



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

revistapraxis@correounivalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Plata Pineda, Oswaldo

EL YO, EL OTRO-YO Y EL OTRO EN KANT. DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA
METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES A LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE
LA RAZÓN

Praxis Filosófica, núm. 19, julio-diciembre, 2005, pp. 65-79

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209059781004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL YO, EL OTRO-YO Y EL OTRO EN KANT. DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES A LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN *

Oswaldo Plata Pineda
Colegio de San Luis Gonzaga

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

The Kant's conception about the ego has been commonly accepted by the convection as noumenic as well as monadic. For me, this traditional understanding isn't quite correct, because it has not considered the Kant's Religion writeens as core elements on the Kant's criticism, and even as outer of the realm of his ethics work. This essay's purpose is to defend a criticism's more open interpretation, that embraced both the ethics and the religious works. An interpretation that constantly keeps the sight on the experienced changes of the ego and its relation to the others' ego.

Key words: Etichs, religion, *ego*, the *other mind*, the *alter*.

1. Introducción

La suerte corrida por la obra del filósofo alemán Immanuel Kant en los dos últimos siglos ha sido, sin duda alguna, afortunada. Salvo escasos

* **Recibido** Septiembre de 2004; **aprobado** Diciembre de 2004.

ámbitos de pensamiento, en extremo especializados,¹ las diferentes vetas de trabajo desarrolladas por el pensador de Königsberg han sido estudiadas, comentadas y criticadas hasta la saciedad. Desde sus estudios sobre la teoría del conocimiento (*Crítica de la razón pura*) hasta sus estudios sobre la moral (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*), la política (*La paz perpetua*) y el derecho (*La metafísica de las costumbres*), pasando por sus escritos sobre pedagogía (*Tratado sobre pedagogía*) y estética (*Crítica del juicio*), su obra ha sido objeto de exámenes pormenorizados, que han contribuido a la comprensión epistémica del proyecto de la *Aufklärung* y dado, asimismo, lugar a nuevas teorías filosóficas de reconocida querencia kantiana. Quizás sea por ello que el kantiano es reconocido como uno de los paradigmas de investigación más influyentes de la modernidad. Allende esa suerte, el tiempo no ha librado a la obra kantiana de malas interpretaciones y de asociaciones desafortunadas, relacionadas, con mayor frecuencia, con su propuesta ética.

La acusación que se esgrime más frecuentemente respecto de la ética kantiana es que su formalismo despoja a la moral de todo contenido apropiante de la realidad en la medida en que se funda en una concepción *vacua, nouménica y monádica* del *yo*. Esta acusación casi que corre parejo con la aparición de las obras que integran la filosofía práctica kantiana. Los escritos de madurez de G.W.F. Hegel recogen ya los primeros testimonios de esta acusación. Huelga decir, empero, que la crítica hegeliana² al oponer el término *Sittlichkeit* al de *Moralität* revierte el efecto producido por Kant en la moral a través de su *revolución copernicana*, a saber, la búsqueda del *principio supremo de la moralidad* en la razón pura práctica y en la idea de deber (*deon*) que de ésta deviene. De ahí que cuando Hegel conceda a *lo ético* una preeminencia respecto de *lo moral*, basado en el argumento de que aquel refleja de un modo más adecuado el carácter constitutivamente peculiar del *yo* y su relación con el sistema de instituciones, retorne, de algún modo, al punto de arranque de la reflexión kantiana: una ética contingente, una moralidad

¹ La hermenéutica sacra por ejemplo. Cfr: A. Lema Hincapié, *Herméneutique critique. La lectures kantienne de la Bible. Principes et Applicationns*. Otawa (inédito).

² La crítica hegeliana consigue, además, revivir la antigua discusión platónico-aristotélica entre universalismo y particularismo. Esta discusión en el siglo XX ha sido planteada de nuevo por los autores liberales y los llamados autores comunitaristas. Cfr: M. Walzer, "La crítica comunitarista del Liberalismo", en *Política*, Paidós, Madrid, 1996. También: Autores varios. *Liberalism and its critics* (ed. by M. Sandel), New York University Press, New York, 1984.

concreta. La propuesta hegeliana lejos de contener caracteres antropológicos o teológicos pone el acento en el *ethos* que se encuentra plasmado en el entramado institucional. Su diferencia con el modelo kantiano reside en el origen de la consideración ética: mientras en la perspectiva hegeliana, la *Sittlichkeit*, la acción correcta es “conocida, señalada y prescrita por las circunstancias”,³ en la perspectiva kantiana, la *Moralität* es producida por el influjo de la idea de deber (*deon*) sobre la parte pura de la razón.

