

METAFÍSICA DE LA DESILUSIÓN Y ÉTICA DE LA HONRADEZ EN EL BICENTENARIO DE LA MUERTE DE IMMANUEL KANT

La ponencia que vamos a presentar a continuación se desarrolla en un terreno acotado por las tres tesis siguientes:

1. La conocida complejidad de la autofundamentación kantiana de la moral no se refleja sólo en las diversas formulaciones del imperativo categórico, sino sobre todo en el hecho de tener que recibir su fundamentación en un terreno gobernado por una *metafísica de la desilusión*. En este sentido, el primer deber moral del hombre consiste en *renunciar* a auto-percibirse como un ser privilegiado en un universo pleno de sentido antropocéntrico donde su conducta se ajusta a un guión escrito de antemano orientado a la búsqueda de su felicidad. Sólo la acción moral, como sabemos, dota de sentido —desde luego siempre contingente y en precario, siempre presto a derrumbarse, como recuerda Fichte— a un universo carente por completo de él.
2. Un posible encaje de la reflexión moral kantiana con la realidad de los hechos (en este caso, las creencias espontáneas de los hombres) es tremendamente complicado, desde luego, pero a la vez inevitable si se aspira a que tal reflexión no permanezca aislada y, por decir así, entre nubes. Sobre todo teniendo en cuenta el talante fuertemente *pragmático* de un pensamiento como el kantiano, tan atento a *qué hace de nosotros desde un punto de vista moral* este o aquel planteamiento teórico o creencia.
3. La búsqueda de la felicidad ostenta, como sabemos bien, una gran capacidad de motivación de cara a la acción moral, pero (por decirlo coloquialmente) lo que se gana en motivación se pierde en legitimidad. Ésta es precisamente la raíz de la *naturaleza trágica* del hombre, cuya misión o fin último en el mundo viene a reflejarse en la *tensión* exis-

tente entre la búsqueda de la felicidad y la sabiduría. Desde luego que no se trata de una tensión entre elementos equivalentes enfrentados entre sí, sino de una situación en donde la verdadera bondad moral ha de reivindicar constantemente el segundo de los elementos.

El arranque de la presente ponencia nos sitúa en la ciudad de Heidelberg.

Durante los días 11 y 12 de febrero de 2000 tuvo lugar en la Universidad de esta ciudad un gran homenaje a la imponente figura centenaria de Hans-Georg Gadamer. Uno de sus discípulos, Richard Rorty, disertó sobre una de las más emblemáticas frases de su maestro, justamente la que daba el título a su ponencia: *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”*. Para Hans-Georg Gadamer en su centenario¹.

Con el giro lingüístico tematizado, entre otros, por Gadamer la relación entre realidad y lenguaje ha sufrido una evidente y profunda transformación. Recordemos, en efecto, que la afirmación gadameriana de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, que podemos encontrar en su monumental *Wahrheit und Methode* (1960: p. 478), ha recibido por su parte algunas aclaraciones posteriores, como, por ejemplo, en *Text und Interpretation* (1983: G.W., 2, p. 334) en el preciso sentido de que con ello se quiere decir que el lenguaje es el vehículo de la comprensión del ser, pero no la condición de posibilidad ontológica de éste. La preocupación de Gadamer es no convertir la hermenéutica en una ontología. Prueba de ello es su renuencia a cualquier género de radicalización a la manera de Heidegger. Pues bien, el empirismo radical de Rorty viene a trazar un paso más en la dirección gadameriana pero desvirtuando su contenido mediante la erosión de sus límites y permitiendo una traducción reduccionista: *el lenguaje es el único ser que puede ser comprendido*. Esta irremediabilidad de lo lingüístico (es decir, el hecho de que los objetos reflejen, como las cebollas, diversas capas de descripciones sin que quepa la posibilidad de llegar por este camino a un núcleo “duro”, no lingüístico) viene a generar un doble corolario, sólo con el primero de los cuales estaría de acuerdo Gadamer, pues el segundo arrastra una fortísima hipoteca ontológica que el autor de *Wahrheit und Methode* no estaría dispuesto a asumir: a) no existe realidad independiente del lenguaje pues, en tanto que conocida, la realidad es precisamente lo descrito por él; y b) no existe ninguna jerarquización lingüística que pudiera llegar a establecer que un lenguaje es, en cuanto descripción de lo real, mejor o más “adecuado” que cualquier otro, pues para ello habría de establecerse un tercer lenguaje elevado, sin justificación, a meta-lenguaje o “lenguaje ordenador de

