

Ángel Murias

Kant, *Crítica de la razón práctica*

20 de diciembre de 2017

El último día vimos, sobre todo, la *Crítica de la razón pura*, es decir, el análisis de las condiciones que hacen posible, *a priori*, que la razón conozca. Las condiciones, *a priori*, del conocimiento.

Hoy, partiendo de ahí, intentaré ver cuáles son las condiciones que hacen posible la ética, la acción moral. Quizás para eso habría que recurrir a un recuerdo de la lección anterior: habría dos usos de la razón. Bien entendido que, cuando Kant habla de la razón pura, el concepto *puro* no tiene nada que ver con impureza o con pureza. Para Kant, *puro* significa *no empírico*, es decir, sin contenido empírico. Significa puramente formal, forma sin contenido, forma vacía.

Por eso, en *Crítica de la razón pura* se trata de analizar el poder de la razón sin contenido empírico. Es decir, ver cuáles son las condiciones que hacen posible que la razón pueda recibir información y organizarla. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant hará el mismo planteamiento, es decir, cuáles son las condiciones *a priori*, es decir, puras, que hacen posible que el individuo, el sujeto humano, sea un sujeto moral, un sujeto ético.

Aquí habría que hacer alguna salvedad sobre la discusión entre ética y moral que muchas veces hemos traído aquí. No todos los filósofos están de acuerdo sobre el significado de esas dos palabras. Algunos interpretan la palabra *ética* como una especie de reflexión filosófica sobre las morales. Es una manera de interpretarlo.

Otros identifican *moral* con las costumbres arraigadas en una colectividad. Ese sería el significado más etimológico de la palabra *moral* (latín: *mos-moris*: costumbre). Otros filósofos hacen idéntico el significado de *ética* y *moral*. La palabra *ética* es de origen griego, pero hay dos términos desde los que puede derivar: *ethos* (un término escrito con la letra épsilon y otro término escrito con la letra eta). También estos dos términos griegos tienen significados que se entrecruzan. *Ethos* con épsilon significa *costumbre*, lo mismo que *mos-moris* en latín. *Ethos* con eta significa fundamentalmente *carácter*, pero también significa *costumbre*; lo que pasa es que hay que ver que el carácter de una persona está muy probablemente fundado en las costumbres de la cultura a la que pertenece.

En ese sentido, yo creo que nos podemos saltar la ambigüedad de los términos y que podemos usar de una manera idéntica *ética* y *moral*, a no ser que queramos afiliarnos a ese planteamiento filosófico según el cual la ética sería una reflexión teórica sobre las morales. En ese caso, ya hay una discriminación entre ética y moral. En otros casos, el significado puede ser perfectamente idéntico o muy parecido.

Os acordaréis que, analizando la *Crítica de la razón pura* y el uso teórico de la razón, nos encontramos con que el conocimiento consiste en una síntesis entre pasividad y creatividad de la razón. Receptividad y espontaneidad de la razón. Para conocer, la razón recibe información, pero la organiza espontáneamente. Cuando digo *espontáneamente*, quiero decir que la organiza según su poder, según su potencia *a priori*, según esas condiciones *a priori*.

Esta botella no tiene posibilidad de recibir información de este vaso ni de este bolígrafo. No tiene capacidad o condiciones *a priori* que le permitan tener la espontaneidad suficiente para recabar información y organizarla. En eso se diferencia un sujeto de conocimiento de una cosa cualquiera. El problema de Kant es: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible el conocimiento? Esas condiciones serán *a priori*, es decir, serán independientes de la experiencia, puesto que la experiencia siempre es *a posteriori*.

De manera que las primeras condiciones que os enumeré el día anterior son las condiciones de la sensibilidad, por la cual recibimos información. Según Kant, esa información que recibimos la unificamos y la ordenamos de acuerdo a las formas *a priori* de la sensibilidad. Recuerdo que *a priori* significa *independiente de la experiencia*.

