹-, teniendo en cuenta que el *deber*, en sentido kantiano, no es otra cosa que "la necesidad de una acción por el *respeto* a la ley" y únicamente por el respeto a ella¹⁰.

⁸ Pues no olvidemos que el objeto de la *Crítica de la razón práctica* es precisamente este análisis (véase MARZOA, F. M.: *Releer a Kant, op. cit.*, pp. 28-34 y 95-108).

⁹ Sobre el significado de esta distinción véase, por ejemplo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 20 y 33-34.

¹⁰ *Ibid*, pp. 38-39.

Que yo actúe -en el sentido apuntado- *por deber*, que mi acto sea un acto *necesario* significa que no podría haber sido otro. Significa que he decidido hacer lo que era necesario hacer. Aunque las circunstancias en las que he actuado hubieran sido otras, aunque me hubiera visto implicado, sujetado a los acontecimientos de otra forma, mi decisión no podría haber sido otra. Doy una limosna a un pobre que mendiga en la puerta de una iglesia; y tal vez sienta además compasión por él; pero ya fuera amor, odio, asco o indiferencia lo que sintiera, mi decisión no podría haber sido otra. Todos esos sentimientos forma parte de mi subjetividad, de mi psicología, me constituyen como el *yo* "empírico" (Kant) que soy. Pero *la ley moral me obliga a situarme en un lugar en el que no estoy yo*, en el que quién sea yo resulta irrelevante. Un lugar en el que, aunque yo no fuera yo, mi decisión no podría ser más que la que tiene que ser. Cuando actúo por respeto a la ley moral, he renunciado a que cualquier sentimiento, cualquier inclinación o deseo de satisfacción, cualquier interés, ya sea altruista o egoísta, afecte a mi voluntad como motivo determinante; he renunciado, pues, a que cualquier *fin* intervenga en mi decisión en calidad de fundamento o causa de la misma. Porque una acción moral, y solamente ella, es una acción *necesaria*, absolutamente *incondicionada* y, por ello, una acción *libre*, esto es, "efecto"¹¹ de una "voluntad libre". Pues, como advierte Kant, "la libertad de la voluntad no puede ser sino *autonomía*"¹², y ésta es "la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma"¹³, de darse a sí misma su ley, de *autodeterminarse*. Por tanto, sólo la acción efectuada por respeto a la ley moral es resultado de una auténtica *decisión*, pues sólo ella ha podido ser querida libremente.

Así, escribe Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

¹¹ Hablamos de *efecto* de la voluntad por cuanto que el propio Kant define a ésta como una *causalidad* de los seres racionales *Ibid.*, p. 111)

¹² *Ibid.*, p. 112.

¹³ *Ibid.*

Voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa¹⁴.

Y en la *Crítica de la razón práctica* sostiene también que la autonomía de la voluntad, que según acabamos de ver, es en lo que consiste la libertad de la voluntad, es "el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen"¹⁵. A que añade un poco más adelante:

*La ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir, la libertad, y ésta [la libertad] es la condición formal de todas las máximas, la única bajo la cual pueden concordar con la ley práctica suprema [y, por ello, ser consideradas morales]*¹⁶.

Y, esta vez de nuevo en la *Fundamentación*, lo dice aún en menos palabras: "la moralidad es [la] consecuencia de la autonomía de voluntad"¹⁷.

Por eso, si antes decíamos que la ley moral se limita a expresar la obligación de actuar por obligación, por respeto a la ley o, como también decíamos, de actuar por deber, ahora sabemos que actuar de tal manera significa sencillamente *decidir*. En virtud de la ley moral, estoy obligado a que mi acto sea (verdaderamente) una decisión, estoy obligado a ser libre.

La 'voz de la conciencia' que nos acusa cuando, borrachos, no sabíamos lo que hacíamos, cuando el férreo desenvolverse de las circunstancias nos ha arrastrado, primero, al alcoholismo, después, a no ser conscientes del peligro de conducir borrachos y, finalmente, a la capacidad de evitar un accidente, no introduce

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Crítica de la razón práctica, op. cit., p.39.*

¹⁶ *Ibid.* Y obsérvese también el texto inmediatamente precedente: "En efecto, el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda materia de la ley (o sea, de cualquier objeto deseado) y, no obstante, al mismo tiempo, en la determinación de la decisión por la mera forma legislativa universal de que debe ser capaz toda máxima. Y aquella independencia es la *libertad* en su acepción negativa, mientras que esta legislación propia de la razón pura práctica es la *libertad* en su acepción positiva" (*Ibid.*, p. 39).

