

***Faktum rationis* y conciencia común:**

fe y saber en la moral*

M. Cohen-Halimi

(Univ. Nanterre – Paris X)

En sus *Investigaciones filosóficas* (§ 123), Wittgenstein señala que lo específico de un problema filosófico se encuentra en lo siguiente: «la forma: “yo ahí me pierdo”»¹. Querría tomar literalmente esta fórmula y aplicarla a la interpretación del célebre *Faktum rationis* de la segunda Crítica (*KprV*).

Este neologismo mediante el que Kant inventa una facticidad racional, desligada de toda factualidad empírica, sirve para captar el régimen tético, incluso auto-tético de la razón pura práctica, que se define menos como una facultad que como un poder legislativo: el *Faktum rationis* designa el darse de la ley moral en la conciencia. Pero ¿qué decir de la ley moral como tal? ¿Cómo cobra autoridad su posición o, mejor dicho,

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). Ha sido leído y discutido en el Seminario de Investigación “Razón, libertad y educación. Una discusión a partir de Kant”, celebrado en la Facultad de Filosofía en octubre de 2009. La traducción es de Nuria Sánchez Madrid y ha sido exhaustivamente revisada por María José Callejo Hernanz, pertenecientes ambas al equipo del mencionado Proyecto de Investigación. Con respecto a las citas textuales contenidas en el texto, señalamos que allí donde no se menciona la edición española de la que proceden los pasajes de Kant y de los otros autores citados, se trata de una versión del traductor a partir del alemán o del francés.

¹ El texto alemán del § 123 de las *Investigaciones filosóficas* dice: *Ein philosophisches Problem hat die Form: “ich kenne mich nicht aus”*. La profesora Cohen-Halimi traduce, con cierta libertad, la expresión alemana «*ich kenne mich nicht aus*» por la expresión francesa «je ne m’y reconnais pas», algo así como “ahí no me oriento”. Para la expresión positiva *sich in etwas auskennen* el diccionario Slaby-Grossmann da estas posibilidades de versión española: *entender algo, estar al tanto, tener mucha práctica en, conocer a fondo una cosa, ser experto en ella*, y también (si se trata de un ámbito espacial) *saber orientarse*. A. García Suárez y U. Moulines, los traductores al español (UNAM/Crítica) de la obra de Wittgenstein, optan por lo siguiente: «Un problema filosófico tiene la forma: “*No sé salir del atolladero*”» [cursiva nuestra]. La fórmula elegida sobredetermina, pienso, lo que está en juego en el texto de Wittgenstein, que no es tanto (según creemos) la identificación de una aporía (la falta de salidas en la que nos coloca, por ejemplo, un dilema) cuanto nuestra desorientación general en el campo en que estalla dicha aporía. Aunque coloquial, «no sé salir del atolladero» es, por otro lado, una fórmula menos inmediata y habitual en nuestra lengua que la fórmula original en la suya (y en castellano «no sé salir del atolladero» es, de hecho, una expresión menos espontánea que «estoy hecho un lío» o «no sé por dónde salir»). Pero, como decíamos, lo más importante es que con ello se enfatiza más el carácter aporético de la cuestión que la extrañeza que cobra por ella el ámbito al que pertenece. En el texto de Wittgenstein la forma del problema *filosófico* indica ante todo nuestra menesterosidad de una visión de conjunto, la que nos falta, por decirlo así, el *estado de la cuestión que nos inquieta*. Y al formular el problema filosófico la filosofía no hace sino suministrar esa visión *sinóptica* de la situación inquietante como tal (cf. § 125). Por otra parte, puesto que —no lo olvidemos— lo que aquí se busca es verter al castellano, de la manera más fiel posible, la traducción al francés de la frase de Wittgenstein propuesta por la profesora Cohen-Halimi, hemos considerado que el sintagma «yo ahí me pierdo» se ajustaba mejor a tal propósito que «no sé salir del atolladero» a raíz tanto de las orientaciones recibidas por parte de la autora como del siempre socorrido diccionario Petit Robert, que da «s’y perdre» y «s’embrouiller» como explicación del uso figurado de «ne plus s’y reconnaître». Necesariamente, habrá otras salidas —nunca mejor dicho— más airoas a esta dificultad de la traducción. *Nota del traductor*.

su imposición? ¿Y por parte de quién? Estas preguntas son vanas, puesto que no obedecen a las reglas teóricas de administración de la prueba. De la misma manera que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS) Kant dice que dejará «sin decidir» (*unausgemacht*) la cuestión de saber si lo que se denomina el deber es o no un «concepto vacío» para aplicarse a mostrar «qué quiere decir este concepto» (GMS, IV 421), por cuanto se supone familiar para cualquiera, en la segunda Crítica Kant supone que toda conciencia es «naturalmente» conciencia de la ley moral. Lo que Gérard Lebrun llama con razón «un subterfugio semántico» ¿nos sumerge en lo más oscuro o en lo más profundo?²

La ley moral es el hecho indubitable de la razón, sin ser por ello deducible. Como hecho indubitable prueba apagógicamente la condición por la que está condicionado. Esta condición es la libertad. Pero, para «fundamentar (*Grund*) todas las leyes morales y la imputación conforme a ellas» (*KprV*, V 96), la libertad no establece ni positiva ni ostensivamente la ley moral. La ley moral es un hecho que se da originariamente con la razón, pero que no deja de estar condicionado por la libertad. Así, pues, seríamos libres «antes» de ser racionales.

Como lo explican los *Prolegómenos* (§ 5, IV, 276, nota), «se parte de lo buscado como si estuviera dado, y se asciende a las condiciones, sólo bajo las cuales ello sería posible» [cursiva nuestra]. Pero la ley moral ¿está «dada» o es menester hacer como si lo estuviera? Evidentemente, Kant oscurece la cuestión de lo «dado». Se sabe con qué sarcasmos fue recibido en el ámbito filosófico el neologismo «hecho de la razón». Cualquiera comprende, siguiendo a O. Höffe³, que el *Faktum rationis* tiene una importancia inversamente proporcional a la escasez de los análisis que Kant le dedica. Hegel comparó este «hecho» con un nudo indigesto, desatado por la concesión a la razón de un poder de revelación⁴. Y Schopenhauer no encontrará en él nada más que un «*prôton pseûdos*», es decir, «una petición de principio bien formulada»:

«¿De dónde tomáis el derecho para colocar esta afirmación al comienzo, para después imponernos, por encima de ella, con el tono imperativo de un legislador, una ética, a la que se declara la única posible?»⁵.