1 Ver RORTY, Vattimo, Habermas, Bubner, y otros: *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje” Homenaje a Hans-Georg Gadamer*: Editorial Síntesis, Madrid, 2003, pp. 41-57.

lenguajes”. Si nos fijamos bien, la segunda premisa, que provoca una “indiferencia lingüística” tal que la palabra *esencia*, por ej., no resulta más importante ni más profunda o privilegiada que la palabra *fútbol*, provoca, como por arrastre, la indiferencia ontológica de la propia realidad. La palabra *esencia* —afirma literalmente Rorty— refleja una descripción funcional tan válida como la palabra *fútbol*. Una coherente radicalización de este planteamiento habría de sugerir que no es que el lenguaje describa lo real (pues por ahí aparece un residuo no-lingüístico, previo a la descripción, aunque por ello mismo incognoscible), sino que, rigurosamente hablando, *lo constituye, y lo constituye como un espacio “plano” e indiferente*. Desde luego que tal conclusión resulta inadmisibles para Gadamer, para quien “el fenómeno hermenéutico devuelve, por así decir, su propia universalidad a la constitución ontológica de lo comprendido” (*Wahrheit und Methode*, p. 450). Ello nos pone en la pista de la muy diferente *intención pragmática* de Gadamer y Rorty, pues lo que en el primero (mediante una tensión entre lo lingüístico y lo real) es puente y vía de comunicación y comprensión (y de transformación de lo real), en el segundo (desaparecido uno de los elementos de la tensión) funciona más bien como muralla y vehículo de resignación ante una realidad incognoscible (a no ser mediante el lenguaje, enfrentado no a su naturaleza epistémica de *logos apofánticos* sino a su mera eficacia descriptiva) e intransformable (pues carecemos de patrones lingüísticos “verticales” mediante los que poder juzgar si una descripción de lo real es mejor que, o preferible a, otra).

El empirismo de Rorty supone además, en un segundo momento, una profunda transformación del sentido del empirismo clásico. Éste consideraba sospechosa de “metafísica” toda aquella descripción lingüística que careciese de referente empírico, de apoyatura en lo real. Con Rorty, el estigma de “metafísico” viene a recaer en la búsqueda misma de relación entre una palabra y un ser independiente del lenguaje señalado por ella. Curiosa situación. Lo negativo no es ya, como en el empirismo clásico —Hume, por ej.— la búsqueda de un lenguaje sin objeto, sino justo al revés: la búsqueda de un objeto sin lenguaje. De ahí que para escapar a la metafísica “hay que dejar de preguntarse qué es real y qué no lo es” [p. 51]. Ahora, desde esta perspectiva, *esencia, fútbol y centauro*, por ej., se encuentran en pie de igualdad en la medida en que, desechada por imposible cualquier referencia a la realidad, son capaces de describir algo así como “contenidos mentales”. No puede uno dejar de preguntarse qué diría Hume al respecto.