Esas formas *a priori* serían el espacio y el tiempo. Dicho de otra manera, yo no puedo tener información más que en un marco de referencia a aquí y ahora, a cualquier aquí y a cualquier ahora. Me resulta imposible de concebir el recibir información fuera de ese marco de referencia.

A esa primera síntesis de la sensibilidad es a lo que Kant llama *fenómeno*. Y resulta que el conocimiento es conocimiento de fenómenos. Fuera queda lo que Kant llama *la cosa en sí* o *noúmeno*. Diríamos que el fenómeno es “manchado” por las condiciones *a priori* de la sensibilidad. Podemos relacionar esto con algo que dice Lacan, (Lacan y Kant tienen mucho que ver en el significante) : la única cosa es la otra cosa, dice Lacan, es decir, la cosa manchada por el significante. Esa es la única cosa, la otra cosa, puesto que la cosa en sí es inaccesible.

Aquí ocurre lo mismo para Kant. Tenemos, pues, fenómenos. La ciencia no es ciencia de cosas en sí, que son inaccesibles. Es ciencia de fenómenos. ¿Qué es lo que hace la ciencia? Someter esos fenómenos a los conceptos o categorías del entendimiento.

Os dije el otro día que la palabra *categoría*, tal y como la usa Kant, es un término derivado del griego. En griego, *kategorós* era el fiscal, es decir, el acusador, el que acusa a alguien de hacer, de ser, algo. Eso hace el entendimiento: el entendimiento acusa al fenómeno de ser lo que es. Acusa a este fenómeno de ser un vaso. Puede elaborar un juicio, enunciar un juicio que diga: *Esto es un vaso*. Por supuesto que ese concepto de *vaso* es un concepto empírico. Previamente a un concepto puro, que es el que Kant llama objeto x. El objeto x es, como la incógnita, cualquier objeto. Esto es cualquier objeto. Es decir, el concepto de vaso, que es un concepto empírico, el entendimiento lo elabora a partir del concepto *cualquier objeto*, del concepto x. Ese concepto de *cualquier objeto* vale para el vaso, vale para el libro y vale también para mí como objeto empírico. Es decir, cualquier objeto, en cuanto empírico.

Conocemos, pues, los fenómenos identificados, clasificados, ordenados y sometidos a las leyes del entendimiento. ¿Quién legisla la naturaleza? Ya sabéis que, para Descartes y el racionalismo, el legislador de la naturaleza es Dios, al cual pensaban que conocían de una manera intuitiva directa. Es una idea clara y distinta.

Sin embargo, para Kant, el legislador de lo que llamamos la naturaleza (empírica, por cierto) es el entendimiento humano. El entendimiento humano es el que legisla la naturaleza, el que somete los fenómenos a leyes. Las leyes de la física, de la astronomía, de la química, de la biología, de la sociología... las leyes de cualquier ciencia son leyes de fenómenos legislados por el entendimiento.

Las leyes del entendimiento son leyes lógicas, es decir, necesarias y deterministas. De modo que el concepto de naturaleza elaborado por el entendimiento es un concepto de naturaleza absolutamente sometido a leyes rigurosas deterministas. De modo que podéis asociar el concepto de naturaleza, siempre empírico, al concepto de necesidad. La necesidad procede, por cierto, de las formas *a priori*, es decir, de los conceptos *a priori*.

Tenemos, pues, el concepto de naturaleza como el conjunto de fenómenos sometidos a leyes deterministas, tal como la ley de Newton. Aquí hay que

hacer una advertencia: la ley de Newton también prescinde de los objetos, de los objetos empíricos. La ley de Newton es una pura forma. Dos objetos cualesquiera (no importa cuáles) se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional a su distancia al cuadrado. Dos objetos cualesquiera. Podemos darnos cuenta de cómo se prescinde de los objetos (es *objeto cualquiera*) y de cómo ahí está presente sólo la forma. La ley necesaria, que es una fórmula. Pero ¿de dónde viene la necesidad? De la fórmula, no de los cuerpos o los objetos cualesquiera.