Sobre la base de la crítica hegeliana, los hermeneutas y los traductores se encargaron de propagar la idea de que la ética kantiana era una ética formalista y abstracta, basada en una concepción *nouménica* del *yo* que desconocía la existencia del *otro* y que, en consecuencia, era incapaz de dar cuenta de las preguntas antropológicas fundamentales. A todo esto se añade el hecho de que para ambos grupos el proyecto ético kantiano concluía con la segunda *Crítica*, y obras posteriores como *La Religión en los límites de la mera razón*⁴ y *El conflicto de las facultades*⁵, amén de que tocaban asuntos éticos, eran de carácter circunstancial y no podían, por tanto, “medirse por el mismo rasero que sus obras críticas fundamentales”⁶.

67

Pues bien, en este escrito me propongo argumentar en favor de una *comprensión* más amplia de la ética kantiana: una *interpretación* que integra los estudios kantianos sobre la religión y la ética, y que toma a aquellos como desarrollo definitivo de éstos. Para lograr este objetivo, pretendo desdibujar la concepción *nouménica* y *monádica* del *yo* kantiano manejada *reductivamente* por la hermenéutica tradicional, concepción en la cual el *otro* no ocupa lugar alguno. De esta suerte, si la hermenéutica tradicional tachaba al *yo* kantiano de auto-suficiente, inmaterial y *monádico*, capaz de desligarse *in abstracto* del contexto contingente, mi argumentación sugerirá que en *La Religión* el *yo* es auto-insuficiente, material y *gregario*, incapaz de lidiar con su ambivalente naturaleza

³ G.W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 231. Para un análisis más detallado del contraste entre el pensamiento ético hegeliano y el kantiano invito al lector a revisar la obra del filósofo canadiense Charles Taylor. Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

⁴ I. Kant, *La Religión en los límites de la mera razón* (trad. Felipe Martínez Marzoa), Alianza, Madrid, 1995.

⁵ I. Kant, *El conflicto de las facultades* (trad. Elsa Tabernig), Editorial Losada, Buenos Aires, 1958. También empleo la traducción de Roberto Rodríguez Amaranayo reeditada por Trotta, Madrid, 1999.

⁶ E. Cassirer, *Kant, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 444.

moral y, por ello, necesitado de una *comunidad ética* que lo arrope (a saber, la *ekklesia*) en orden a promover el bien moral supremo. Ahora bien, la similitud entre el concepto hegeliano *Sittlichkeit* y el concepto kantiano de *ekklesia*, en tanto que *comunidad ética* despojada de toda connotación religiosa, indica, de una parte, que Kant era conciente ya en 1793, fecha de publicación de *La Religión*, de las limitantes de una moral formalista para una condición humana medularmente imperfecta; y, de otra, que la negativa de la hermenéutica reduccionista de integrar los estudios sobre la religión y los escritos sobre la ética en un sólo *corpus* analítico ha impedido detallar el *giro pragmático* dado por Kant a partir de 1793.

2. El yo y el otro-yo de la *Fundamentación*

La perspectiva práctica del *criticismo* kantiano se inicia con la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en 1785. Allí, valiéndose de una diferenciación formal y material del conocimiento, Kant deslinda la moral de la antropología con la intención de hallar el principio supremo de la moralidad “a priori en la razón”⁷. Respecto a ese principio afirmaba Kant en la *Fundamentación* que él se deducía de un imperativo categórico o *imperativo de la moralidad* y que su finalidad era poner en armonía una ley objetiva y la subjetividad de una voluntad humana que no es enteramente buena. A esa voluntad que no es enteramente perfecta y que no hace caso del “severo mandato del deber” Kant la denomina “querido yo”. Con ello Kant deja entrever algo que yo llamo el *giro pragmático* y que es el punto clave donde se enraíza mi propuesta hermenéutica: el *factum* de la imperfección humana. Justamente, en las primeras páginas de la segunda sección, se puede leer un pasaje que corrobora esto que acabo de decir:

“Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito”⁸.

Este pasaje pone en evidencia que ya Kant en la *Fundamentación* es conciente de este *factum* antropológico. De hecho, Kant concibe el imperativo categórico para remediar esta situación poniendo en armonía

⁷ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel, Barcelona, p. 111.