Desde la óptica de una reconstitución del pensamiento ilustrado (por ej., Habermas o Brandom), que necesita la anulación del indiferentismo ontológico y epistemológico (y por supuesto ético) en que desemboca la radicalización relativista de Rorty (que apela astutamente a la interpretación heideggeriana de la tradición metafísica occidental como un discurso obsesionado por el control y el dominio del objeto conocido, es decir, como un discurso bajo el que subyace una

determinada “voluntad de poder”: en este sentido, el indiferentismo ontológico propuesto por Rorty defiende –se supone– una comunicación absolutamente libre de coacción); desde una óptica ilustrada, decimos, el proceso de reconstrucción de la razón desde las premisas del giro lingüístico se dirige al establecimiento y fundamentación de un *focus imaginarius* (“punto en el aire”) capaz de reflejar aquellas *presuposiciones idealizantes* (las *idealisierende Voraussetzungen* de que habla el último Habermas) indispensables para abordar la realidad desde un plano contrafáctico postulado como absoluto. Si quiere liberarse de la tiranía de lo real (y con más razón aún de su disolución rortyana) no tiene más remedio que postular dicho plano en términos transcendentales, o más modestamente, fenomenológicos. No es casualidad entonces que tanto Habermas (por medio de sus ya mencionadas presuposiciones idealizantes, que reflejan el resultado de la aplicación del giro lingüístico a las ideas regulativas kantianas) como Brandom (mediante una noción de compromiso consecuencial derivado de un tomarse verdaderamente en serio el lenguaje vertebrado en torno al *quid juris* kantiano) recurran explícitamente, aun si con matices y acentos muy diferentes, a la reflexión transcendental kantiana. *Mutatis mutandis*, parecemos volver hoy, más de doscientos años después, a la confrontación entre Hume y Kant.

Como sabemos, Kant mantiene resueltamente en los límites mismos de su reflexión transcendental una serie de dualidades metodológicas como “razón/imaginación”, “objetividad/subjetividad”, “realidad/apariencia”, etc. Según Rorty, este género de dualidades no sería más que el reflejo de un resto de pensamiento metafísico que aún cree posible captar la realidad independientemente del lenguaje que la describe: “No hay ninguna posibilidad —escribe Rorty— de salir fuera de nuestro lenguaje descriptivo y llegar hasta el objeto. Y ello no se debe a las limitaciones de nuestras facultades, sino a que la distinción entre “en sí” y “para nosotros” es el resto que queda de un vocabulario —el vocabulario de la metafísica— cuya utilidad se perdió hace mucho tiempo. Deberíamos interpretar la expresión *comprender un objeto* como una caracterización algo engañosa de nuestra capacidad para enlazar descripciones antiguas con descripciones nuevas. Es algo engañosa porque —al igual que la teoría de la verdad como correspondencia— sugiere la idea de que es posible examinar las palabras por medio de algo que no son palabras a fin de averiguar cuáles son las palabras apropiadas para el mundo” [p. 47].

En realidad, y desde cierto punto de vista, Kant estaría dispuesto a aceptar el envite de Rorty (y de una importante tradición analítica) en la misma medida en que, de hecho, aceptó el reto de Hume, siempre que la expresión *descripción*