¹⁷ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. op. cit., p. 121.*

ningún vacío en la serie de estas determinaciones físicas: nos acusa, simplemente, de no haber sido *libres*, de haber sido *quienes somos*. Quien dice "yo soy así; no puede obrar de otro modo" no puede evitar la condena moral: pues la ley moral se agota precisamente en decirte: "estás obligado a actuar independientemente de quién seas tú", "estás obligado a *decidir* y, por tanto, a impedir que sea tu naturaleza (tu psicología, tu carácter) la que decida".

Y ya hemos visto cómo una ley que simplemente no dice "decide" puede obligarnos a decidir ciertas cosas y prohibirnos otras. No estamos aquí ante un relativismo moral que simplemente nos 'condena a la libertad', como pretendía Sartre. Lo que sostiene Kant es que todos los actos pueden ser decisiones, o, más exactamente, que no todo lo que llamamos 'actos' son verdaderamente actos. Ello equivale a admitir que no hay, estrictamente, decisiones morales y decisiones inmorales. Lo que hay es, por un lado, decisiones, y, por otro, la inmoralidad de no decidir. Sin que esto signifique que la voluntad pueda escoger *moralmente* entre hacer esto o aquello con tal de que su acto sea una decisión, pues, en cada caso, *moralmente*, sólo es posible decidir hacer esto o hacer aquello, sin que la alternativa se presente nunca a una voluntad libre (es decir, a una voluntad "autónoma", que no se someta a otra ley que la que ella es para sí misma¹⁸).

Y el caso es que ya Platón, aparentemente por otros caminos, había llegado a la misma conclusión. Recordemos, por ejemplo, el *Fedro*, donde Sócrates insiste en que lo contrario de "ir a la deriva", como va el carro alado cuando se deja arrastrar por los corceles que representan las tendencias del cuerpo en el conocido mito platónico, es dirigir el carro, *gobernarlo*. Recordemos también y sobre todo la *República*, donde resulta fácil comprobar que para Platón no hay en realidad gobiernos justos y gobiernos injustos,

¹⁸ Pues recordemos lo que decía Kant en el pasaje de la *Fundamentación* al que ya antes nos hemos referido: "¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?" (*Ibid.* p. 112).

sino solamente gobiernos y meras apariencias de gobierno. Para Platón, como para Kant, el que gobierna realmente su vida no se encuentra nunca en la tesitura de poder decidir esto o aquello: albedrío y gobierno se excluyen en Platón, por la misma razón que para Kant la expresión 'libre albedrío' constituye una contradicción en los términos.

Pero, entonces, ¿quién ha de gobernar? La respuesta de Platón es conocida: son los filósofos los que deben gobernar¹⁹. Y ¿a quiénes llama Platón 'filósofos'? A aquellos que, por amor a la verdad²⁰, han alcanzado "conocimiento de lo que cada cosa es"²¹, a los que "dan la bienvenida y aman aquellas cosas de las cuales hay *conocimiento*" y no, en cambio, a los que "aman las cosas de las que [sólo] hay *opinión*"²². Son, por tanto, aquellos que, según se dice en el libro VII de la *República*, no ven las cosas a la luz del sol, sino que las ven a la luz del Ser, que es en lo que consiste *pensar*. Pues, en efecto, pensar es *situarse en ese ámbito meramente inteligible en el que las cosas aparecen como siendo lo que son*. Un ámbito que se opone a ese otro en el que *vivo* las cosas desde el "olvido" de lo que son, que es el ámbito de la opinión. De manera que si ésta, la opinión, es siempre el discurso de *alguien* acerca de las cosas, el concepto, en cambio, no es el discurso de *nadie*, porque es un discurso donde el que habla es el mismo ser de las cosas: es una palabra sin sujeto. En el ámbito en el que las cosas aparecen como siendo lo que son, no me está dado más que *pensar*; es un mundo en el que no tengo nada que hacer ni que decir, al que *le sobro* en cuanto sujeto de mis palabras y mis acciones; un mundo al que sólo accedo en la medida que soy capaz de *callar* o, como dice Platón en el *Fedón*, en la medida en que *he aprendido a morir*. Un mundo, en definitiva, en el que *no estoy*, que no es el mundo (en

¹⁹ PLATÓN; *República*, 473 d y 484 d.

²⁰ Verdaderamente filósofos [son] quienes aman el espectáculo de la verdad". *Ibid*, 475 e (siempre que citeemos esta obra lo haremos por PLATÓN; *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, ed. Gredos, Madrid 1986, 1ª edic).

²¹ *Ibid*, 484 d.

²² *Ibid*, 480 a.

el) que vivo (porque es "anterior" a la vida que yo vivo, y que por eso sólo me está dado "recordarlo"), pero que define *qué es* lo que se vive y *quién es* el que lo vive.