⁸ *Ibíd.*, p. 145.

el “severo mandato del deber” y las acciones del “querido yo”. Con todo, las diferentes formulaciones de este imperativo categórico comportan, empero, una índole distintiva para el *yo* y una diferente relación de éste con el *otro*⁹. Vale decir que en esas diferentes formulaciones la emergencia del *otro* es marginal y se encuentra *supeditada* a la existencia del *yo*. Esa *supeditación* puede tomarse, por lo menos, de *dos* formas.

En la *primera forma* de la mencionada *supeditación*¹⁰, el *otro* no es un *otro* propiamente dicho, es decir, un *otro* desligado radicalmente del *yo*, sino que es, ante todo, un *otro-yo* que *deviene* de la autonomía del *yo*, habida cuenta de la abstracción de sus propios fines. Por tanto:

“[El hombre] tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga influjo alguno sobre la voluntad para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema”¹¹.

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

Ahora bien, al ser puesto de presente el hecho de que entre el *yo* y el *otro-yo* no existe un enlace material sino racional, la interpretación formalista o *reduccionista* de la ética kantiana empieza a cobrar sentido, pues una ética formulada exclusivamente sobre la base de la *facultad racional* de los agentes (*yo*), inconexa con todo contenido contingente y, sobre todo, fundada en un aislamiento *monádico*, se muestra impotente cuando tiene que dar cuenta de la pregunta ética fundamental (*¿qué debo*

⁹ En su capital obra sobre Kant, H.J. Paton señala que el imperativo categórico connota cinco diferentes formulaciones: 1. *Fórmula de la ley universal* (I); 2. *Fórmula de la ley de la naturaleza* (IA); 3. *Fórmula de fin en sí mismo* (II); 4. *Fórmula de la autonomía* (III); 5. *Fórmula del reino de los fines* (IIIA). Cfr. H.J. Paton, *Categorical imperative*. Hutchinson. Oxford, 1954.

¹⁰ Esta *supeditación* continúa, por lo menos, hasta la segunda *Crítica*.

¹¹ I.Kant, *Fundamentación*, p. 212.

hacer?) y sus preguntas conexas (*¿cómo vivir en comunidad?* y *¿qué criterios emplear para la construcción del ordenamiento social?*).

Hay muchas maneras de ilustrar el tenor de esta crítica reduccionista. Por ejemplo, en la primera formulación del imperativo categórico, que reza “obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”¹², Kant sostiene que la universalidad y la necesidad absoluta de una máxima están determinadas por la racionalidad de su progenitor y por el procedimiento que la antecede¹³. En esta primera formulación Kant sólo compromete al sujeto que se somete al ejercicio del imperativo, esto es, al *yo*. La posibilidad de elevar la máxima de ese sujeto (*yo*) al estatuto de ley moral universal es concentrada por Kant en la facultad de raciocinio y en la capacidad de abstraerse de los fines privados y de resistirse a sus resortes más íntimos. El *otro-yo* en este desarrollo está sobrentendido en la enunciación del imperativo en la medida en que, al igual que el *yo*, está dotado de la misma facultad de raciocinio y de la misma capacidad de abstracción. La facultad de razonar, en tanto que canon del entendimiento, cobija a la vez al *yo*, que adelanta el ejercicio sugerido por el imperativo, y al *otro-yo*, que es su correlato. Para Kant, el punto de unión entre el *yo* y el *otro-yo* no son, en ese sentido, ni las inclinaciones ni los propósitos vitales sino, más bien, la facultad de determinarse a sí mismo en orden a actuar de conformidad a leyes morales universales. Ese punto de unión es el que posibilita el enlace sistémico del *reino de los fines*, ámbito que congrega el conjunto general de todos los fines de todos los seres racionales:

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

¹² *Ibíd.*, p. 173.

¹³ En “Themes in Kant’s Moral Philosophy” John Rawls hace una hermenéutica bidimensional del imperativo categórico. Propone una diferenciación entre el imperativo categórico propiamente dicho del procedimiento mediante el cual éste es aplicado. Cfr: J. Rawls, “Themes in Kant’s moral Philosophy”, en *Kant’s transcendental*, Fortez, Eckart, Stanford, Stanford University Press, 1989.

¹⁴ I. Kant. *Fundamentación.*, p. 197.