Dándose cuenta la razón de que no puede conocer la cosa en sí, porque lo que conoce siempre lo mancha (soy yo el que digo que lo mancha, no lo dice Kant), siempre lo condiciona, siempre lo somete a sus propias condiciones, da la vuelta y piensa que, si seguimos analizando de condición en condición hasta llegar a las últimas condiciones, por ese camino, si encontramos la última condición, esa condición (puesta por nosotros), por ser última, será también incondicionada, puesto que no hay ninguna condición anterior a ella.

Esa última condición sería Dios, condición de todo lo que es objeto (que sería el mundo) y de todo lo que es sujeto de conocimiento (que sería el alma). La condición absolutamente incondicionada sería Dios, el fundamento de todo lo real.

Kant indica que hay un problema: cuando la razón prescinde del límite de la experiencia, puede pensar lo que quiera, pero no conoce nada. En torno a esto hay una metáfora preciosa en el primer tomo de la *Crítica de la razón pura*. Está al final del capítulo IV de la introducción:

*Cree la ingenua (ligera) paloma, al notar la resistencia del aire a su vuelo, que, si no hubiera aire, volaría más rápido y mejor.*

Es una metáfora genial. Es decir, cree la ingenua razón que, si no estuviera sometida al límite de la experiencia, podría conocer más y mejor. Lo que ocurre es que, de la misma manera que la paloma no podría volar, la razón, por mucho que quiera, si se desvincula del control de la experiencia, no conoce nada. Es lo mismo que si tenemos un molinillo de café y queremos moler café. El café ejerce resistencia al molinillo. Yo puedo pensar: si no echo nada, el molinillo molerá mejor. Claro, no muele nada.

Aquí ocurre igual: no conozco nada. Pero, claro, son exigencias de la razón. Es decir, la idea de mundo como totalidad, o la idea de alma como sujeto universal, o la idea de Dios como fundamento de todo son ideas

producidas por la espontaneidad de la razón pura, sin ningún contenido. No tienen contenido, por lo que, dice Kant, no pueden considerarse constitutivas de conocimiento. No constituyen conocimientos.

Sin embargo, dice Kant, tienen una función reguladora de nuestro deseo de conocer. Nuestro deseo de conocer quiere conocer el incondicionado, quiere conocer la síntesis final de la cual pudiéramos deducir todo lo demás. El intento de llegar a conocer síntesis cada vez más abarcentes es básico para el funcionamiento de la razón.

Kant dice que esas ideas de la razón, no constituyendo conocimientos, regulan nuestro afán de conocer. Sería como el que quiere llegar al horizonte. Cuanto más avanza hacia el horizonte, el horizonte se aleja tanto como él avanza. Nunca se puede llegar al horizonte. Ocurriría lo mismo que en el famoso poema de Kavafis *Viaje a Ítaca*. Ya sabemos lo que dice Kavafis: gracias a Ítaca habéis emprendido el viaje, pero no encontraréis nunca a Ítaca. Y cualquier Ítaca que encontréis siempre os decepcionará, porque no era lo que buscabais.

Aquí ocurre lo mismo. No constituye conocimiento. Viajamos a Ítaca, buscamos la clave, pero nunca podemos llegar a esa clave como conocimiento. Pero, gracias a que concebimos con el pensamiento esa clave, tenemos deseos de avanzar en el conocimiento. Y eso ocurre en la física. La física de Newton ha sido superada (no se puede decir esa palabra) y queda sometida como un caso parcial de la física de Einstein. La teoría de las cuerdas vuelve a ser un intento de hacer una síntesis más amplia. Toda ciencia siempre intenta buscar síntesis cada vez más abarcentes. En busca de ese horizonte que es inalcanzable, pero que nos atrae. Gracias a esa atracción, seguimos deseando conocer.