Pero, ¿es por ello pensar situarse realmente ante *otro* mundo distinto de aquel (en el) que vivo, en el que trabajo, hago el amor, me aburro o pago mis impuestos, de aquel que encuentro a la vez siempre lleno de cosas odiosas y deseables, favorables e intolerables, de aquel que constituye el objeto permanente de mi opinión? En modo alguno. Pensar, como decía Platón, es "recordar"²³, es decir, desplazarse hacia aquello que en las cosas está ya puesto y rige de antemano, o sea, hacia su ser; situarse, por tanto, ante lo que las cosas son, apropiarse de su ser. Por consiguiente, ni pensar es ponerse ante otro mundo distinto del que vivo, ni opinar es realmente abandonar el mundo del ser. Tanto si nos decidimos a pensar como si no, el mundo permanece igual de aburrido, igual de atroz, igual de injusto; tan real es en un caso como en el otro, puesto que se trata del mismo y único mundo. Con el pensamiento no cambiamos de mundo, simplemente *lo conocemos*; con la opinión tampoco cambiamos de mundo, simplemente *lo vivimos en la ignorancia*. Pero, por ello, renunciar a pensar es condenarnos inexorablemente a él, pues es vivir en él, como decía Platón, "a la deriva", entre cosas de las que ya no "recordamos" lo que son: es, por ejemplo, no recordar que el paro, el deterioro ecológico, el hambre del Tercer Mundo o las mismas guerras, por más que nos *parezcan* problemas de la sociedad en que vivimos, esto es, de la sociedad capitalista, *son* en realidad las *soluciones* que ésta encuentra para sus verdaderos (y, mientras no pensemos, para nosotros desconocidos) problemas. Renunciar a pensar es condenarse a vivir una realidad que no conozco, vivir un mundo que padezco sin poder saber qué es lo que padezco, por qué lo padezco, qué posibilidades tengo de no seguir padeciéndolo y qué habría de hacer para dejar de padecerlo. Pensar, ya lo hemos dicho, no me sitúa en otro mundo distinto del que padezco, pero sólo pensando

²³ PLATÓN; *Fedón*.

puedo *querer* otro mundo distinto del que padezco y *actuar* sobre aquello que hace del mundo que padezco un mundo tal que me haga desear otro. Porque sólo pensar me sitúa en el ámbito en que las cosas aparecen como lo que son, y sólo pensando, por tanto, puedo realmente estar dispuesto a *decidir sobre su ser*, es decir, sobre aquello que las hace ser precisamente lo que son, sobre aquello que las define. Sólo el pensamiento nos sitúa en el ámbito - el único ámbito- en que nuestra acción puede dejar de implicar el *consentimiento* del mundo que padecemos, porque sólo el pensamiento nos sitúa ante aquello que lo hace ser como es. Fuera de este ámbito, nuestras acciones se diferencian unas de otras simplemente en la forma en que *consienten* el mundo en que son ejecutadas. Y, por tanto, sólo en ese ámbito al que accedemos pensando es posible *decidir* sobre lo que el mundo haya de ser, sobre lo que queremos que sea y lo que no podemos permitir que siga siendo. Y hacer esto es precisamente en lo que consiste *gobernar*, lo cual nos recuerda de nuevo el *Fedro*. Pues, ¿qué significa el mito del carro alado si no es precisamente que *gobernar* consiste en que el Pensamiento dirija la Acción y el Deseo? Gobernar es, en efecto, que el pensamiento dirija la acción y el deseo porque sólo pensando, o sea, "recordando" lo que las cosas son, podemos *desear* y *actuar* sobre su *ser* y en su *ser* en lugar de limitarnos a padecerlo, y en esto (en desear y actuar sobre y en el ser de las cosas en lugar de limitarse a padecerlo) es en lo que consiste gobernar.

Pues bien, con esto, tenemos un concepto platónico de *gobierno* y el concepto kantiano de *autonomía* o *autodeterminación de la voluntad* coinciden en que ambos exigen de nosotros para su cumplimiento situarnos en un lugar en el que nosotros ya no estamos, en el que, en tanto que seres de *un mundo sensible*, no tenemos nada que hacer ni que decir²⁴; nos exigen por tanto situarnos en un *mundo meramente inteligible*. Pero ¿es en este mundo (en el) que debemos *gobernar*? ¿Es éste el mundo en el que *actuar* es verdaderamente *actuar*? Efectivamente: porque en este mundo es

²⁴ Páginas anteriores de nuestro trabajo.

mundo es en el único en que es posible *actuar sobre aquello que hace que las cosas sean lo que son*. Veámoslo.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escribe Kant:

Los imperativos categóricos son posibles porque la idea de la libertad hace de mí un miembro del *mundo inteligible*²⁵.