La *segunda forma de supeditación* tiene que ver con la forma como aparece el *otro* al encuentro del *yo*. Kant en la *Fundamentación* se sirve de varias denominaciones para referirse al *yo* que adelanta el ejercicio del imperativo. El término empleado con mayor frecuencia por él es el de “naturaleza racional”¹⁵. A éste se le suman otros términos que pueden ser tomado como correlativos, a saber, persona, ser organizado, criatura, alma, hombre y sujeto¹⁶. Estos términos genéricos, como decía líneas arriba, traen consigo un efecto implicatorio del *otro-yo* a través de la facultad de raciocinio requerida para la realización del imperativo categórico. Sin embargo, en la *Fundamentación* existe un *otro-yo* que sale al encuentro del *yo* y que, a través de ello, hace activar el punto de ignición de su autonomía. El *otro-yo* pasa así a ser la condición de posibilidad de la autonomía del *yo*. Ese *otro-yo* ya no sólo aparece implicado en el *yo*, como es el caso de la *primera forma de supeditación*, sino que ahora representa la piedra de toque que permite que el *yo* ingrese a la mayoría de edad. La función del *otro-yo* es, de este modo, poner en cuestión al *yo*, ora como anti-modelo ora como “espectador imparcial”, con objeto de convertirlo en un ser moral. El segundo ejemplo aportado por Kant para ilustrar la segunda formulación del imperativo categórico (el *principio de la humanidad*)¹⁷ permite observar con claridad esta *segunda forma de supeditación*. Allí se lee:

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

En el ejemplo, Kant pone en cuestión las consecuencias morales que acarrearía la enunciación de una promesa de pago, por concepto de un préstamo, por parte de un individuo (*yo*) que tiene conciencia plena de que tal pago será imposible de cubrir. En la situación planteada, el préstamo del dinero se encuentra supeditado -podemos suponer que por voluntad expresa del prestamista (*otro-yo*) a la enunciación de la promesa; sin aquella éste no se producirá. Ante tal estado de cosas y allende la

¹⁵ *Ibíd.*, p.187.

¹⁶ *Cfr.*, pp. 119, 121, 127, 161 y 185.

¹⁷ Éste reza así: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (*Ibíd.*, p. 189).

¹⁸ *Ibíd.*, p. 185.

urgencia del dinero, Kant nos dice que el individuo (*yo*) se detendría por un momento a evaluar los efectos que un acto de tal naturaleza comportaría para él en el futuro. Según Kant, el individuo (*yo*) se interrogaría del siguiente modo: “¿no es lícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera?”. Sin embargo este cuestionamiento no le impediría enunciar la falsa promesa de pago y configurar la siguiente máxima: “cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca”¹⁹. Este ejemplo le sirve a Kant para impugnar las relaciones que entabla el *yo* con el *otro-yo*, en cuyo desarrollo aquel no observa a éste como un *fin en sí mismo*. De esta suerte, y puesto que “el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, pero no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad”²⁰, para Kant el sujeto (*yo*) que enuncia una falsa promesa en una situación límite no solamente es incapaz de proporcionar una regla práctica que alcance el estatuto normativo de ley universal y servir de modelo de conducta moral para toda naturaleza racional, sino que, además, es incapaz de rendirle a sus pares racionales (*otro-yoes*) el respeto que éstos se merecen, pues, los emplea como *medios* de satisfacción de sus propias inclinaciones, adelantando una suerte de *cosificación* con ellos²¹. Kant se niega así a

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 185.

²¹ El término *cosificación* hace referencia a la inversión de la relación *persona-cosa*. Esa relación invertida pasa por alto la diferencia existente entre aquellos “seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza [y] que tienen sin embargo, valor relativo, como medios y [que] por ello se llaman cosas”, y aquellos que “la naturaleza... distingue como fines en sí mismos [y que denomina] personas”. *Ibíd.*, p.187. Mas, a la par de esta suerte de *cosificación*, se desarrolla en la humanidad del emisor (*yo*) un fenómeno que se le contrapone y que es, al propio tiempo, originario de aquel otro. En concreto, el efecto que la falsa promesa produce en el emisor (*yo*) sólo puede ser visto como una cara de la moneda, cuyo revés sólo es observable al analizar la situación moral del emisor (*yo*), por supuesto, en clave de las categorías kantianas. En cuanto la promesa proferida al receptor (*otro-yo*) es el resultado que arroja la analítica-ética que desarrolla el emisor (*yo*) en su fuero interno (siguiendo la fraseología habermasiana, *autocomprensión*), se echa de ver que el trato indigno dado al receptor (*otro-yo*) no es más que la consecuencia del trato indigno que el propio emisor (*yo*) se da a sí mismo. Dado que “las acciones dirigidas a sí mismo” son desde el punto de vista de la moralidad objetivamente equivalentes a aquellas “dirigidas a otros seres racionales”, el emisor (*yo*) es quien resulta siendo, finalmente, objeto de un tratamiento indigno e inmoral, esto es, representado como medio y no como fin en sí mismo, desconociendo su propio “valor absoluto incondicionado”. Por descontando, al comparar ambos estados, tanto el del receptor (*otro-yo*) y el del emisor (*yo*), el más lesionado, desde el punto de vista moral, es este último, como quiera que no se da a sí mismo lo que se merece y, por ende, no le de un trato al receptor (*otro-yo*) como fin en sí mismo.