La razón, en su afán de conocer, está sometida al límite de la experiencia, y todo intento de ir más allá de la experiencia sólo es una ilusión, podríamos decir que delirante. Gracias a que la razón no puede conocer todo, gracias a que todo no es objeto de conocimiento, existe otra posibilidad de la razón. La posibilidad de que la razón, sin la mediación de conocimientos, guíe nuestra praxis, nuestra acción. Esa es la razón práctica.

Si la razón tuviera el poder de conocer todo, y dado que todo lo que conocemos son fenómenos sometidos a leyes deterministas, para explicar nuestra vida práctica no necesitaríamos recurrir a ninguna decisión esencial tomada por nosotros mismos. Toda la explicación de nuestra vida práctica estaría en función del mecanismo natural, del mecanismo determinista, que la produce. Pero no es así. La razón tiene un límite, que es el fenómeno.

¿Eso limita el poder de la razón? Según Kant, no. Abre un poder mayor, que es el poder de guiar la práctica.

Y aquí entramos ya en la cuestión de la racionalidad práctica. Voy a intentar resumirlo. Para que se pueda hablar de que yo pueda tomar una decisión o decisiones esenciales sobre mí mismo, la razón pura, sin contenido, tiene que ser inmediatamente práctica. *Inmediatamente* no se refiere al sentido temporal, sino en el sentido de lo contrario de *por mediación*. La razón pura, sin contenido, tiene que referirse a la práctica sin la mediación de conocimientos.

Si todas nuestras decisiones sobre nuestra acción estuvieran mediadas por los conocimientos, la obligación o el deber ético sólo afectaría a aquellos que conocen. De manera que los no conocedores estarían, por así decirlo, de vacaciones morales. Pero, según Kant, no hay nadie de vacaciones morales. Ningún sujeto humano está de vacaciones morales. De manera que todo el mundo está sometido a la necesidad de decidir sobre sí mismo. Y decidir sin la mediación de conocimientos. Eso es lo que quiero decir cuando digo que, para que exista la posibilidad de la razón ética, de la razón moral, la razón pura tiene que ser inmediatamente práctica, es decir, sin la mediación de conocimientos empíricos.

De esta forma, Kant elimina todo tipo de éticas que él mismo denomina *heterónomas*. Son todas las éticas fundadas en una definición del bien, de un bien, y de unas pautas para conseguir ese bien. Es decir, elimina toda ética fundada en pautas o normas para ser feliz. Elimina de un plumazo toda ética hedonista, todas las éticas fundadas en unos mandamientos religiosos de Dios, que también suponen el conocimiento, también son heterónomas. Es decir, la razón humana estaría sometida a esos conocimientos. El que no los conoce estaría libre de ese tipo de deber.

También elimina todo tipo de éticas fundadas en el conocimiento de lo que algunos llaman la naturaleza humana. Sería lo mismo. La naturaleza humana entendida en el sentido que os he dicho antes: la naturaleza empírica dotada de tendencias, pulsiones, impulsos... Todo eso pertenece a lo empírico. De manera que queda suprimido como motivación ética. Por supuesto que podemos actuar de acuerdo a eso, pero eso no quiere decir que sea ética la cosa.

De manera que, para que la ética sea posible, sólo nos queda el concebirla como la pura forma de la moralidad. Insisto: forma sin contenido. La pura forma de la moralidad, la pura forma del deber.

De manera que, desde la ética de Kant, no se puede hablar de la ética del bien, como se podía hablar en Aristóteles, por ejemplo. O también en las religiones, que hablan de un deber, unos deberes o mandatos. O en las éticas de Epicuro o en las éticas de los estoicos, que proponen la sumisión al orden del mundo. Incluida la de Spinoza, que dice que hay que aceptar el orden del ser, someterse al orden del ser.