² Cf. *KrV* A 278 – B 333, trad. M. Caimi, Colihue, 2007: «Pues no podemos entender nada, salvo aquello que lleva consigo algo correspondiente a nuestras palabras en la intuición».

³ *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 1985, pp. 152 – 158.

⁴ Hegel, citado por D. Henrich en « Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft » en G. Prauss (hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 235.

⁵ Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, Paris, Aubier, 1978, p. 15.

Aun concediendo que la verdad no está siempre del lado de quienes ríen los últimos, no es menos cierto que este *Faktum rationis* abre una brecha en los protocolos críticos de la justificación, que convierte en problema el «reconocimiento» y el «establecimiento» de la ley moral, mejor dicho, que hace del establecimiento del reconocimiento de esta ley un problema.

«Yo ahí me pierdo»: 1. La conciencia común en la *GMS*.

Como es sabido, la expresión «hecho de la razón» no aparece más que en la segunda Crítica. Manifiesta, como esperamos mostrar, un cambio de paradigma en la fundación de la ley moral. De la *GMS* a la *KprV*, Kant pasa de un paradigma socrático a un paradigma de teología moral. ¿Por qué?

En la *GMS* Kant sigue un método analítico o regresivo. Su intención es hacer que la conciencia común reactive lo que ya sabe. Esta connivencia del filósofo con la razón común debe permitir acceder a lo que se dice en el discurso común. En la estela del Sócrates en el *Menón*, Kant pretende subordinar el aprender a un saber previo [*présavoir*]: la conciencia común conoce ya qué es la moral por un saber latente y al que no se ha preguntado nada. Basta con dirigirle preguntas para que su saber se ponga de manifiesto volviéndose explícito. Sin embargo, Kant no escribe para la gente humilde. Sería un error interpretar la preocupación kantiana por la popularidad como un gesto político. El filósofo no escribe para los no-filósofos, sino para *justificar* su discurso moral y, por consiguiente, para *justificar* la filosofía moral misma, subrayando así de nuevo el socratismo de su propósito. Esta doble justificación de la conciencia común por la filosofía y de la filosofía moral por la conciencia común indica que lo que está en juego es más una connivencia necesaria con vistas a la fundación de la ley moral que una democratización de la filosofía moral. Uno se engañaría si confundiese los dos planos en que se juega igualmente el entero combate que Kant emprende contra los «filósofos populares»⁶. Pero qué comporta esta justificación del discurso moral común por parte de la filosofía sino la urgencia de una pregunta: ¿qué puede ofuscar [*brouiller*], embrollar [*embrouiller*] las evidencias del hombre de sentido común? Si la filosofía se siente movilizada, apelada a desembrollar los atolladeros morales del sentido común, ¿no responde ello acaso a que ella misma es la causa de este embrollo,

⁶ Me permito, en relación con este punto, remitir a mi comentario de las dos primeras secciones de la *GMS* en *Entendre raison*, Paris, Vrin, 2004.

nacido con los sofismas de la razón? Pero, entonces, ¿eso no significa que la razón se moviliza a sí misma para cribar su buen uso de su abuso en el campo práctico? ¿Queda, pues, un espacio en el que el discurso moral común y el discurso moral filosófico dejarían de solaparse, de interpenetrarse, de estar el uno en el interior del otro? ¿No se convierte la connivencia «socrática» inicial de la filosofía con la conciencia común en conflicto entre los usos teórico y práctico de la razón, entre el entendimiento y la razón pura práctica? ¿La *GMS* no se vuelve el escenario de un conflicto aporético entre el entendimiento y la razón pura práctica, conflicto que sacude a la entera razón sin que Kant consiga dominarlo?

Retomemos el análisis paso a paso para captar mejor el doble juego de la escritura kantiana. Kant comienza por afirmar dos puntos. El primero es que el concepto de buena voluntad «ya reside en el sano entendimiento natural y no necesita tanto ser enseñado cuanto más bien aclarado»⁷. El segundo punto, correlativo de esta inscripción originaria de la ley moral en la conciencia común, implica un deslizamiento. Asigna a una «razón» común el asentimiento espontáneo que cada cual da a la buena voluntad. Pero ¿por qué no se asigna este asentimiento a un sentimiento o, según un término propio del *Menón*, a una «opinión correcta»? ¿Se buscaría acaso a la razón en la conciencia común si no hubiese sido encontrada ya en ésta? La razón es introducida aquí sin prueba alguna. No solicita la adhesión común, pues es su fuente. ¿Hay razones para sospechar que el tránsito del «conocimiento *racional* común de la moralidad al filosófico» se va a curvar para cerrarse en círculo, mientras que la razón filosófica se proyecta sobre la conciencia común bajo la forma de una pre-comprensión de sí misma? Quizá se trata de algo bien distinto. Quizá se trata de concebir la moral como una de esas fulguraciones propias de la mera razón, que impone un querer sin tiempo ni lugar, sin origen ni génesis. En este nivel de solapamiento de lo racional y de lo dóxico, Kant lleva al extremo la ventaja de lo dóxico llegando a preguntarse si la filosofía es realmente útil en materia de moralidad:

«Sería fácil mostrar cómo [...] no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso»⁸.

⁷ *GMS* IV, 397, trad. J. Mardomingo, Ariel, 1999, p. 125 (... *dem natürlichen gesunden Verstand beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf*).

⁸ *GMS* IV, 404, *op. cit.*, p. 139 (... *dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein*).

Si en la rúbrica de la razón práctica se lee el autógrafo de la conciencia común, el filósofo se ve remitido necesariamente al carácter accesorio, por no decir inútil, de su presencia. ¿Es preciso seguir reclamando pruebas de lo que no necesita ser probado? El *Aufklärer* no reivindica para la filosofía más que una tarea de clarificación y de iluminación: «[...] sin enseñarle [a la conciencia común] en lo más mínimo nada nuevo, se le hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía»⁹. Esta clarificación se define precisamente como un paso a la abstracción:

«De este modo, hemos llegado, así pues, en el conocimiento moral de la razón humana ordinaria hasta su principio; ella, ciertamente, desde luego, no lo piensa tan separadamente en una forma universal, pero, sin embargo, lo tiene siempre realmente a la vista [...]»¹⁰.