esa *cosificación* de *otro-yo* a merced del *yo* y reacciona en contra de ella obligando al *yo* a pensar en las consecuencias fácticas inmorales de sus acciones mediante el imperativo categórico²². Ciertamente en esta segunda forma de *supeditación* el *otro-yo* no es para el *yo* otra cosa que una oportunidad constante para ser autónomo. Es decir: el *otro-yo* no es más que un *objeto* del mundo que posibilita el ascenso moral del *yo*²³.

Si bien las dos formas descritas de *supeditación* nos hablan de un nexo fuerte entre el *yo* y el *otro-yo*, ora en términos de una facultad racional compartida, ora en términos de un encuentro que deviene en la autonomía del *yo*, ninguna de las dos formas los hace ver desligados de un modo radical. Esto no ocurrirá en *La Religión*, obra en la cual el *yo* aparece diferenciado radicalmente del *otro-yo*, al punto de ser ya un *otro*. Más adelante volveré sobre esto último. Quisiera finalizar este apartado señalando que Kant no es muy explícito en la *Fundamentación* en lo que respecta al asunto de la imperfección de la naturaleza humana. Este asunto, como decía líneas arriba, es capital para la *interpretación* que me he propuesto defender de la moral kantiana. La puesta en evidencia de esta ausencia de explicitación conduce necesariamente hacia la *interpretación* que aquí defiendo: la integración de los estudios éticos y religiosos, y la consideración de éstos como desarrollo de aquellos.

73

²²La segunda formulación del imperativo categórico dista de la primera formulación en lo que respecta al punto dominante de la estructura metódica del mandato moral. Mientras esta última enfatiza en la necesidad de actuar *por deber* teniendo presente la referencia directiva del criterio de *universalización* de la acción moral, la primera pondera la significación moral de la persona como *un fin en sí mismo* y nunca meramente como medio. Llevando esto al ejemplo, la persona (*otro-yo*) a la que va dirigida la falsa promesa estaría siendo tratada por el emisor (*yo*) como un medio de satisfacción de sus inclinaciones, atribuyéndole un valor relativo característico de los seres irracionales, a saber, las cosas. De ahí la justeza del concepto *cosificación* para significar el proceso vivido por aquel (*otro-yo*) que es objeto de la falsa promesa.

²³Las siguientes palabras de Sir Isaiah Berlin permiten ver hacia dónde apunta la crítica reduccionista: “Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde afuera [y] no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional” (I. Berlin, „Dos conceptos de libertad“, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 231-232).

3. El yo y otro de *La Religión*

En el prólogo de su traducción al francés, Alexis Philonenko reduce *La Religión* a “una serie de artículos destinados al gran público”²⁴, cuyo carácter no pasa de ser circunstancial. En la misma línea de Philonenko, Ernest Cassirer advierte al lector de su biografía de Kant que *La Religión* no ocupa “el mismo plano que las obras destinadas a fundamentar su sistema, [en virtud de que] el sistema kantiano no admite la filosofía de la religión como un eslabón completamente independiente de su sistema, como un método peculiar y basado en premisas propias, autónomas y sustantivas”²⁵. Incluso, Cassirer llega a afirmar que *La Religión* se “reduce esencialmente, por su contenido, a la moral pura” y que dicho contenido sólo se presenta en esta obra de madurez de Kant “desde otro punto de vista y bajo determinado ropaje simbólico”.²⁶ Llama particularmente la atención el hecho de que un biógrafo de la estatura intelectual de Cassirer y Philonenko, quizás el mejor traductor al francés de las obras de Kant, consideren que *La Religión* no constituye el punto de llegada del *criticismo*. Y, no sólo eso, que ni siquiera la consideren que ella forma parte constitutiva de ella. Más aún, cuando hay razones de peso, como bien lo ha demostrado Jean Grondin²⁷, para tomar a *La Religión*, a partir de las conclusiones a las que conducían las anteriores *Críticas*, como la cuarta y última *Crítica*. En este ensayo no me propongo exponer las razones que esgrime Grondin para sustentar por qué *La Religión* debe ser tomada como la cuarta *Crítica*. Para ello me permito remitir al lector al lúcido artículo “La actualidad de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*” de Jean Grondin, que la revista Ideas