Todo eso queda convertido en heteronomía. Y lo que plantea Kant es una autonomía radical de la voluntad humana. Autonomía radical de la razón práctica. Es decir, sustituye la ética del bien por la ética del deber. Lo único que puede quedar claro en el planteamiento de Kant no es el bien, sino el deber. El deber sin contenido. No es que yo deba hacer esto o aquello. Si pongo un contenido, estamos ya en el aspecto de lo que él llama *máximas subjetivas*, que pueden estar relacionadas con el gusto o con el placer, o con el displacer, evitar el displacer. A mí me gusta el café solo sin azúcar. Me guío por esa frase cuando tomo café. Pero yo puedo hacer excepción de eso, un día diré: *voy a tomarlo cortado y con mucho azúcar*. Nadie me lo impide. Esa máxima no impone ningún mandato, ninguna obligación, ningún deber.

Puede haber otro tipo de máximas que sean imperativas. Cuando dice *imperativas*, quiere decir que sean mandatos. Por ejemplo, si yo quiero hacer una *intxaur saltsa*, debo tener nueces, debo partirlas, debo machacarlas... Son una serie de deberes, condicionados a hacer una *intxaur saltsa*, si se quiere. Pero a mí, que no quiero hacer una *intxaur saltsa*, esos deberes no me afectan. Según Kant, ese tipo de imperativos, que mandan, que obligan (*si quieres hacer..., tienes que...*) son imperativos hipotéticos o condicionados, puesto que, en este caso, el valor de mandar se deriva de una condición previa: *Si quieres A, debes hacer B*. O *Debes comer si quieres vivir*. De manera que el deber comer no es un deber que se imponga universal y necesariamente. Cabe la posibilidad de que, si alguien no acepta la condición *si quieres vivir*, evidentemente el *debe* deja de tener valor para él. Deja de tener un valor imperativo.

La única posibilidad de tener una forma pura del deber es no en forma condicionada, sino en forma incondicionada. Es decir, un deber que se impone sin condiciones. Es lo que llama Kant el *imperativo categórico*. *Categórico* quiere decir lo mismo que *incondicionado*, se impone sin condiciones, se impone categóricamente.

Kant lo formula de diferentes maneras y en distintos libros. En la fundamentación de la *Metafísica de las costumbres*, en la *Crítica de la razón práctica*... En la *Metafísica de las costumbres*, fuera del apartado de

lo jurídico o del apartado de las virtudes, también lo formula de diferentes maneras, pero siempre de una sola: el imperativo categórico es la pura forma del deber. Actúa *como si* (la ética de Kant es una ética del *como si*), como si la máxima que dirige tu conducta, tú mismo la pudieras querer como norma de conducta universal.

Aquí Kant sustituye la noción de *hombre* por la noción de *sujeto racional*. Dice: Actúa de tal manera que la máxima que presida tu conducta pueda ser considerada como norma de conducta universal para todo sujeto racional. Es decir, es la norma o la ley derivada de la razón pura, sin contenido.

¿En qué consiste esa forma? Consiste en la pretensión de universalidad. Cuando yo actúo, actúo bien si lo que yo voy a hacer (no la acción, no la obra, que no tiene nada que ver aquí), la intención, la puedo pensar con la pretensión de universalizar, de universalidad para todo sujeto racional. Es decir, cualquier sujeto racional, en mi situación, debería de hacer lo mismo que hago yo. Cualquier sujeto racional. Fijaos que ahí hay una escisión en la concepción del sujeto que tiene Kant. Diferencia entre sujeto empírico y sujeto racional, entre yo empírico y yo puro. Sujeto racional y sujeto empírico. El sujeto empírico es ese sujeto que ve, toca, habla, oye... El sujeto puro es la racionalidad. Es como si en mí, que soy un sujeto empírico, habitara algo que es común a la humanidad, según Kant. Ya estoy metiendo una palabra que el propio Kant utiliza a veces, pero que creo que en cierto modo distorsiona los pensamientos. Como si en mí existiera una huella de la racionalidad pura.