La manera kantiana de tratar acerca de la moral es, pues, la de anunciar la presuposición común de la conciencia moral, que está siempre ahí, y confiar al filósofo la tarea de traer a la luz la ley moral no explicitada, que está en el fondo de cada uno de nosotros. De esta manera, se observan dos cosas. La primera es que la ley moral no es conocida espontáneamente y que su conocimiento no puede penetrar la conciencia más que si se la conduce a una existencia distinta, separada, aislada. Pero, separada, aislada ¿de qué exactamente? Kant afirma al mismo tiempo lo originario, lo indivisible de la conciencia moral, y el carácter secundario de la distinción de la ley moral. La segunda cosa es que la filosofía encuentra su función específica en esta distinción que hay que establecer. Volverá a decirlo en la segunda Crítica. Kant no propone ninguna doctrina moral novedosa, sólo pretende producir una nueva fórmula de la moralidad, capaz de consolidar, dilucidándolos, los juicios y las decisiones de la conciencia común:

«Pero, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad es inventar ésta, como quien dice, por primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto!»¹¹.

Pero Kant duplica su tarea de formulación dilucidadora sumándole otra, a saber, una singular tarea de corrección: la filosofía moral debe poner en libertad la «verdadera

⁹ *GMS IV*, 404, *op. cit.*, p. 139 (...*sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eignes Prinzip aufmerksam macht*).

¹⁰ *GMS IV*, 403, *op. cit.*, p. 137 (*So sind wir in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat...*)

¹¹ *KpV V*, 8 nota. Ofrecemos la traducción de M. García Morente *Nota del traductor*).

destinación»¹² de la razón. ¿Debe pensarse que existe una falsa destinación de la razón? El sólido terreno del «conocimiento racional» sobre el que nos creíamos firmemente establecidos se vuelve movedizo: Kant camina al comienzo con seguridad, después se detiene, da marcha atrás cuando parecía precipitarse. La filosofía contribuye a la *Aufklärung* moral, pero ¿su contribución es tan necesaria? Kant vuelve sobre sus pasos, se pregunta a sí mismo, encuentra una respuesta y persigue su materia, con una conciencia cabal de su complicación. Porque esta razón pura, una, está dividida en sus usos, y su uso teórico, llamémosle entendimiento, produce una cultura y un progreso que no tienen nada de moral:

«[...] [E]ncontramos también que cuanto más se ocupa una razón cultivada con el propósito dirigido al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, de lo cual surge en muchos, y por cierto en los más experimentados en el uso de la misma [...] un cierto grado de *misología* [...], porque tras el cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las ciencias (que al cabo les parecen ser también un lujo del entendimiento), encuentran, sin embargo, que en realidad se han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado»¹³.

La lección roussoniana es evidente. Sería imposible disociar con mayor claridad una razón reducida al entendimiento, desviada de su «verdadera destinación» hacia la producción de ciencias y de artes, y una razón pura práctica, cuya claridad no es teórica y cuya «verdadera» destinación es producir la buena voluntad o el ser racional [*Vernunftwesen*].

Y Kant añade, como si quisiera exacerbar este conflicto entre fines racionales:

«[...] [L]a razón no es lo bastante apta para dirigir con seguridad a la voluntad en lo que respecta a los objetos de ésta y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella misma multiplica)»¹⁴.

La conciencia común y la razón filosófica siguen unidas, pero en el límite extremo de su ruptura. Aquí se llega a la paradoja de una razón que debería expulsar sus razones de lo que da acceso a su ley. En efecto, es por una suerte de abismo interior que la conciencia común, cultivándose, se encuentra desposeída de sus evidencias morales

¹² *GMS IV*, 396 (*die wahre Bestimmung*).

¹³ *GMS IV*, 395 – 396.

¹⁴ *GMS IV*, 396.

implícitas y se ve impulsada hacia el infinito malo de las necesidades que la razón teórica suscita y multiplica a medida que las satisface. El progreso del uso teórico de la razón implica la conversión de la feliz «simplicidad» (*Einfalt*) de la conciencia común en cultura, en amor-propio, y esta conversión desarrolla las argucias y sofismas que ocultan para sí misma a la conciencia moral, hundiendo las intenciones del agente en lo insondable. Así, pues, si el recurso a la razón es necesario para clarificar la ley moral, es también el veneno que amenaza con perder la entera conciencia moral en la casuística del amor-propio:

«En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber. Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada, aparte del fundamento moral del deber, que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción [...], pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio»¹⁵.

¿Qué significa una autoposición de la razón pura práctica de la que nunca pudiera verse efecto alguno? ¿No amenaza con reaparecer la sospecha de «concepto vacío» de la buena voluntad? Dos infinitos desgarran la conciencia común, uno es lo que hemos llamado infinito malo de la cultura, el otro es el infinito «verdadero», es decir, el infinito, por así decir, devenido finito [*finitisé*], del «ser racional», que es un fin en sí mismo. Dejada en manos del uso teórico de la razón, la conciencia común se disemina en las necesidades que multiplica la racionalidad de los fines (racionalidad técnico-pragmática). Recuperada por el uso práctico de la razón, la conciencia común es promesa del valor absoluto del hombre moral¹⁶. Pero esta separación entre el ser dotado de razón y el ser racional (fin en sí) llega siempre demasiado tarde. Como si el conflicto entre los usos de la razón fuera tan originario como la conciencia moral, como si al desplegar la razón se desplegara tanto el veneno racionante como la clarificación

¹⁵ *GMS IV*, 407, *op. cit.*, p. 143-145.

¹⁶ *Vd. GMS IV*, 428, *op. cit.*, pp. 185-187: «... en el supuesto de que hubiese algo cuya existencia en sí misma tuviese un valor absoluto, que como fin en sí mismo pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Pues bien, yo digo: el hombre y, en general, todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio...* ». Cf. los excelentes análisis de G. Lebrun sobre este asunto en *Kant et la fin de la métaphysique*.

moral, no pudiendo ésta poner nunca remedio a aquél sin agravar el mal. Tampoco parece posible corregir la falsa destinación de la razón. El sentido de lo absoluto en sentido moral se mantiene, pero carece de apoyo. Es menester que la razón se haga «garante de sus propias leyes» (IV, 425) sin que le sea ofrecida ninguna garantía para escapar a esta amenaza de corrupción dialéctica que es para sí misma. La instancia «natural» de la conciencia común ha sido, así, absorbida completamente en este conflicto del entendimiento y de la razón pura, cuya porfía pasa con frecuencia inadvertida en el campo práctico. Parece significativo a este respecto que Kant introduzca una doble acepción de dialéctica. Ésta se entiende, en su sentido «natural», como la tendencia, que se apodera de la conciencia cultivada, a argüir contra la ley del deber, a poner en duda la validez de ésta y a adaptarla a las inclinaciones, es decir, a «echarla a perder y privarla de su entera dignidad» (IV, 405). En su segunda acepción, la dialéctica comporta «una crítica completa de nuestra razón» (IV, 405), con cuya necesidad termina la primera sección de la *GMS*.