de un lenguaje sea sustituida por la expresión *aplicación de categorías subjetivas*. En tal caso, en efecto, todo lo que podríamos caracterizar como “real” u “objetivo” no es sino la traducción de un material transcendentamente objetivo, o sea, de la cosa en sí, en los términos de una subjetividad irrebasable. Ahora bien, de ahí concluye Rorty, como hemos tenido ocasión de ver, una indiferencia de perspectivas: “Una cultura en el sentido de Gadamer no sabría en realidad qué hacer con las llamadas facultades de la “razón” o de la “imaginación”, es decir, con facultades que se conciben como si estuvieran en una relación especial con la verdad y con la realidad” [p. 55]. Mas es aquí justamente donde hacen su aparición las dualidades kantianas. Su rendimiento epistemológico —si cabe decir algo así— no se sitúa exclusivamente en un plano empírico, como si dijéramos de la subjetividad “hacia fuera” (pues está claro que la subjetividad es irrebasable, aunque, desde luego, en el sentido gadameriano de la palabra), sino también, y sobre todo, en un plano transcendental (de la subjetividad “hacia adentro”), es decir, no tanto en los terrenos acotados por la Estética y la Analítica Transcendentales (donde verdaderamente, por mor de la “maravillosa coincidencia” entre la sensibilidad, el entendimiento y la naturaleza, no existen auténticos problemas de ambigüedad) cuanto en el acotado por la Dialéctica Transcendental (donde la subjetividad —que necesita construir una totalización metafísica— no puede evitar desgarrarse en su interior). Las dualidades aludidas remiten en este caso a una decisiva dualidad *entre perspectivas* (denominadas por Kant, como sabemos, *catá ánzropón* y *catá aléceian*). En este sentido, tomando como criterio decisivo la mayor o menor presencia de una actitud *egocéntrica* por parte de la subjetividad que conoce o interpreta la realidad (o que la describe, para decirlo con Rorty), bien puede concederse al filósofo americano que ningún lenguaje es mejor que otro en cuanto a su capacidad de descripción de lo real, pero sí puede serlo en aquella medida en que un lenguaje consigue establecer una imagen del universo más descentrada que otro lenguaje cualquiera. Ahí se apoya justamente toda la intención kantiana de instituir una (auto)crítica de la razón pura, pues no puede ser lo mismo una subjetividad ilusoria que “cree comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer” [*Kritik der reinen Vernunft* A 473] que una subjetividad *honrada* (aunque presa igualmente de ilusiones transcendentales) que renuncia, y por motivos morales, a ajustar su imagen del universo a sus intereses narcisistas.

Hemos dicho por motivos morales. Esto debe entenderse siguiendo un doble trayecto. Desde un planteamiento teórico vertebrado en torno a la voluntad de no auto-engañarse y *hacia* un planteamiento práctico encargado de establecer una conducta moral autónoma y libre de premios, amenazas y castigos. (Coloquialmente: se trata de que la desilusión no genere desesperanza). El problema reside en el hecho de que uno y otro planteamiento no sólo no encajan

fácilmente entre sí, sino que mantienen una relación de conflicto, o más exactamente (y llevando el asunto al límite), de franca incompatibilidad. Coloquémonos en el terreno acotado por la Dialéctica Transcendental (*Kritik der reinen Vernunft*, A 466 y ss.) fijando la atención en la resolución pragmática de las antinomias de la razón pura. (Por resolución pragmática de las antinomias de la razón pura entendemos aquella resolución basada en las diferentes actitudes (*Gesinnung*) y, en el límite, en las diferentes conductas reflejadas en la aceptación coherente de las tesis o de las antítesis). La renuncia teórica a la ilusoriedad egocéntrica (llamémosla *humildad*) puede expresar, es cierto, una honradez teórica vinculada a una metafísica naturalista nucleada en torno a sus tres ideas básicas (Naturaleza, Materia, Necesidad) frente a la ilusoriedad de la metafísica idealista —Kant la denomina “dogmática”— vertebrada en torno a las tres ilusiones transcendentales por excelencia (Dios, Alma, Libertad). Ahora bien, la renuncia a la ilusoriedad egocéntrica puede llegar a reflejar una traducción pragmática empapada de afán de control, dominio y sometimiento (siguiendo la pregnante formulación del *si Dios no existe todo está permitido*). Si a esto último lo denominamos *humillación*, podemos afirmar que la conexión *humildad-humillación* puede no ser analíticamente necesaria, pero sí lo es desde un punto de vista histórico: “Para la omnipotente naturaleza —escribe Kant—, o mejor, para su suprema causa inaccesible para nosotros, el hombre resulta una pequeñez. Pero que los poderosos del género humano tomen también al hombre como una pequeñez y, en consecuencia, le traten como a un animal, es decir, como simple instrumento de sus intenciones, o bien le hagan morir en sus conflictos, eso no es ninguna pequeñez, sino toda una perversión del fin último de la creación misma” [*Der Streit der Fakultäten* A 151].