Es decir, en mí hay sensibilidad (*patología* en términos de *Crítica de la razón práctica*, en el sentido de *pathos*, recepción, sufrimiento, sensibilidad) y hay también la racionalidad. La racionalidad es lo que tengo en común con todo ser racional. Ese deber es el deber de actuar *como si* cualquier sujeto racional debiera hacer lo mismo. Es decir, en el fondo es actuar de acuerdo a lo que hay de racional en mí. Esa es la forma.

La forma es la pretensión de universalización. Aparte de lo que dice Kant, podemos reflexionar un poco sobre lo que esto implica. Yo recuerdo ahora una manera que tiene de hacer una formulación parecida a la del imperativo categórico. Sartre lo formula de otra manera y dice: actúa de tal manera que siempre quede a salvo tu libertad y la de los demás. Para mí es una forma perfecta del imperativo categórico. Incluso Sartre dice: cada vez que actuamos, en lo que pretendemos (es decir, en esa acción) está implícito un modelo de ser humano. Cada vez que yo actúo, construyo, creo un modelo de ser humano. Es lo mismo de Kant: actúa de tal manera que seas un ser humano. Claro, esto supone la posibilidad de no serlo, es decir, la



posibilidad de actuar de otra forma. De ahí el deber. Otra escisión en el pensamiento kantiano: una cosa es lo que es y otra cosa es lo que debe ser.

*Lo que es* sería todo aquello que corresponde a lo que he dicho antes de lo empírico, perteneciente a la naturaleza, sensible, patológico. Ahí entrarían las tendencias, los impulsos, los deseos, la búsqueda del placer y la evitación del displacer, los gustos... Todo eso entraría ahí.

Sin embargo, en el deber todo eso queda fuera. Es decir, el deber es la imposición en mí de un mandato de la razón. Pero quiero insistir, para reflexionar sobre ello, en que no es que pueda haber nadie que me diga qué debo hacer. Ni los curas ni los médicos ni los psiquiatras ni los psicoanalistas ni Dios me pueden decir qué debo hacer. Soy yo, es decir, la propia presencia de la razón en mí es la que me marca el deber.

¿Por qué debo hacer? Debo hacer porque puedo no hacerlo. Debo hacer eso porque puedo no hacerlo. He ahí lo que Kant llama la libertad. La libertad es una condición del deber. El deber, dice Kant, es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Es decir, yo conozco que soy libre porque tengo el deber de. Y al revés: la libertad es la *ratio essendi* del deber. La libertad es la razón de ser del deber. Yo debo porque puedo no, porque puedo no hacerlo. Yo puedo guiarme por lo que Kant llama mis inclinaciones empíricas: búsqueda de placer, buscar seguridad ateniéndome a las normas dictadas por el jefe, el experto, el cura..., es decir, aquel que dice lo que debo hacer.

La otra posibilidad es guiarme por el imperativo categórico. Eso supone la absoluta responsabilidad de lo que hago. Bien entendido. No es la obra lo que caracteriza la moralidad de una acción, sino sólo la intención. No es solo el resultado, es la intención. No hay nada bueno más que una buena voluntad, dice Kant. El resultado puede ser cualquiera. Hay múltiples ejemplos. Kant pone el ejemplo del comerciante que no roba al cliente porque tiene miedo a la policía o porque tiene miedo de que se entere la gente y no vuelva nadie a su tienda a comprar. O no roba porque debe no robar. Sólo este último actúa moralmente. Los otros no. El resultado de la acción (no robar) es el mismo.

¿Qué es lo que caracteriza moralmente una acción? No es el resultado, es la intención. Si yo no robo por miedo, no estoy actuando moralmente. Sólo estoy actuando moralmente cuando actúo porque debo hacerlo así. Es decir, sin ningún agarradero empírico.