Y un poco antes:

Cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el *mundo inteligible*, como miembros de él²⁶

Y en la *Crítica de la razón práctica*, puede leerse también:

La libertad, si se nos atribuye, nos sume en un *orden inteligible de cosas*²⁷

Como es sabido, la crítica de la razón pura excluía *teóricamente* la posibilidad de una causalidad distinta de la existencia entre los fenómenos (a la que responde el *mecanismo* de la naturaleza) y, con ello, la posibilidad de una causalidad de la libertad en el mundo de los fenómenos. La crítica de la razón práctica, por el contrario, parte de la consideración de un determinado *Faktum*: la autonomía de la voluntad, que -como hemos visto- consiste en la propiedad de la voluntad de ser una causa *libre*, o sea, una causa cuya eficiencia es absolutamente independiente de la determinación de cualquier otra causa posible²⁸. Ahora bien, como apunta Kant, el concepto de un ente que tiene voluntad libre, esto es, que tiene la capacidad de ser una causa con independencia de toda otra causa determinante, es el concepto de *causa noumenon*²⁹, y, por tanto, el de "miembro de un mundo inteligible" o "inteligencia": su causalidad, dice Kant, pertenece a ese mundo inteligible³⁰. Y, por si

²⁵ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 123).

²⁶ *Ibid*, p. 121.

²⁷ *Crítica de la razón práctica*, p. 48.

²⁸ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 111 y p. 124.

²⁹ *Crítica de la razón práctica*, p. 62.

³⁰ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 122 (línea 4).

quedara duda, añade Kant inmediatamente": mi voluntad pertenece toda ella al mundo inteligible"³¹.

En cuanto voluntad libre, en cuanto *causa noumenon*, me sitúo, por tanto, en un ámbito por completo distinto a aquel otro ámbito al que pertenezco en cuanto *yo empírico* (sujeto de pasiones, deseos, sentimientos, de un carácter, de una psicología, de un discurso personal, etc...). Así, escribe Kant:

El hombre que se considera como inteligencia *sitúase así en otro orden de cosas y en una relación de fundamentos determinantes de muy otra especie*, cuando se piensa como inteligencia dotado de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad, que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (cosa que es) y somete su causalidad a determinación externa según leyes naturales³².

Por consiguiente, según Kant -y con esto retomamos la pregunta que formulábamos más arriba-, el mundo en el que debemos actuar de forma que la voluntad sea una ley para sí misma, en el que la ley moral me obliga a actuar, el mundo en el que estamos obligados a ser libres, a decidir verdaderamente, es un mundo meramente inteligible. Un mundo que no es el mundo que vivimos, que padecemos, que no es el *mundo sensible*. Pero que no lo es por una razón muy sencilla: *porque es su fundamento*.

El mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y por ende también de las leyes del mismo³³.

El mundo inteligible no es el mundo que vivimos pero es el fundamento de que éste sea precisamente como es. Actuar en el mundo inteligible, por tanto, es actuar sobre aquello que hace que el mundo que vivimos sea precisamente como es; actuar, por ejemplo, sobre aquello que hace que la buena salud de la economía

³¹ *Ibid*, (línea 26).

³² *Ibid*, p. 127-128.

³³ *Ibid*, p. 122.

de los países poseedores de grandes capitales dependa de que el Tercer Mundo siga muriéndose de hambre, o sobre aquello que hace del *paro* una necesidad estructural de nuestra economía. Y actuar moralmente es actuar en ese "orden de cosas" *meramente inteligible*, que no vivimos, que no vemos, pero que constituye el fundamento de lo que vivimos y vemos.

La coincidencia con Platón es aquí tan evidente que no perderemos tiempo en exponerla. Lo que no resulta tan evidente es que el "mundo inteligible" platónico sea el mismo "mundo inteligible" sin el que, según Kant, no es posible la ley moral. El de Platón viene dado por la *episteme*, es el mundo *conocido*. Ya lo hemos visto. Pero, y el de Kant? En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escribe Kant que

El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica³⁴.

Pero sabemos que ningún contenido y objeto de la voluntad, ninguna "materia" puede determinar *moralmente* a la voluntad³⁵. Lo cual implica que si bien la existencia de un mundo inteligible está implícita en el concepto mismo de una voluntad libre, *nada* en dicho mundo inteligible puede constituir la "causa motora"³⁶ o el motivo determinante de una voluntad que decida moralmente. ¿Significa esto que el mundo inteligible no es en algún otro sentido algo para la voluntad libre?, ¿que el mundo inteligible es simplemente la suposición (necesaria, de acuerdo con Kant) de algo que no es nada? No. Y veamos por qué.