Una vez captada la vinculación entre planteamientos teóricos y planteamientos morales en función de un análisis *pragmático* atento a la conexión entre creencias (en general) y conductas (en general), parece evidente que el aspecto de la cuestión conectado con la renuncia a la ilusoriedad viene a reflejar la necesidad de una conducta moral libre de coacciones psicológicas en términos de premios y castigos, mas eso representa una posibilidad que habrá de esperar a la previa exploración sistemática entre la bondad moral y la ilusoriedad egocéntrica rechazada en la teoría. Dicho en otros términos, ¿cuánta ilusoriedad es necesaria para el establecimiento de una bondad moral y cuánta sería ya perjudicial para tal efecto —si cabe hablar así? Empecemos por lo segundo.

Toda religión, repite Kant una y otra vez, sólo posee una validez práctica en cuanto que sostiene y alimenta —en otras palabras, motiva— una conducta moral. Mas también aquí podemos encontrar, como en la renuncia a la ilusoriedad, la cruz de la moneda, puesto que la religión puede desviarse (históricamente) de su vocación moralizante y vertebrarse en torno a la perversión pragmática

de sus contenidos: “El concepto ontológico de perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima, y ello no sólo porque no nos es posible intuir la perfección divina y sólo podemos deducirla de nuestros conceptos (entre los cuales el principal es el concepto de moralidad), sino porque si no recurrimos al mencionado concepto ontológico —aunque se debe admitir que tal recurso supone precisamente cometer un círculo vicioso en nuestra argumentación— no nos queda entonces más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, que formarían el fundamento de un sistema de las costumbres radicalmente opuesto al de la moralidad” [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A 92].

Mas en realidad no hace falta salirse del círculo encantado de la religión ajustada a su concepto de discurso moralizante para percatarse de que si logra resolver los agudos problemas del anclaje motivacional lo hace al precio de mantener al sujeto encerrado en otro círculo mayor, a saber, el círculo *utilitarista* (por tanto, inmaduro) de quien vincula su conducta moral a la obtención de recompensas en general. De ahí que la siguiente advertencia kantiana apunte necesariamente más allá de la religión: “Cuando el cristianismo promete recompensas no debe interpretarse como si se tratase de un ofrecimiento para interesar a los hombres en el buen comportamiento, pues de ser así el cristianismo dejaría ser digno de amor. Sólo la propuesta de acciones provenientes de móviles desinteresados puede llegar a inspirar auténtico respeto por parte de los hombres” [*Das Ende aller Dinge* A 520-521].

Tenemos, pues, lo siguiente: una renuncia a la ilusividad teórica (*Humildad*) y una renuncia a cualquier versión de utilitarismo moral (*Honradez*). ¿Sería posible una conexión real, sintética, entre una y otra renuncia encargada de reflejar un ideal de conducta expresable en una formulación del tipo *aunque Dios no exista no todo está permitido*? Es de la máxima importancia advertir en este punto que lo que Kant viene a plantear no es tanto un problema de fundamentación cuanto un problema de motivación. En la fundamentación no hay problema (es un decir), pues el imperativo categórico se encuentra en la razón de todos los hombres, con lo que una auto-inspección honrada por su parte resulta suficiente (es otro decir). Por esta razón, una fundamentación racional de la moralidad, es decir, justamente una “fundamentación de la metafísica de las costumbres morales”, ha de apartarse de todo aquello que connote heteronomía. Ya en un escrito relativamente temprano había dejado escrito Kant lo siguiente: “¿Cómo? ¿es que es bueno ser virtuoso porque hay otro mundo o es buena la virtud por el hecho mismo de ser virtuosa? ¿acaso el corazón del hombre no contiene leyes éticas inmediatas y para animarlo en esta dirección se ha de imaginar la existen-

cia de otro mundo?” [*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* A 126].