Vuelve, así, a la memoria el monólogo kantiano anterior:

«¿No sería [...] más aconsejable darse por satisfecho en los asuntos morales con el juicio ordinario de la razón, e introducir filosofía solamente, a lo sumo, para exponer tanto más completa y comprensiblemente el sistema de las costumbres» (IV 404).

Esta voz escéptica está apremiada por el problema de la apropiación, por la razón, del discurso moral común. ¿Cómo escucharlo y hacerlo escuchar sin perderlo? La pregunta adopta menos el aspecto de un problema que el de un remordimiento, habida cuenta de que el libro emprende su curso, y Kant prosigue más allá de su primera sección, sabiendo de antemano que vendrá a dar en la dualidad del entendimiento y de la razón pura, que más que una dualidad es una antitética sin tregua. La conciencia común sólo habrá surgido en este teatro dialéctico como un *factótum* provisional y vano, en cualquier caso, incapaz de actuar como garante de la ley moral de la razón pura. Se descubre, en efecto, que la solución de la razón «dilucidadora» ha menester ella misma de una disolución para que la dilucidación y la corrupción racionales dejen de entremezclarse. También Kant abandonará, desde el final de *GMS*, el paradigma socrático de la fundación de la ley moral.

Este fracaso del paradigma socrático o mayéutico pide que se hagan dos observaciones. La primera es que Kant nunca franqueará el paso hacia la vía de una

moral sin filosofía, a la que Rousseau le incitaba y a la que Kleist volverá a incitarle en esa pieza increíblemente kantiana que es el *Príncipe de Hambourg*. No me parece que esa obstinación del *Aufklärer* tenga como propósito trivial salvar el empleo como filósofo. Creo que buscaba más bien salvar a la filosofía misma de su desviación en manos de la cultura y, más aún, dar consistencia al primado práctico de la razón, sin el cual la discernibilidad de la razón y del entendimiento se desvanece, sin el cual el poder legislativo de la razón pierde su positividad, sin el cual el concepto de «fin en sí» y, con él, el de «sujeto», se convierte en una palabra vacía, sin el cual, por último, el filósofo deja de ser el legislador de la razón para no ser más que el artista de ésta¹⁷. Finalmente, la segunda y última observación es que la pregunta, siempre sin solución, por el modo en que la ley moral adquiere autoridad define, al mismo tiempo, el fracaso de la *GMS* e impulsa el trabajo crítico a emprender un nuevo camino, en cuyo umbral surge la invención del neologismo *Faktum rationis*. Este neologismo contiene por sí solo un cambio de paradigma en la fundación kantiana de la ley moral.

«Yo ahí me pierdo» 2. La conciencia común en la *KprV*.

Faktum rationis es el neologismo que le permite a Kant dejar de buscar por el lado de la conciencia común, desgarrada sin solución de continuidad entre cultura y moralidad, el concepto de autorización de la ley moral, concepto inútil, puesto que la existencia de esta ley ha sido afirmada desde este momento sin ambages. ¿Significa eso que la conciencia común ha sido expulsada de la escena filosófica? No es la conciencia común la relegada fuera de escena, sino que esta vez el expulsado es el entendimiento, para recuperar una connivencia perdida entre el hombre de sentido común y la filosofía crítica, más allá, o más acá de las «especulaciones vertiginosas de las escuelas»¹⁸. El paradigma socrático de esta connivencia ha fracasado, en efecto, en la *GMS*. Kant escribe lo siguiente:

«[...] para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*)»¹⁹.

¹⁷ *Lógica* IX, 24.

¹⁸ *KpV V*, 35.

¹⁹ *KpV V*, 31.

La conciencia común ya no se piensa como un intercesor en la investigación del fundamento de la ley moral, sino que parece convertirse en el destinatario y el testigo privilegiado de una afirmación indubitable: es cierto que la ley moral es dada. La razón pura se impone como la única «garante de su ley», manifestando la esencia autotética de su poder. Pero ¿qué significa el rol de destinatario o de testigo para la conciencia común? ¿Ésta se reduce a la adverbialidad trascendental del «sí» de aquiescencia que la filosofía crítica necesita para certificar la existencia de la ley que afirma? La *logothesis* de la razón pura, sin ser indiferente al asentimiento de la conciencia común, ¿lo reclama sin otra especie de proceso? Me parece que se trata de todo lo contrario. La naturaleza logotética de la razón pura manifiesta ser de una sutileza formidable cuando se considera desde el punto de vista de la conciencia común, que el filósofo nunca pierde de vista.

Es preciso, para empezar, señalar que el tránsito del uso teórico al mero uso práctico de la razón (al que la conciencia común está sometida de plano) comporta un desplazamiento epistémico de la certeza. De cara al *Faktum rationis*, la conciencia común es aquiescente, no puede sino asentir y decir: «es cierto que la ley moral está dada». Pero ¿decir: «es cierto que...» es lo mismo que «tengo la certeza de que...»? Nada es menos seguro. La preocupación kantiana por la conciencia moral empieza a trabajar precisamente en esta falla, en esta brecha. La filosofía crítica intentará que se aproximen, que se solapen los bordes objetivo y subjetivo de la certeza moral para hacer del «es cierto que...» el reverso objetivo de «tengo la certeza de que...». Pero, ¿cómo unir los dos bordes de la certeza sin recurrir a la prueba (puesto que la certeza del hecho de la razón es irreductible al saber teórico) y sin usar la persuasión (que rebaja siempre la inter-locución a sub-yugación, es decir, que conduce indefectiblemente a la heteronomía)?

Conviene poner aquí una especial atención. Kant, como es sabido, distingue tres modos de asenso (opinión, creencia y saber), que comprenden cada uno un *grado* de suficiencia (persuasión, convicción) y una *modalidad* de suficiencia (subjetiva, objetiva). Decir: «es cierto que la ley moral existe» puede hacer pensar legítimamente que a esta afirmación le falta un grado de convicción objetiva, toda vez que ésta, teniendo a la razón pura como fuente, no puede captarse ni intuitivamente ni a través de

una experiencia (por mediata que sea). Ahora bien, «todo nuestro comprender es sólo *relativo* [...], no comprendemos nada *absolutamente*»²⁰.