Hemos visto que la posibilidad de la moralidad dependía de la posibilidad de la compatibilidad de la máxima de la voluntad

³⁴ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 130; el subrayado es de Kant.

³⁵ Recuérdese el texto de la *Crítica de la razón práctica* (p. 32 de nuestra edición en castellano) que citábamos al principio de nuestro trabajo y los comentarios que en él hacíamos.

³⁶ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 130.

con la forma de universalidad de una ley en general y que la existencia de esta compatibilidad constituía el (único) contenido del imperativo categórico. Ahora bien, como apunta Marzoa -a quien durante unas líneas seguiremos casi literalmente-, el concepto mismo del imperativo categórico presupone que todas mis decisiones han de poder ser confrontables con él desde el punto de vista de si son o no compatibles con él³⁷. Mi decisión de hacer esto o aquello ha de poder ser confrontable con la forma de universalidad y, por tanto, juzgable desde el punto de vista de si es o no compatible con dicha forma. Pero, como añade Marzoa, "que algo sea compatible con la forma de universalidad quiere decir que, enunciado en dicha forma, no comporte contradicción"³⁸. Lo que supone que todos mis actos, en cuanto resultados de mis decisiones, han de poder ser enunciados en la forma de la universalidad, se siga o no de esto una contradicción. "Todo lo que constituye mis acciones habrá de ser susceptible de enunciación *en términos universales*, esto es, *en conceptos*; de otro modo no tendría sentido la cuestión de si, enunciado en forma universal, constituye contradicción". El ámbito de las posibles acciones de un yo práctico en general, es decir, el constituido por todo aquello que alguien en determinadas circunstancias pudiera plantearse hacer, por todo aquello que pueda ser alguna vez para alguien término de una opción, "ha de ser exhaustivamente expresable en conceptos"³⁹. Este ámbito no nos viene dado sino por el *conocimiento*; y, por lo tanto, hablar de él equivale a hacerlo de "todo cuanto cabe en principio, en calidad de posible, en el ámbito de los objetos del conocimiento". Lo que, según hemos dicho, ha de ser exhaustivamente expresable en conceptos, esto es, "lo que hay en el ámbito de las posibles acciones de un sujeto práctico en general, es a la

³⁷ MARZOA, F. M.: *Releer a Kant, op. cit.*, p. 112.

³⁸ *Ibid.*,

³⁹ *Ibid.*, p. 113.

vez lo que hay en el ámbito de los posibles objetos del conocimiento⁴⁰.

Tenemos, por tanto, que si bien la moralidad de mis decisiones no depende en absoluto de conocimiento alguno, la posibilidad de la moralidad de mis decisiones implica que las acciones de ellas resultantes y el ámbito al que de una u otra forma se refieren, han de venir dadas por el conocimiento, pues han de poder ser enunciadas en términos universales, o sea, en conceptos. Lo cual está implícito en la definición misma del imperativo categórico, y sin ello, la exigencia de la compatibilidad con la forma de universalidad (contenido del imperativo categórico) carece de sentido. Por consiguiente, el concepto de un mundo inteligible en estricto sentido platónico, de un ámbito *eidético*, que vendría dado por la *episteme*, resulta por completo imprescindible para que la razón - como dice Kant en el texto citado más arriba- pueda *pensarse a sí misma como práctica*. Sin tal mundo inteligible el imperativo categórico sería una fórmula sin sentido: la moralidad sería impensable. Y es que el conocimiento universal y necesario -y, por tanto, el mismo mundo inteligible en sentido platónico- es tan distinto de aquella única cosa que -de acuerdo con Kant- puede constituir la causa motora o el motivo determinante de una decisión moral, como indispensable para que una decisión moral cualquiera tenga lugar. Y con esto consideramos respondidos los interrogantes planteados más arriba. Retomemos ahora el hilo de la exposición que por un momento teníamos abandonado.

Hemos visto⁴¹ que tanto actuar moralmente (en sentido kantiano) como gobernar (en sentido platónico) es actuar sobre aquello que hace que las cosas sean lo que son; actuar, por tanto, sobre el conjunto (más o menos complejo y ordenado) de condicio-

⁴⁰ *Ibid.* En esto, en la necesidad de que todo lo que hay en el ámbito de mis posibles acciones sea expresable en conceptos (condición para que el imperativo categórico tenga sentido), reside lo que F. M. Marzoa denomina "raíz común" de lo teórico y lo práctico, que se hayaría vinculada a la "raíz común" de la intuición y el concepto (F. M. Marzoa; *Releer a Kant, op. cit.*, p. 113).