Mas todo esto es, por decirlo así, geometría de la virtud. La verdad es que en realidad hemos de habérnoslas con hombres de carne y hueso, incrustados en diversos contextos históricos, uno de los cuales –el nuestro precisamente, como nos recuerda Heidegger una y otra vez– ha ligado tan estrechamente los términos “fe” y “bondad” (y su negativo, “ateísmo” y “maldad”) que parece inevitable que, en punto a motivación, la caída de la fe suponga la de la bondad. En el fondo, se trata de la ingenua respuesta de aquel campesino por cuya fe religiosa preguntaba Unamuno: *si no existiese Dios, ¿para qué habría yo de ser bueno?*

El primado de la razón práctica encuentra un dilema en su desarrollo. Una fundamentación racional de la conducta moral debería ser, sin duda, suficiente para su anclaje motivacional. La simple demostración fenomenológica de un deber inserto en la razón humana habría de reflejar, al mismo tiempo, la ineludibilidad de su cumplimiento. Desde luego que nos encontramos así en la estela del pensamiento socrático: la maldad es ignorancia, carencia de reflexión. Pero se ha de insistir (y Kant lo tiene muy en cuenta, aunque exclusivamente en un plano subtextual) en que *históricamente* la conexión “fe”-“bondad”, o sea, en última instancia, la presencia silenciosa del elemento *recompensa*, viene a constituir el punto de apoyo de una conducta moral avalada por la religión. De ahí entonces el dilema, de ahí la confrontación entre dos facciones (*zwei Parteien*): “Pero ¿para qué todas estas luchas entre dos facciones que, en lo fundamental, persiguen un mismo interés como es hacer sabios y honrados a los hombres? Se trata de una disputa sobre nada, de unas desavenencias provocadas por simples malentendidos. La oculta diosa ante la cual nos inclinamos los de una y otra facción es la ley moral dentro de nosotros. Lo único que resulta aquí dudoso es si esta orden proviene de la autoridad absoluta de la razón humana o si proviene de algún otro ser de esencia desconocida para nosotros que nos habla a través de nuestra razón. La verdad es que haríamos mejor renunciando a esta disquisición, pues es puramente especulativa. Por lo que nos obliga a hacer, da exactamente igual que el asunto se fundamente en uno u otro principio” [*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* A 422-423].

Mas, como arrepintiéndose inmediatamente ante lo que tiene todas las trazas de ser una concesión excesiva (pues, en efecto, sostener que la metafísica espiritualista aspira a hacer de los hombres seres *honrados y sabios*, así como que es mejor dejarse de disquisiciones en torno a problemas metafísicos, es mucho sostener), Kant corrige y matiza su posición unas líneas más adelante:

“Ahora bien, sólo puede llamarse *filosófico* aquel método didáctico que mediante conceptos claros extraídos de una sistematización lógica nos ponga en contacto con la ley moral. Por el contrario, el método que se dedica a personificar la ley convirtiendo la razón moralmente legisladora en una velada Isis no pasa de ser una representación estética del mismo objeto, con lo que viene a correrse el riesgo de desembocar en una simple ensoñación que refleja la muerte de la filosofía como tal” [Op.cit. A 423-424].

La cuestión, entonces, parece haber recibido, si no una solución, al menos una clarificación basada en una limitación interna registrada en el propio planteamiento práctico. Se trata de conservar la fuerza motivante de la religión sin recurrir al fundamento teórico ilusorio que le sirve de base: “La teología moral no posee más que un uso inmanente, el de recomendarnos que cumplamos nuestro destino en el mundo adaptándonos al sistema de fines, y que no abandonemos exaltadamente la guía de una razón moralmente legisladora pretendiendo enlazar inmediatamente esa guía con la idea de un ser supremo” [Kritik der reinen Vernunft A 819].