74

²⁴ I. Kant, *Euvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, 1986, 13. Prólogo de A. Philonenko. Citado por J. Grondin (trad. Andrés Lema Hincapié) „La actualidad de la Religión dentro de los límites de la mera razón“, Ideas y Valores, No. 113-Agosto, Bogotá, 2000, p. 80.

²⁵ E. Cassirer, *Op. cit.*, p. 444.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Cfr. J. Grondin (trad. Andrés Lema Hincapié) „La actualidad de la Religión dentro de los límites de la mera razón“, Ideas y Valores, No. 113-Agosto, Bogotá, 2000 (80-85).

y Valores de la Universidad Nacional publicó el mes de agosto del año 2000. Yo quisiera, más bien, recoger de ese artículo un dato que me parece de vital importancia para el desarrollo de mi posición. Grondin afirma que no sólo desde el punto de vista de las conclusiones de cada *Crítica*, sino también desde el punto de vista cronológico *La Religión* continúa el proyecto kantiano en la medida en que desarrolla el contenido de la ética. Ese desarrollo, como acabo de hacerlo ver, ha sido interpretado erróneamente por la hermenéutica tradicional desde un punto de vista meramente simbólico, el cual nada añadiría al contenido ético anterior (esto es, el expuesto en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*). Mi posición, como lo anticipaba desde el comienzo, va en contra de esta hermenéutica tradicional. Pienso que el contenido de *La Religión* desarrolla y amplía el contenido de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*. Esto es verificable no sólo poniendo de presente las conclusiones de cada *Crítica*, como lo hace Grondin, sino también contrastando las concepciones de *yo* y de *otro* manejadas por Kant tanto en la *Fundamentación* como en *La Religión*. A esto dedicaré este apartado.

75

Las características estilísticas y los incidentes que precedieron a la publicación de *La Religión* han dado pie para que la hermenéutica tradicional se hiciera un concepto de ella absolutamente erróneo, que ha consistido en asumirla como una obra destinada a complacer a los censores del rey Federico Guillermo II²⁸. En contraposición a esta asunción, conviene decir

²⁸ Con el advenimiento como monarca de Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, los asuntos religiosos comenzaron a ser vistos por el Estado prusiano con recelo. Una de las primeras decisiones tomadas por Federico Guillermo II fue nombrar a J.C. Wollmer como ministro de enseñanzas y de culto. El nuevo ministro emprendió una andanada de censura a las manifestaciones del pensamiento que, semejantes a los movimientos subversivos franceses, pudieran llegar a convertirse en amenazas para el régimen. Dos edictos, el primero publicado el 9 de junio (*Edicto sobre la religión*) y el segundo el 19 de diciembre de 1788 (*Edicto sobre las publicaciones teológico-filosóficas*), prohibían tajantemente la publicación de textos que estuvieran en contra de la religión oficial. El edicto sobre la religión declaraba la tolerancia religiosa pero impedía la promoción de credos religiosos distintos al aprobado oficialmente por el gobierno prusiano. Se formalizaba, pues, la posibilidad de que los súbditos profesaran cualquier tipo de fe pero “siempre y cuando cada cual cumpliera pacíficamente sus deberes como un buen ciudadano del Estado, se guardase para sí sus opiniones o se abstuviese

que la publicación de *La Religión* representó para Kant más que un enfrentamiento con “un gobierno retrógrado”²⁹. En efecto, *La Religión* representó la posibilidad de dar cuenta a la pregunta *¿qué me está permitido esperar?*, pregunta que desde el horizonte ético era imposible responder. *La Religión* representó, en ese sentido, la posibilidad de poner en práctica lo que había expuesto en la segunda *Crítica* acerca de la conducción de la religión hacia la moral. A saber: „la ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos”³⁰. La analogía de los deberes morales y los mandamientos divinos realizada por primera vez en la segunda *Crítica* introduce un paralelismo entre el bien originario supremo (Dios) y el bien moral supremo. Ya tres años antes, en la *Fundamentación*, Kant había hablado de la relación de lo *moral* y lo *divino*. En efecto, en 1785 Kant planteaba que existía una voluntad que no requería de la *constricción*, pues ella era *en sí* misma perfecta. Así, en la segunda sección de la *Fundamentación* se puede leer:

“De ahí que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el *deber* está aquí en lugar apropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana”³¹.

Esa voluntad perfecta en la que “el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente” es Dios. Él es el único perfecto y, por tanto, el único que no requiere de fórmulas e *imperativos* para poner en armonía su voluntad subjetiva con la ley objetiva. Sólo una voluntad imperfecta

cuidadosamente de difundirlas o de tratar de convencer a otros y de extraviarlos o hacerlos vacilar en su fe” (E. Cassirer, *Op. Cit.*, p. 438). Sin embargo, estos edictos dejaban en libertad a las Universidades para que decidieran autónomamente la publicación de trabajos teológicos y filosóficos. Así, de acuerdo con el edicto de las publicaciones, la vigilancia del contenido de los escritos teológicos y filosóficos estaba a cargo de las facultades adscritas a cada universidad.

²⁹ J. Gómez Caffarena, “Filosofía y Teología en la Filosofía de la religión de Kant”, Estudio Introductorio de *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid, 1999, p. XX.

³⁰ I. Kant *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1995.

³¹ I. Kant, *Fundamentación.*, pp. 157-159.

como la del hombre precisa indefectiblemente de una *constricción* que la conduzca al bien moral supremo. De este modo, para Kant, el bien moral supremo, “objeto de la razón pura práctica”³², no es otra cosa que “la adecuación completa del ánimo” con la ley moral con objeto de obtener la virtud, no la santidad (“una perfección que no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia”)³³, en una perspectiva de progreso histórico que es infinita. Esta infinitud del progreso histórico de la adecuación del ánimo con la ley moral, a través de la *constricción* del *imperativo*, es efecto de la asunción que hace Kant del *factum* de la imperfección de la naturaleza humana.

¿Cuál es, entonces, la diferencia en lo que respecta a la necesidad de una *constricción* entre la *Fundamentación* y *La Religión*? La diferencia estriba, pienso, en que Kant en 1785 aún considera posible y efectiva la *constricción* que proporciona el *imperativo*, esto es, en que el *imperativo* a través de la *constricción* remedia el *factum* de la imperfección. De hecho, ese sería el único camino hacia la autonomía que el Kant de la *Fundamentación* admitiría. Por su parte, en 1793 Kant ya no cree que esa *constricción* pueda por sí sola remediar ese *factum*. Ciertamente Kant cree que la *constricción* presta un buen servicio al proyecto de la *Aufklärung*, pero piensa que ella debe estar complementada por una comunidad ética que arrope y fortalezca la existencia de esa voluntad imperfecta. Esa comunidad ética es para Kant la iglesia (*ekklesia*)³⁴.

77

“Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien comunitario. Pero puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el sólo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo, y por otra parte la idea de ese todo, como república universal según leyes de virtud, es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está como tal también en nuestro poder; así pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio”³⁵.

³² *Ibid.*, pp. 166-167.

³³ *Ibid.*, p. 176.

³⁴ El término *ekklesia* designa primigeniamente la reunión de un grupo de personas sin carácter determinado. En el contexto religioso, los creyentes del Nuevo Testamento se reunieron para alabar a Dios, se denominaron a sí mismos *ekklesia*. La castellanización del término ha producido la palabra *Iglesia*, cuyo uso consuetudinario ha devenido en una utilización del término en un sentido exclusivamente religioso.

³⁵ I. Kant, *La Religión*., p. 98.