⁴¹ Páginas más arriba de nuestro trabajo.

nes (estructuras, relaciones, etc...) que hacen que el mundo (en el que vivimos sea prácticamente tal cual es. Empezamos a ver, así mismo, que dicho conjunto de condiciones constituye un mundo *solamente inteligible*, que no puede aparecer nunca a título de objeto del discurso de un yo, porque el yo mismo sólo es sujeto de su discurso en la medida en que se hay sujeto a las condiciones en que su discurso se pronuncia y, por consiguiente, presupone siempre esas condiciones y no habla de ellas, sino *desde* ellas. Pero lo que ahora nos interesa subrayar es que ese mundo de las condiciones es a la vez igualmente impermeable a la acción de un yo que pretenda inspirar en su interioridad psíquica su decisión; pues el conjunto de nuestras inclinaciones, por las que cada uno de nosotros nos diferenciamos de los demás, no es sino el conjunto de nuestros determinados modos de presuponer esas condiciones. Y, por tanto, el yo puede siempre plantearse la cuestión de cómo podría vivir mejor en las condiciones dadas, pero, en cuanto yo, no puede plantearse la cuestión de en qué condiciones (y en cuáles no) está dispuesto a vivir. El yo no puede plantearse más acción que la consecuente con las condiciones que le determinen como *yo*. Así, por ejemplo, en cuanto que reconozco a mi madre como aquella para quien soy el hijo que soy, puedo querer que mi madre sea mejor, pero no puedo querer que mi madre no sea quien ahora lo es, o no tener madre, o que la maternidad sea otra cosa.

No resulta difícil encontrar estas ideas en Platón. Para Platón, tanto el mundo de la ciencia como el de la acción eran un mundo solamente inteligible y, como tal, un mundo en el que el yo había de renunciar a sus opiniones para limitarse a pensar y había de renunciar a sus inclinaciones para limitarse a actuar, esto es, a actuar ahí donde ninguna inclinación nos mueve a hacerlo, donde da igual quién sea el que actúe. Sin embargo, aunque dicho mundo inteligible es efectivamente un mundo inaccesible para nosotros (en cuanto sujetos *sujetados* a las condiciones que nos hacen ser nosotros), sólo en ese mundo inteligible donde nosotros ya no estamos las condiciones mismas pueden comenzar a

afectarnos como tales. Así, por ejemplo, un obrero puede llegar a vivir la violencia (golpes, amenazas, sanciones, etc...) que determinado patrón ejerce sobre él, pero nunca la violencia que le convierte simplemente en un obrero, que hace de él un obrero; así, un neurótico sufre las consecuencias de su neurosis, pero nunca las causas de la misma, lo que hace de él un neurótico.

Lo que determina a un obrero como obrero, a un capitalista como capitalista, etc... pertenece a un mundo en el que no somos ni capitalistas injustos ni obreros agraviados. Pertenece al mundo de la injusticia misma que hace que haya capitalistas y obreros. Pero, puesto que ese mundo no se hace patente sino ahí donde nosotros ya no estamos, más allá de toda opinión y de toda decisión personal, en ese mundo ya no hay *albedrío* porque ya no hay interés que pueda inspirarlo. Una acción en ese mundo es una acción simplemente *necesaria*. Ahí donde ya no hay interés, ni agravio, ni injusticia parcial, la injusticia aparece como absoluta. Y por ello la ley moral nos obliga también absolutamente a actuar contra ella. Si, como dijimos⁴², actuar moralmente es actuar por obligación absoluta e incondicionada, es porque es actuar en un mundo en el que la justicia y la injusticia aparecen como absolutas e incondicionadas; y, por tanto, en un mundo al que le sobra el albedrío.

Está claro, pues, que tanto para Platón como para Kant, la moralidad es algo que tiene lugar en cuanto que nos desplazamos⁴³ a un mundo meramente inteligible y que ese mundo inteligible es el *mismo* para ambos pensadores. Sin embargo -hay que reconocerlo-, no parece que lo sean. Y es que, no en vano, entre el mundo inteligible de Platón y el mundo inteligible de Kant median dieciocho siglos de cristianismo. El propósito mismo por el que uno y otro se muestran interesados por ese mundo inteligible en el que estamos *moralmente* obligados a actuar, es ya

⁴² Páginas 5 y 7-8 de nuestro trabajo.