Ahora bien, la posición kantiana no puede evitar aquí un doble problema. Por el lado teórico, no puede evitar la naturaleza *auto-invalidante* de un planteamiento que recurre al *como si* de una manera visible, casi instrumental, recomendando una fe práctica en un ser teóricamente inexistente mas viéndose en la obligación por ello mismo de presuponerlo también en la esfera de la teoría (pues si hemos de tratarnos como hermanos es porque somos hijos de un mismo Padre Celestial). Y por el lado práctico, la situación refleja una *subrepción* —o al menos una constante amenaza de subrepción— entre los conocidos elementos motivantes “ser feliz” y “ser digno de ser feliz”. En su excelente libro *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant*, escribe Félix Duque lo que sigue a continuación: “Hay colisión entre el carácter de la ley, que prescribe en términos absolutos, o sea, como reconoce explícitamente Kant, con *independencia de motivos empíricos como el de la felicidad*, y la esperanza de conseguir la felicidad cumpliendo la ley moral, que, vista desde esta perspectiva, *no posee otro motivo que la dignidad de ser feliz*. Es difícil no caer en la tentación de ver, se quiera o no, una finalidad en ese genitivo, como si se nos dijera: *hay que ser digno para ser feliz, es decir, si se quiere serlo*. El propio Kant se deja llevar, al menos terminológicamente, por ese imperativo hipotético, condicional, que atenta absolutamente contra el carácter incondicionado de la ley moral [...] Es cierto que Kant insiste en que la felicidad de mi conducta ha de cifrarse en la dignidad de ser feliz y no en el mero hecho de serlo, pero en la expresión *digno de ser feliz* resulta difícil evitar la fácil transición —como diría Hume— entre hacerme moralmente digno de ser feliz y ser digno

con objeto de ser feliz”². Se trata, naturalmente, del mismo problema presente en el celeberrimo aserto de san Agustín *ama y te salvarás*. Tal afirmación puede querer decir “ama porque el amor te salva y te mejora como criatura moral”, pero también puede querer decir, más escuetamente, “ama para salvarte”. El dilema agustiniano tiene la virtud de colocar en primer plano la conexión interna entre la naturaleza *madura* de una generosidad atenta al hecho mismo de amar al margen de las consecuencias beneficiosas que pudieran obtenerse y el carácter *metafórico* de una “salvación” entendida en términos puramente intensivos, es decir, en términos de salvación como *mejoramiento*. Por desgracia, también aquí la inmadurez interpretativa y el egoísmo de quien utiliza el amor como instrumento parece llevarse la partida en lo que a motivación se refiere.

El dilema kantiano, al no explicitar en el texto visible —o no siempre— el elemento encargado de purificar (filosóficamente) el término “dignidad de ser feliz”, encuentra serias dificultades a la hora de escapar de la posibilidad de subrepción presente en su interior. Actuar moralmente para alcanzar la dignidad de ser feliz *pero no para ser feliz* constituye de nuevo, como sucedía en la esfera de la teoría, un texto auto-invalidante (o bien ambiguo: en realidad es para ser feliz), mas eso sólo ocurre si no explicitamos aquel elemento purificador recién señalado. Tal elemento no es otro que la *sabiduría*. En ella viene a recaer todo el sentido kantiano —de fortísima índole estoica— de una conducta que, al conectar analíticamente “honradez” y “felicidad” (en el preciso sentido de que la felicidad se agota por completo en la honradez, esto es, de que ser feliz quiere decir exacta y exclusivamente ser honrado) refleja la actitud de quien *sabe* que hay que ser honrados y buenos, por qué hay que serlo y por qué se ha de renunciar a la felicidad en términos de recompensa. Sólo de esta manera se puede llegar a superar el egoísmo tanto del creyente como del fatalista. En uno y otro caso la necesidad de felicidad (que Kant no dudaría en calificar de patológica) refleja, en el plano pragmático de las acciones, una actitud profundamente egocéntrica.