Así, pues, ¿no es preciso concebir un cuarto modo de asenso, es decir, de tener por verdadero, que estaría fundado de manera puramente objetiva? Justamente para resolver esta anomalía del cuarto modo de asenso, exigido por la ley moral, Kant evoca en el *Canon de la razón pura* (A 829/B 857), «lo único que despierta dudas» (*das einzige Bedenkliche*) de «la presuposición de disposiciones morales» (*die Voraussetzung moralischer Gesinnungen*). Pero, ¿esta presuposición aparece en la *KprV*? Parece que es sobre todo en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* donde se despliega un dispositivo de base subjetiva de la convicción moral, así como en la *Metafísica de las costumbres* (VI, 399) bajo el título de «disposiciones naturales del psiquismo (*praedispositio*) a ser afectado por los conceptos del deber». Pero se verá en seguida que esta presuposición «que despierta dudas» de las *moralische Gesinnungen* —que no son, señálemoslo, disposiciones al bien, *Anlagen zum Guten*— encontrará una fórmula asombrosa.

Lo que está en juego tiene envergadura. Se trata de asegurar que la ley moral no pueda ser sospechosa ni de ser un concepto vacío ni de ser un simple objeto de creencia falto de asenso en términos objetivos. H. E. Allison²¹ ha catalogado y analizado todas las ocurrencias del *faktum rationis* y, como L. W. Beck²² antes que él, las ha dividido en dos clases, de las que la primera, llamada «objetiva», identifica el hecho de la razón con la ley moral, mientras que la segunda, llamada «subjetiva», lo identifica con la conciencia de la ley moral. Esta doble faz del hecho de razón conduce a L. W. Beck a distinguir un hecho *de* razón y un hecho *para* la razón. Dicho de otra manera, en su vertiente objetiva, el hecho de razón designa el poder originariamente legislador de la razón pura, pero manifiesta también la incognoscibilidad de este poder. En su vertiente subjetiva, el hecho de razón se capta siempre en su efecto expresivo: se define como una voz imperiosa que la conciencia no puede no escuchar²³. Esta doble faz del hecho de

²⁰ *Lógica*, IX, 65, trad. de M.^a J. Vázquez Lobeiras, Akal, 2000, modificada.

²¹ *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, NY, Port-Chester, Melbourne, Sydney, 1990, p. 231 s.

²² *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*, Chicago, London, Chicago Press, 1963, p. 167 s.

²³ Vd. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 36: «El hombre (incluso el peor) [...] no renuncia a la ley moral. [...] [L]a ley moral se le impone irresistiblemente... », trad. de F. Martínez Marzoa, ed. Alianza, 3^a reimpr.; Cf. también *Von einem neuerdings vornehmen Ton...*, VIII, 402: «Ahora bien, todo hombre encuentra en su razón la Idea del deber y tiembla al escuchar su voz de acero, cuando se agitan en él tendencias que le tientan a desobedecerla».

razón confirma que Kant no separa la definición del poder autotético de la razón pura práctica y el afectar este poder a la conciencia común. La credibilidad del neologismo depende de la inseparabilidad en que Kant quiere mantener a la autoridad moral de la razón y a la acreditación de esta autoridad por la conciencia común. ¿Cómo imprimir a este poder de la razón pura una autoridad que lo haga creíble? Aquello de lo que este poder autotético está privado en términos de saber teórico debe compensarse con un exceso de fiabilidad. Esto es todo lo que se juega en la relación de la segunda *Crítica* con la conciencia común: es menester que el filósofo consiga producir la fiabilidad. ¿Como se las arregla, pues, Kant en la *KprV* para imprimir a la ley moral una fuerza de convicción suficiente para la conciencia común, manteniéndose en el marco de los tres modos de asenso?

Me parece que el filósofo crítico recurre al proceder que J. Simon ha analizado con mucho acierto bajo la rúbrica de «ficcionalismo»²⁴: Kant considera el mandato de la razón pura práctica «como si» emanase de una instancia divina. Concibe la ley moral «como si no debiera proceder de los hombres, sino de algún legislador supremo y sin tacha»²⁵. El filósofo de Königsberg invita, pues, a los hombres a tener por verdadera la ley moral *en el modo ficcional de la creencia religiosa* —habida cuenta de que no pueden dar su asentimiento a esta ley concediéndole una objetividad apropiada a la experiencia—. Este proceder «ficcionaliza» de alguna manera la creencia religiosa para dar consistencia a la convicción moral, siempre amenazada por la duda escéptica. Este proceder concede a Kant un lugar muy singular en el corazón de la *Aufklärung* alemana. Es bien sabido que ésta, a diferencia de las *Lumières* francesas, no se enfrenta a la creencia religiosa, sino que más bien trabaja para descargar a la creencia del lastre de la autoridad dogmático-eclesiástica y del lastre exterior de la institución, con vistas a conducir a la conciencia a una responsabilidad exclusiva y puramente interior. ¿Contribuye Kant, a su vez, a interiorizar la creencia contestataria de la institución eclesiástica, tomando en préstamo los esquemas de autoridad de la religión, a la que a cambio confiere, mediante este intercambio de co-atribuciones, una *Gewissheit* que la preserva del escepticismo y la vincula a la filosofía en una defensa de la moralidad? ¿La creencia que la religión y la filosofía intercambian no sería constitutiva del idealismo crítico por cuanto éste se opone a los dogmas instituidos por la Iglesia y presta a la

²⁴ *Écriture sainte et philosophie critique*, trad. M. de Launay, Paris, Bayard, 2005, p. 180.

²⁵ Kant citado por J. Simon en *Écriture sainte et philosophie critique*, op. cit., p. 180.

creencia religiosa una fuerza de idealismo a la que aquélla ya no renunciará y mediante la que también interiorizará todo lo que filosóficamente la pone en cuestión?

¿Qué hace Kant? Recupera la credibilidad, la fiabilidad del paradigma teológico-moral, paradigma que reactiva para someterlo a una operación de transformación insólita: el filósofo crítico intentará, en efecto, absorber todo el crédito de la creencia religiosa, constitutiva de la conciencia moral común. Transferirá atributos de Dios a la razón pura práctica, eligiendo el oído como operador principal de esta transferencia, de manera que la voz celeste se vuelve la voz del deber:

«En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque son mandamientos de Dios, sino que las consideraremos como mandamientos divinos, porque estamos internamente obligados a ellas»²⁶.