Cuando Kant habla de Dios, muchas veces se interpreta su ética como una ética fundada en la religión, y no es así. Os puedo leer luego unos textos

que no digo que lo demuestran, porque aquí nada demuestra nada. Al leerlos, veréis que Kant lo dice.

Postulados de la razón práctica, es decir, postulados del deber moral. La libertad no sería un postulado, sino un *factum* de la moralidad, según Kant. La libertad es la condición del deber. Si yo no fuera libre, actuaría de acuerdo al mecanismo que provoca mi acción. Si yo me meto en el coche y le doy a la llave de contacto, el coche no tiene el deber de arrancar. Arranca si el mecanismo está bien. Es el mecanismo el que explica que el coche arranque.

Pero en el caso del ser humano no es así. Mi conducta no la explica exclusivamente el mecanismo. Hay una intención en esa máxima que dirige mi acción. Esa intención es lo único que califica moralmente mi acción.

Dice Kant: si todo el mundo se guiara por el imperativo categórico, es decir, por ese deber formal (fijaos que es la forma de pretensión de universalización), ¿qué podemos esperar? Podríamos esperar la construcción de una comunidad de hombres libres y felices. Dice Kant que eso sería el reino de Dios. Y se apresura a citar a la Biblia: *pero mi reino no es de este mundo*. Es decir, esa aspiración no la vamos a encontrar aquí.

De manera que los postulados son postulados de la razón práctica pero, una vez más, tengo que decir que no constituyen conocimientos. Un postulado de la razón práctica: dado el esfuerzo que me supone guiarme de acuerdo al deber, parece que puedo esperar que, dado que mi vida es limitada en el tiempo, pueda continuar viviendo después de la muerte. Es decir, la cuestión de la inmortalidad del alma.

Dado que yo no controlo todas las condiciones empíricas que me harían feliz, dado que el esfuerzo moral, el actuar de acuerdo al deber, lo único que me hace es *digno de ser feliz* (expresión muy bonita de Kant). El actuar de acuerdo al deber me hace ser digno de ser feliz. No me hace feliz, me hace digno de ser feliz.

Dado que me hace digno de ser feliz, pero no feliz (porque yo no puedo controlar las condiciones empíricas del mundo que me harían feliz), puedo esperar que exista lo que él llama el bien supremo, que, repito, no es un conocimiento, no es un objeto de la experiencia, no puedo afirmar que exista. Ese sería Dios, es decir, una inteligencia tal que fuera absolutamente bueno, en el sentido de guiarse sólo por el imperativo categórico, y, al mismo tiempo, omnipotente y que pudiera controlar las condiciones empíricas de su existencia y de la de todos.

De tal manera que el postulado de la existencia de Dios no implica que ese ser exista. Lo mismo que había propuesto anteriormente en la *Crítica de la razón pura*. Es una exigencia de la razón. En este caso es una exigencia de la razón práctica en cuanto a la esperanza. Pero no hay ninguna garantía de que Dios exista.

De modo que, si seguís un poco más allá y leéis la *Metafísica de las costumbres*, donde Kant construye su teoría jurídica y su teoría ética, os daréis cuenta de que justifica la necesidad del Estado. Entiende por Estado la fuerza coercitiva.

Yo puedo guiarme por el deber o puedo guiarme por mis inclinaciones. Dado que la naturaleza humana está hecha de una madera torcida (dice Kant), con madera torcida no se puede hacer nada recto. Lo único que puedo hacer es acercarme a lo recto. Pero, como no lo puedo garantizar, necesito un amo, es decir, necesito un Estado, un poder coercitivo, que haga que, si no me guío por el imperativo categórico por convicción, lo haga por miedo. Si yo no actúo bien, me juzgan, me meten en la cárcel o incluso me matan (Kant habla aquí del *ojo por ojo y diente por diente*). Me matan y se acabó. Detrás de este planteamiento de Kant, por una parte aparentemente hay una confianza radical en la razón y, por otra parte, hay una desconfianza radical en el ser humano. Al mismo tiempo. Probablemente en esto hay una influencia del luteranismo pietista que él compartía, según algunos. Según otros, hay un realismo respecto a lo que es la naturaleza humana empírica.