La configuración del problema de la conducta moral ha variado profundamente en sus aspectos esenciales. El primado kantiano de la razón práctica no puede significar el sacrificio del fin teórico del hombre (la sabiduría) en beneficio de su fin práctico (la bondad) por la sencilla razón de que aquél forma parte indisoluble de éste, algo que Kant plasma magistralmente insistiendo en que sólo se puede ser feliz ética y sabiamente. Moralidad y sabiduría, por lo tanto, han de

² Félix DUQUE. *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant*. Editorial Dykinson, Madrid, 2002, p. 236.

marchar juntas cueste lo que cueste, y es justamente aquí, en la confianza a priori de que, pese a que una mente finita como la nuestra no sea capaz de acceder a la *intuición* de una lejana raíz común entre ambos tipos de fines, tal raíz es necesariamente postulable (en el preciso sentido de una *presuposición idealizante*); es aquí, decimos, donde se encuentra el “núcleo duro” de la reflexión moral, el plano en donde el análisis sólo puede limitarse a dar vueltas sobre sí mismo. Lejos, pues, de postularse una línea entre moralidad y felicidad (pese a su innegable rendimiento motivador), la situación refleja más bien una honradez situada *por debajo* de sus dos elementos constituyentes, moralidad y sabiduría, problemáticamente unidos “hacia delante” en el sentido de un hipotético futuro en el que una y otra *reflejarían* una interconexión intuitiva. Sólo si fuéramos verdaderamente sabios seríamos morales (*ordo essendi*), sólo si fuéramos verdaderamente morales seríamos sabios (*ordo cognoscendi*).

No obstante, la perplejidad kantiana (y la nuestra, para decirlo todo) no hace más que aumentar. Por un lado, el peso del esquema basado en la autonomía (honradez) ostenta, siquiera sea intuitivamente, una solidez capaz de garantizar aquel programa pragmático-transcendental basado en el *sapere aude*. Mas, por otro lado, la dimensión fáctica de un anclaje motivacional basado en la inmadurez de quien actúa moralmente esperando ser feliz no deja de amenazar el planteamiento de Kant, quien, como muy bien recuerda Duque, no duda en recurrir como última razón, y si no queda otro remedio contemplando el asunto desde la óptica del anclaje motivacional de la conducta moral, al temor a la existencia de Dios y de la vida futura³. *Sapere aude!* frente a *Timete Deum!* ¿Acaso no se percibe aquí la profunda tensión, casi trágica, en que se desarrolla el pensamiento de Kant y cómo la intención pragmático-transcendental de éste le empuja a conservar una serie de ambigüedades teóricas *precisamente para preservar el primado de la razón práctica* en el sentido de arrastrar una ilusoriedad teórica si ésta fuese la *única* condición absolutamente ineludible para la observancia del imperativo categórico, cuestión que, para acabar de enmarañar el asunto, Kant tampoco parece haber dejado resuelta —al menos en el texto visible— de una manera convincente? ¿No se advierte el aserto de Gadamer de que comprender un texto es insertarse en su acontecer vivo, es decir, en el núcleo de sus tensiones semánticas? Si el *timete Deum* se coloca en un formato mayor que, conservando la “textura” *utilitarista* de una religión rechazada pero no superada, permite contemplar el establecimiento de una conducta moral basada en el rechazo de castigos y en la obtención de premios, ¿no estamos con ello reflejando algunos de los rasgos esenciales de nuestra época, las dificultades del individuo de hoy a la hora de madurar moralmente, puesto que, renunciando a

3 Ver Félix DUQUE, *op.cit.*, p. 248.

comprender y *por tanto a evitar* el dolor y el sufrimiento en tanto que ajenos, sigue preguntándose infantilmente qué gana él con ser moral?

Ha retirado a Dios del altar, pero sigue habiendo altar, ocupado ahora por otros dioses menores.

LUIS MARTÍNEZ DE VELASCO