⁴³ Teniendo en cuenta, según se dijo más arriba en nuestro trabajo, que *desplazarse* a un mundo inteligible no significa pasar a habitar un mundo distinto del mundo sensible (en el) que vivimos.

mente diverso. Platón busca las condiciones de una *polis* justamente gobernada (lo que, según hemos visto, equivale a decir, simplemente, de una *polis* gobernada; Kant, en cambio, parece estar queriendo fundamentar una moral ya dada, que no es otra que la moral cristiana. Con todos los respetos que el genio alemán nos merece, Kant parece movido por el propósito de fundamentar la moral de su abuelita. Cuando Platón nos presenta a Sócrates declarando ante la Asamblea de los atenienses: "si yo me hubiera metido en política, hace ya tiempo que se me habría dado muerte, pues no hay hombre que pueda conservar su vida si trata de impedir que sucedan en la ciudad tantas cosas injustas"⁴⁴, se muestra perfectamente consciente de que sus enseñanzas ponían en cuestión lo suficiente como para poner en peligro su propia vida. Las preocupaciones de Kant, por el contrario, son bastante más inofensivas. Cuando Kant da ejemplos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o en la *Crítica de la razón práctica* de lo que significa actuar moralmente, nos habla de limosnas, de comerciantes que no trucan sus balanzas, de hombres que cumplen sus promesas, etc... Por supuesto, la compulsión moral es tan plena en estos casos comentados por Kant como en el ámbito de cuestiones que preocupan a Platón en la *República*. Pero parece como si dieciocho siglos de cristianismo hubiesen *vaciado* o trivializado el mundo inteligible del que nos hace partícipes el imperativo moral. Donde los griegos vieron el mundo de la verdad, de ese discurso sin sujeto que se impone por sí mismo que es la ciencia, el cristianismo imaginó un Cielo poblado de ángeles y santos que engordaban alimentos por sus buenas intenciones; un Cielo, por otra parte, tanto más vacío, tanto más parecido a la Nada, cuanto más racional o coherente consigo mismo se ha querido el cristianismo. Nietzsche resume modélicamente la historia de este *vaciamiento* del mundo inteligible en un texto el *Crepúsculo de los ídolos* que por ser sobradamente conocido no citaremos. Pero, aun cuanto este texto parece considerar terminada

⁴⁴ PLATON: *Apología de Sócrates*, 30 d.

la historia de aquel vaciamiento, lo cierto es que ésta se ha repetido en los dos últimos siglos en un espacio muy tardíamente inaugurado: la ciencia de la Historia. Y por Historia -como Marx y Engels- no entendemos otra cosa que la historia de la lucha de clases, que por ello -esto es, por ser la historia de la lucha *de las clases sociales*- coincide con el espacio de lo que, desde otro punto de vista, denominamos *lo político*.

En el Cielo abarrotado de nada del cristianismo ya no había sitio para las ideas, por lo que Kant hubo e forjar un destierro trascendental para esa ciencia -la Física- que había triunfado con Newton pese a todas las hogueras encendidas de la Inquisición. ¿Pero qué pasaba con ese mundo inteligible de la *polis* que en Platón constituía el propio del imperativo moral ¿Qué pasaba con el mundo "político" en tanto que espacio propio de la moralidad Kant no necesitaba hacer con la ciencia de lo político lo mismo que había hecho con la Física por la sencilla razón de que lo político, al contrario de lo que ocurría con la Naturaleza, no constituía todavía en tiempos de Kant mundo inteligible alguno. En otras palabras, porque no había aún una ciencia de la historia (como si la había, en cambio, de la naturaleza); porque no había sido aún inaugurada una forma *científica* de preguntar por la historia, un modo de preguntar por la historia que no quedara satisfecho con una representación humanista, historicista, "psíquica"⁴⁵ de la misma. Todas estas eficacias y determinaciones ajenas a la actividad de cualquier otro sujeto, todos esos poderes que actúan sin ejercerse⁴⁶, y que la ciencia de la historia ha descubierto, eran y seguirán siendo invisibles para toda forma psíquica de inquirir.

⁴⁵ Hacemos uso de este término en el preciso sentido que Gaston Bachelard lo emplea para caracterizar el modo de proceder en la teoría del "espíritu precientífico" (Cf. BACHELARD, G.: *La formation de l'esprit scientifique*, ed. J. Vrin, Paris 1938, 1ª edit.).

⁴⁶ Poderes (como el de la relación capital/trabajo) que necesariamente han de pasar desapercibidos o ha de ser mal comprendidos por todo el que, como Michel Foucault, se empeña en que "ahí donde hay poder, el poder se ejerce".

Y es que, psíquicamente, toda eficacia, todo poder es siempre "napoleónico", patriarcal, edípico.