Kant hace aquí dos cosas:

- 1) transforma la sustancia divina en atributo divino. Esta operación autoriza un abandono de la referencia al Dios dispensador de la ley moral, en beneficio de la absolutización o de la divinización del mandato de la mera razón. El atributo se pensaba a partir del sustantivo, lo divino a partir de Dios. Kant, siguiendo a Rousseau, muestra la posibilidad de otra secuencia: establece la venerabilidad incondicional de una legislación que no tiene otro origen ni otro fin que la libertad del hombre. Esta metátesis de la sustancia y del atributo conmuta el plano del Absoluto del Dios trascendente en el plano de inmanencia de un Absoluto del que se apropia la razón pura, que se define entonces como lo que en el hombre está por encima del hombre. De donde procede el carácter sacrosanto (*dictamina sacrosancta*) del imperativo moral.
- 2) modula el asentimiento en la forma del «como si»: la presión interior de la obligación moral es *concebida «como»* un mandato divino. Esta concepción en la modalidad ficcional y analógica del «como si» establece una identidad de relación entre el creyente moral y el creyente religioso y sus leyes respectivas y hace que la autoridad del Dios legislador transmigre a la razón legisladora.

Kant revierte todo el crédito de la creencia religiosa en beneficio de la razón pura práctica y pone así a la autorización de la ley moral fuera del alcance del entendimiento. Pero el filósofo crítico no desplaza solamente el problema de la

²⁶ *KrV*, «Canon de la razón pura», secc. III, A 819 / B847.

autorización de la ley moral. Lo que ha cambiado, más que el problema, es la problemática filosófica como tal. Se trata de poner la ley moral por encima del entendimiento, por encima de los seres racionales, sin arruinar la posibilidad de que resulte creíble, fiable, en la inmanencia de la conciencia común. La razón práctica se alía, así, con la creencia religiosa al apropiarse mediante una traducción-traición de los artículos de fe de esta última.

Pero a Kant no le basta con afirmar que la ley moral está «dada», sino que necesita garantizar que ésta no cae del lado del azar del mundo sin volver a encontrar nunca el asenso del sujeto. También busca alcanzar en el modo del «como si» el lugar de solapamiento tópico de la creencia religiosa y de la convicción moral: la creencia religiosa conduce a los hombres a vivir y actuar en función de lo que tienen subjetivamente por verdadero, pero es pobre en convicción; la convicción moral debería conducir a los hombres a vivir y actuar en función de la ley moral, que les es dada como objetivamente verdadera, pero a la que no pueden adherir más que «como» a una representación menesterosa en lo que atañe a su objeto.

La creencia religiosa está menesterosa de razón. La convicción moral está menesterosa de acceso al principio de razón, que es el principio de la razón. Por consiguiente, aparece «como» una creencia. Uno no puede sino actuar «como si» creyera en la ley moral, de cuya realidad, sin embargo, tiene certeza. Pero ¿este ficcionalismo no corre el riesgo de permitir que la creencia religiosa ocupe excesivamente el lugar de la realidad de la moral? La insuficiencia de la razón pura para representar la idealidad de la ley moral conduce a Kant a afirmar al mismo tiempo que la razón se da razón a sí misma y que la autoridad de esta razón puede estar «como» fundada en la justificación de las creencias. ¿Hay en ello una tensión contradictoria o una transferencia, toda vez que la *causa Dei* ve su autoridad atribuida ficcionalmente a la *causa sui*?

«Se puede [...] conceder que si el Evangelio no hubiese enseñado de antemano las leyes morales universales en toda su pureza, la razón no las habría comprendido hasta ahora con tal perfección, aunque, *una vez que están ahí*, cada cual puede convencerse (ahora) de su corrección y validez mediante la mera razón»²⁷.

²⁷ Carta de Kant a Jacobi, 30 de agosto de 1789.

El proceder del ficcionalismo es el reverso de la secularización. Una vez que las leyes morales han sido reveladas por el Evangelio y que la razón pretende ser para sí misma su propio principio, es menester mostrar su capacidad para ser la única «garante» de sus leyes:

«Resulta de ello que una religión puede ser *natural*, pero también revelada, si está constituida de manera tal que los hombres *hubiesen podido* o *debido llegar hasta ella* con el mero uso de su razón [...]»²⁸.

El ficcionalismo puede, así, leerse como el signo de un proceso de auto-justificación, que conduce a la razón a asumir por sí sola la des-institución del sentido religioso. En una palabra, la afirmación del poder autotético de la razón pura se produce sobre la muerte de Dios: «la fe histórica está muerta en sí misma [...], no contiene nada que pueda tener algún valor moral para nosotros»²⁹.

Todo este intento de autorización de la ley moral desemboca en una problemática mayor: la constitución de una autonomía separada de toda teonomía, la definición de una conciencia que no estaría prescrita más que por su orden racional. Kant convierte la imposibilidad de establecer positiva y ostensiblemente el hecho de que la libertad está determinada por una ley y una causalidad propias en un punto de inflexión positivo en la lengua de la finitud, inflexión que lleva el marchamo del neologismo *Faktum rationis*. Lo que creemos que es la finitud del conocimiento o que no es más que la finitud supone siempre una historia de lo absoluto teológico, que a la manera de una *arché* cuyo primer punto de apoyo es incierto o incognoscible, soporta la constitución de un segundo cuerpo de saber, derivado, pero independiente de aquello de lo que procede. Quizá estemos acostumbrados a no ver en esta finitud kantiana, es decir, en la imposibilidad de conocer la realidad de la libertad, más que una suerte de avatar teológico, cuando en realidad se trata de reconocer en ella un trabajo de extinción de la voz divina en virtud de su transferencia hacia la mera razón:

«Kant procede a eliminar todas las referencias religiosas de la noción de conciencia en un texto cuyo título es por sí mismo una declaración de guerra digna de tomarse en serio: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. [...] Todas las obligaciones de la conciencia por relación a Dios están

²⁸ *La Religion...* VI 155.

²⁹ *La Religion...*, *loc. cit.*

cercenadas. Esta conciencia dejada en sus propias manos no tiene menos necesidad de un director venido de fuera [...]»³⁰.