En la cita Kant subraya que el bien moral supremo no se logra a partir del esfuerzo de una sola persona (*yo*) sino que precisa de la “unión de las personas [“otros-yoes”] en un todo [*“ekklesia”*] en orden al mismo fin [bien moral supremo] en orden a un sistema de hombres bienintencionados [reino de Dios]”³⁶. Esa unión se hace indispensable tanto más se hace evidente la complejidad del *factum* de la imperfección humana. La nueva antropología adoptada por Kant en 1793 sostiene que el principio bueno y el principio malo, partes constitutivas ambas de la naturaleza moral del hombre, se enfrasan en una „lucha permanente”³⁷ que por sí sola la *constricción* del imperativo categórico no es capaz de remediar. Habida cuenta de la incapacidad para remediar el *factum* antropológico, Kant piensa que es *imperativa* una comunidad ética, regida por leyes de virtud, que *arrove* la ambivalente naturaleza moral de *yo* y que, a través de ello, lo lleve de “de lo malo a lo mejor moral”³⁸. Kant insiste en este punto en repetidas ocasiones a lo largo de *La Religión*. Insiste tanto que, a veces, es difícil aceptar que sea el mismo autor que defendía el *aislamiento monádico* como condición de posibilidad de la moral. La retórica pregunta que antecede a su exposición sobre la Iglesia en la tercera sección de *La Religión* pone de manifiesto lo que acabo de decir: “¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpinteadado algo plenamente recto?”³⁹. ¿El hombre, aquel que había servido, según se lee en el primer prólogo de *La Religión*, a partir de la razón práctica como fundamento para la moral, un leño encorvado? Sí, Kant está diciendo que el hombre es una naturaleza tan encorvada que ni siquiera el carpinteo de la *constricción* puede hacerlo recto. Por esta razón el énfasis de Kant en *La Religión* está puesto en la comunidad.

Debe reconocerse que esta nueva estrategia ya produce una variación en la índole del *yo* (que no solamente es relativa a su correlato moral imperfecto) y del *otro-yo*, así como una modificación en el factor dominante de la relación establecida entre ellos. Respecto a la variación de la índole del *yo* y del *otro*, Kant en *La Religión* es bastante explícito al proponer una suerte de materialización de ambos cuando justifica la necesidad imperativa de la asociación. Con ello, Kant corta el vínculo que unía, bajo el rótulo *otro-yo*, al *otro* con el *yo* hasta la segunda *Crítica*. Esa materialización plantea un *otro* desvinculado radicalmente del *yo* y

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p.93.

³⁸ *Ibíd.*, p.177.

³⁹ *Ibíd.*..., p.101.

afectado como él por la “lucha permanente” entre el principio bueno y malo. Esa “lucha permanente” es, como he dicho, *apaciguada* por la unión del *yo* con el *otro* en el seno de la *ekklesia*. De esta suerte, el *otro* es el compañero del *yo* en su “lucha permanente” por alcanzar el bien moral supremo, y viceversa. En lo que tiene que ver con la relación del *yo* y el *otro*, éste, ya en calidad de compañero, suple el vacío de aquel producido por la asunción del *factum* antropológico de *La Religión*. Del *yo monádico* de la *Fundamentación*, él mismo auto-suficiente, al *yo gregario* de *La Religión*, él mismo auto-insuficiente, hay una modificación de contenido sustantiva en la antropología kantiana. Esta modificación, evidente desde las primeras de *La Religión*, es olvidada sin razón por la hermenéutica tradicional.

El lugar común de la hermenéutica tradicional de no tomar en consideración los estudios kantianos sobre la religión como partes fundamentales del *criticismo* y como desarrollos teóricos que amplían y complementan los escritos sobre ética, tiene, pienso, un doble origen: de una parte, es consecuencia de las *historias* que se tejen en torno a la condición física y mental de Kant al momento de escribir *La Religión* y a la coyuntura socio-política que la antecedió; y, de otra parte, es producto de una tendencia negativa de la filosofía a aceptar dentro de su catálogo de problemas los temas de Dios y la religión como problemas auténticamente filosóficos. Mi opinión es que esta tendencia ha devenido en una *comprensión* reducida de la obra ética kantiana en general. El redescubrir de Kant, un Kant cercano a la religión y preocupado por el vínculo del hombre con lo divino, es una empresa que apenas comienza en el contexto mundial de la hermenéutica kantiana. Por ahora, con que quede sembrada la inquietud y establecida la posibilidad de una comprensión más amplia de la ética kantiana, quedará conforme. Otra será la oportunidad para ahondar en la definición kantiana de *ekklesia* y para justificar por qué ella es la *clave de bóveda* para entender y elaborar respuestas alternativas al debate ético-político contemporáneo, debate que ataca o defiende sólo al Kant de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*.