Así, el yo -modo de existencia de lo psíquico- no puede plantearse respecto al horizonte de lo político otro problema que el de la *felicidad*. Y de manera parecida a como los cerdos son felices revolcándose en el barro, un niño maltratado acude de todos modos a los brazos de su madre y es feliz con una nana; el neurótico obsesivo es más feliz cuanto mejor cumple su obsesión; y el obrero es feliz cada mañana cuando logra levantarse al sonido del despertador. En sentido kantiano, el yo jamás plantea problema moral alguno en la historia. Para hacerlo habría de abandonar el horizonte en el que se plantea qué hacer siendo de antemano lo que él es, para obligarse a actuar en ese orden de cosas (invisible, meramente inteligible) que hace que él mismo sea lo que es. Si hicieramos esto, ya no estaríamos ante ese poder del padre que nos hace presuponernos como obreros, sino ante un poder no interpretable psíquicamente, ante un poder no edípico, que define y determina al padre como padre, al capital como capital, al obrero como obrero.

El imperativo categórico nos obliga a pensar la patronal ahí donde ya nada tenemos que opinar sobre ella, y a actuar sobre la patronal ahí donde, en cuanto obreros más o menos perjudicados por la misma, no tenemos nada que reivindicar contra ella: ahí donde la patronal ya no nos agrede. Nos obliga a actuar, no contra la patronal como obreros, sino contra aquello que hace patronal a la patronal; a actuar, por tanto, en un horizonte en el que ya no somos obreros, sino simplemente *pensamiento* y *acción*: seres racionales que se tratan a sí mismos como tales y que, en virtud de ello, denominamos *libres*.

Cuando al yo pregunta "¿qué es...?" responde siempre con un "me parece...". Se construye, así, su propia apariencia de teoría: el mundo de sus opiniones. Al mismo tiempo, se construye también su propia apariencia ética: cuanto más sujeta está a las condiciones de su existencia, menos percibe estarlo y más libre se cree. Nadie mejor que Kant ha sabido verlo: el yo "empírico" confunde por

necesidad el problema ético con el problema de la felicidad; cuando,

lo francamente contrario al principio de moralidad tiene lugar cuando el principio de la felicidad se convierte en motivo determinante de la voluntad⁴⁷.

El sujeto que busca la felicidad sólo es sujeto en cuanto sujetado a unas determinadas condiciones. Y el único motivo posible de inquietud y desaliento para este sujeto, es su búsqueda de la felicidad, es que nunca logra identificarse del todo con esas condiciones. Nadie es *exactamente* un obrero: somos obreros mal pagados que queremos que nos pagen exactamente lo que nos corresponde. Por eso, el sujeto que busca la felicidad, no desea más que sujetarse del todo, atarse por completo a las condiciones que le definen. La búsqueda de la felicidad no es, así, más que la búsqueda de la completa sujeción que podría, por ejemplo, suprimir nuestra pereza al sonar el despertador cada mañana a nuestras ganas de hacer pis cuando cumplimos con el trabajo al que nos obliga nuestro contrato laboral. A esta sujeción es a lo que llama Kant "heteronomía"⁴⁸, y es exactamente lo contrario de aquello en lo que, según el propio Kant, consiste la moralidad, que es siempre *autonomía* de la voluntad⁴⁹.

Actuar *por deber* en la historia es, pues, actuar con total independencia de ese mundo de la pseudoeticidad al que acabamos de referirnos, del mundo de nuestro temor y nuestra esperanza, como lo habría llamado Spinoza; es actuar con independencia de toda "receptividad" posible, como resultado de una "espontanei-

⁴⁷ *Crítica de la razón práctica*, V.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 89-90, 102-108 y 133.

⁴⁹ Recuérdese el texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 111-112 que citábamos más arriba.

dad" pura⁵⁰. Y actuamos así cuando actuamos como puros seres racionales, cuando nuestra voluntad se quiere *libre*, a salvo de todo aquello que nos afecta en tanto que sujetos sujetos a la historia; cuando habitamos, por tanto, una historia que ya no es *nuestra* historia (salvo en la medida en que la historia de las condiciones a las que estamos sujetos), que ni siquiera es *humana*, porque es una historia que el hombre encuentra ya de antemano comenzada; que no vivimos, porque no es una historia que pueda vivirse: una *historia inteligible*. Los ejemplos kantianos no deben llevarnos a engaño: esa historia inteligible no es aquella en la que nos sentimos indignos por no haber ofrecido una limosna, ni la de los comerciantes que deciden entre trucar o no sus balanzas. La historia de la que nos hace miembros el imperativo moral es una historia inteligible cuya existencia Kant no podía conocer aún -pese a que estaba ya supuesta en la posibilidad misma de su imperativo categórico- porque aún no había sido inaugurada una ciencia de la historia que la desvelara, porque aún no existía un modo científico de preguntar por la historia. Pero esa historia descubierta por la ciencia es el mundo inteligible del imperativo categórico: una historia ante la que ya no nos sentimos agredidos en lo que somos, sino indignos ante lo que deberíamos ser.

⁵⁰ Entendiendo, claro está, los términos "receptividad" y "espontaneidad" en el sentido kantiano.