La novedad de la lengua kantiana —que lleva a Gottlob August Tittel a decir que el filósofo de Königsberg no inventa una moral, sino una lengua moral— y del método («paradójico») atañe a la necesidad de una constitución «autónoma» de la conciencia común, constitución que usa los esquemas teológicos y, al hacerlo, los reactiva para hacer de ellos representaciones *transicionales* de su propio acontecer. La invención kantiana del «hecho de razón» estaría, así, acompañada por el retorno, en la lengua de la creencia, a la *arché* de una resemantización de los esquemas pertenecientes a la historia teológica. Como una conexión o una transferencia gracias a las cuales la autonomía se emanciparía de la teonomía, pero a partir de una articulación desconocida, extendida entre la cohabitación y una separación que tiene puesta su mirada en otra cosa. Esta otra cosa sería el producto de la transferencia o conexión: una transformación, una transición por medio de una ruptura, liberadas ambas de los pervivencias representativas de la conciencia moral. No la mano invisible, sino la *manus discretionis* de la filosofía crítica, que quiere apartarse del legado teológico después de haberse apropiado de él. ¿Sale vencedora la estrategia kantiana? Nada es menos seguro. Es bien sabido qué análisis reserva Hegel a esta iniciativa kantiana de transformación:

«[...] la pregunta estriba en saber si la razón victoriosa no sufre precisamente el mismo destino habitualmente sufrido por la potencia victoriosa de las naciones bárbaras sobre la debilidad de los vencidos, más débiles, pero más cultivados: conservar el mando con arreglo al poder ejecutivo, pero ceder al vencido por lo que hace al espíritu. La gloriosa victoria de la razón como *Aufklärung* sobre lo que, de acuerdo con la medida tan estrecha de su comprensión religiosa, consideraba como su oponente a título de fe, es, si se considera bien, lo siguiente: ni lo positivo contra lo que emprendió el combate seguirá siendo religión, ni ella misma, victoriosa, seguirá siendo razón, y el retoño que planea triunfante sobre estos cadáveres, como si no fuera más que el hijo común de la paz que los une, posee tan poca razón como verdadera fe»³¹.

Habría materia para una tercera secuencia en forma de «yo ahí me pierdo». Pero la segunda secuencia no ha terminado aún, porque el problema, que no deja de volver,

³⁰ H. D. Kittsteiner, *La naissance de la conscience morale*, trad. J.-L. Evard et J. Morsel, Cerf, 1997, p. 208.

³¹ *Foi et savoir*, trad. A. Philonenko y C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 91.

es el del escepticismo. ¿Qué preserva, pues, a la autorización ficcional de la ley moral por la creencia religiosa de su homologación con aquello que Pascal y Montaigne han definido como «fundamento místico de la autoridad»³²? El peligro es demasiado grande como para que Kant se vea obligado a inventar un nuevo procedimiento que asegure de antemano contra el escepticismo. Y entonces vuelve a «lo único que despierta dudas» sobre las *moralische Gesinnungen* (evocadas en el «Canon de la razón pura»). Un hápax de la *KpV* —*Einverleibung*— se encarga de despejar en este punto «lo único que despierta dudas»:

«[...] este principio no precisa de búsqueda ni invención algunas, pues lleva largo tiempo inserto en toda razón humana e incorporado a su ser: me refiero al principio de la *moralidad*»³³.

Lejos de encontrarnos en el punto más oscuro, estamos en el más profundo de las reflexiones kantianas, cuando éstas refuerzan encubiertamente [*doublent en sous-main*] el establecimiento del reconocimiento de la ley moral. ¿Cómo comprender esta *Einverleibung*? Y, en primer lugar, ¿qué significa *das Leib*? Escuchemos a Lutero en su *Comentario a la Epístola a los Gálatas*:

«Carne no significa en Pablo [...] los pecados groseros bien conocidos [...]. Carne significa [...] toda la naturaleza, con la razón y sus fuerzas [...], la justicia más elevada, la sabiduría, la devoción, la religión, la inteligencia, la voluntad: todo lo que hay de más grande en el mundo».

Y Lutero añade:

«A lo óptimo y sumamente relevante en el hombre Pablo lo llama carne, es decir, la sabiduría más elevada de la razón y la justicia misma de la ley»³⁴.

La carne (*Leib*) no debe, por tanto, confundirse con la instancia del pecado (*Fleisch, sarx* en griego). Para Pablo como para Lutero, la Primera Alianza, el judaísmo, se caracteriza por una no-coincidencia irreductible de la ley y la carne, que hace de la carne lo que al mismo tiempo debe obedecer y desobedece a la ley del Dios legislador. Se convierte, así, para Pablo (*Rm* VI, 6) en lo que debe anularse en la experiencia crucial de la cruz. El *theologóúmenon* luterano de la *annihilatio* explota la idea paulina

³² Vd. *Pensées* Br. 294 : «La costumbre constituye la entera equidad por la mera razón de que es recibida: es el fundamento místico de su autoridad. Quien la devuelve a su principio la destruye» y *Ensayos* II, XII : « ... nuestro mismo derecho tiene, se dice, ficciones legítimas sobre las que se funda la verdad de su justicia... »

³³ *KpV* V, 105.

³⁴ *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, trad. Esnault, in *Œuvres* t. XV, p. 152 (para la primera cita) y p. 225 (para la segunda).

de destrucción, asociada a la noción neo-testamentaria del hombre antiguo (*homo vetus*). A la época (Primera Alianza) de la carne inconmensurable a la ley, a la época del Dios legislador, debe suceder, según Pablo y Lutero, la Alianza por venir del «Hijo» con el Dios cristiano del amor. La teología de la cruz enfrenta, de esta manera, dos carnes. La primera, entendida como instancia espontánea, viviente, unión de lo sensible y lo intelectual, define al viviente que despliega sus propias fuerzas. Se la crucifica en beneficio de una carne pasiva, que recibe lo que el Padre le da y es glorificada por su receptividad espiritual y pasiva. Pablo no dejará de reafirmar esta diferencia entre la carne animal y la carne espiritual. El comentario de Lutero de la *Epístola a los Gálatas*, citado con anterioridad, glorifica precisamente esta carne espiritual. En efecto, es esta carne, esta ipseidad de recepción, estrictamente pasiva, la que recibe sin resistencia lo que el Padre le da:

«Vuestra carne (*Leib*) es un templo del Espíritu [...] que os viene de Dios y no os pertenece» (*I Cor VI*, 19).

¿Qué hace Kant al retomar el esquema paulino y luterano de la cruz?

«Mientras que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros proclamamos, por nuestra parte, un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles»³⁵.

Tras el fracaso de una pesquisa socrática de la *sabiduría* y ante el riesgo de insuficiencia de los *signos* de la autoridad moral de la razón, Kant recurre a la memoria común de la Pasión cristiana. Extraño recurso, en realidad, puesto que el filósofo mantiene la figura del Dios legislador de la Primera Alianza —figura, no obstante, transformada en ley santa (*heilig*)— y sostiene que la cruz, lejos de anular todo *amor sui*, puede transformarlo, sin que esta transformación sea reducible a la dualidad paulina de la carne activa y viviente (por tanto, pecadora) y de la carne pasiva y espiritual. La idea kantiana de una *transformación del Leib*, en lugar de su nihilización paulina, es lo que Nietzsche considerará como una corrección necesaria de la inconsecuencia de Pablo:

«Si Pablo hubiese sido consecuente consigo mismo, habría debido decir que por la muerte de Cr<isto> y la unión que con él se logra por medio del bautismo la *sárx* [carne] muere, con lo que nuestro cuerpo pasa a ser otro cuerpo, el cuerpo celestial. Mas no se podía decir algo así, aun cuando en momento<s>

³⁵ Lutero, *Tesis I*, Co 1, pp. 22-23.

particulares quizá lo creyera [...]. Si la unión no era, por tanto, plena — ¿cómo podía llegar a serlo?»³⁶.

Mientras Pablo anuncia la superación de la Primera Alianza, Kant vuelve a ésta porque lo que la moral implica no es la pregunta por la nihilización o resurrección de los cuerpos, sino la de la justificación de los cuerpos por la ley. Y esta santificación kantiana de la Ley tiene como contrapartida, como se ha visto, una laicización del hecho religioso. Así, pues, Kant enfrenta a ambas alianzas, de manera que se neutralicen recíprocamente.

Mientras Pablo anuncia la anulación de la carne sobre la cruz con vistas a una salida del mundo y una vida en Dios, Kant sigue *justificando* la carne, oponiéndose a la lógica cristiana de la destrucción de la carne activa y viviente.

Kant lleva a cabo dos operaciones a la vez: por una parte, hay que conmutar el plano vertical de la trascendencia divina en el plano horizontal de la auto-trascendencia de la razón pura y de su ley. Por otra parte, interpreta la experiencia de la cruz como una experiencia de división transformadora del mero *Leib* activo y viviente, que se disocia en «amor de sí» (*Selbstliebe*) y en «amor-propio» (*Eigenliebe*) para liberar su forma transformada: el «amor de sí racional» (*vernünftige Selbstliebe*), que no es más que la prueba de «la certeza de una intención que concuerda con la ley moral» (*die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt*)³⁷, es decir, la resolución de «lo único que despierta dudas con respecto a las *moralische Gesinnungen*»... Y la división del *amor sui* en amor de sí racional y en amor-propio no es, sin duda, en sí misma más que una versión interiorizada y encarnada del conflicto irreductible de la razón pura y del entendimiento.

El respeto es, por tanto, la traducción de la *Einverleibung*: significa que la ley moral se convierte en motivo impulsor. Dilucida el enigma de la incorporación/encarnación de la ley, al tiempo que contribuye en todo caso a desteologizarla más. El malentendido que suscita todavía con mucha frecuencia la especificidad del sentimiento de respeto procede de la ignorancia o de la negligencia en que se mantiene el pensamiento kantiano del *Leib*, es decir, de la ipseidad viviente, asombrosamente reducida a la disociación paulina de la sensibilidad animal y de la espiritualidad celeste. Ahora bien, si se trata de pensar, con Kant, la naturaleza sintética

³⁶ Nietzsche, *FP* 1880 4 [252], trad. M. Barrios y J. Aspiunza, en: Id., *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, vol. II, Madrid, Tecnos, 2008, p. 586. Hemos modificado parcialmente la traducción.

³⁷ *KpV*, V, 73.

del *Leib*, que no es ni sujeto ni objeto, ni puramente pasivo ni puramente activo, sino las dos cosas a la vez según modalidades distintas. Recordemos la asombrosa definición de la vida, colocada discretamente por Kant al comienzo de la *KprV*, en una nota de su «Prólogo»:

«La *vida* es la facultad de un ser para actuar con arreglo a leyes de la facultad de desear» (V, 9).

La filosofía crítica golpea así duramente al postulado fundamental de la doctrina cristiana, a saber, el de una ipseidad que nunca estaría por hacer, al estar ya siempre dada. De este pensamiento sintético de la ipseidad kantiana Nietzsche fue el primero que tuvo una intuición fulgurante:

«*Kant* quiso probar, en el fondo, que no se podía probar el sujeto partiendo del sujeto, —tampoco el objeto: es posible que alguna vez haya sido tentado por la posibilidad de que el sujeto, es decir, «el alma», no tuviera más que una *apariencia de existencia*, pensamiento que ya había aparecido una vez en la tierra, en la filosofía del Vedanta, con una pujanza formidable»³⁸.

Sería muy interesante, a este respecto, confrontar el texto kantiano de los «Motivos impulsores de la razón pura práctica» con una de sus primeras lecturas, la de August Wilhelm Rehberg, publicada en el *Allgemeine Literaturzeitung* de Jena, el 6 de agosto de 1788³⁹. Pues lo que Rehberg precisamente no comprende es que la *razón* pueda *particularizarse* poniéndose en relación con la *sensibilidad* humana. No comprende que la exigencia categórica y universal de la razón pura práctica pueda *encarnarse* en la particularidad del hombre sensible... Esta lectura ejemplifica la reconducción y reducción del pensamiento kantiano de la ipseidad viviente a la dualidad de dos cadenas conceptuales: universal-racional-espiritual-activo, por un lado; sensible-empírico-animal-pasivo, por otro.

Kant ha sido reconducido con demasiada frecuencia al escenario teatral de un conflicto casi dialéctico entre dos eras del pensamiento, fe y saber, conflicto que ni domina ni aviva. Sirve como semiótica para la interpretación, pero no es considerado como plenamente responsable de la ruptura de esas dos eras del pensamiento. En ese Kant «me pierdo» y mi modesta ponencia habrá tenido por única ambición contribuir,

³⁸ *Más allá del bien y del mal*, § 54.

³⁹ *Vd. R. Bittner et K. Cramer (Hrsg.), Materialien zu Kant's «Kritik der Praktischen Vernunft», Frankfurt a. M., 1975, pp. 179 – 196.*

quizá, a otra lectura de la relación de la fe y el saber, en el horizonte de la constitución kantiana de una autonomía de la conciencia.