Por ejemplo, el planteamiento político anarquista supondría la posibilidad de construir ese tipo de sociedad en la que todo el mundo se guiara por el imperativo categórico. Pero los mismos anarquistas saben y sabían que eso no es posible. Por eso sustituyen las leyes del Estado por otro sistema, que es la presión social. La presión social es tan coactiva, o incluso más, que el Estado. Tened en cuenta que hay culturas en las que la presión social es manifiestamente más fuerte que el Estado. Sin ir más lejos, la cultura gitana, en la que la presión social es absoluta. No hacen falta Tribunal de Justicia, ni cárceles, ni nada. Es la presión social la que obliga al individuo a actuar como debe hacerlo. Si se guía por sus inclinaciones, enseguida viene la presión social a meterle en orden racional.

Kant no habla de esto, pero habla del Estado, el Estado con poder coercitivo. ¿Por qué el poder coercitivo? Porque no se puede fiar. No nos podemos fiar de que ni siquiera yo mismo pueda actuar siempre de acuerdo al deber. A veces puedo actuar de acuerdo a mis inclinaciones.

-Juan del Pozo : ¿el estado no representaría una heteronomía?

-A.M.: Se trataría de una heteronomía para hacer posible la convivencia. En el fondo en la *Crítica de la razón* que hace Kant se trata de conseguir la posibilidad de llegar a acuerdos. Primero la posibilidad de llegar a acuerdos en el conocimiento. ¿Cómo es posible la comunidad científica? Las condiciones de posibilidad de llegar a acuerdos. *Crítica de la razón pura*. Las condiciones de posibilidad de acuerdos en la conducta individual de acuerdo al deber. Y luego la posibilidad de llegar a acuerdos en la vida política, en la vida jurídica. Esa posibilidad de llegar a acuerdos supone la exigencia de la ley y supone el poder coercitivo del Estado, para Kant.

Algunos interpretan que Kant aquí es un poco canalla al introducir la necesidad de la fuerza bruta para garantizar la convivencia entre individuos que pueden ser moralmente conducidos o pueden dejarse llevar por las inclinaciones.

Quería comentar aquí una cosa que puede tener que ver con algo que dice Lacan. La conducta moral no garantiza el placer sensible, sino el placer moral. En algún momento, Kant habla del contento moral, la satisfacción moral. La satisfacción moral sería el acuerdo íntimo consigo mismo. Satisfacción moral que Kant contrapone a la felicidad, entendida la felicidad como acuerdo o como adaptación del hombre al mundo. Como aprobación sin ruptura del sujeto a su vida. Es decir, la felicidad como adecuación a lo que hay. La satisfacción moral como fidelidad a mí mismo.

¿Sería posible una formulación del imperativo categórico como eso que dice Lacan de *no ceder en su deseo*? ¿El no ceder en su deseo garantiza la felicidad? De la misma manera que el deber tampoco garantiza la felicidad.

Kant dice que el deber lo que nos hace es dignos de la felicidad, pero no garantiza la felicidad. He leído en Lacan la expresión *no ceder en su deseo*. No ceder en su deseo que sería distinto a no ceder a su deseo.

- Xabi Oñativia: al final del seminario de la Ética.

-A.M.: ¿Podrías considerar esto como una formulación a raíz del imperativo categórico? Ninguno de los dos garantiza la felicidad. Pero ¿de qué se trata? ¿De ser felices, en el sentido de bien adaptados? ¿O de actuar de acuerdo al deber, a pesar de que eso no nos garantice la fidelidad? ¿O de acuerdo al deseo, en términos de Lacan, a pesar de eso tampoco nos garantice la felicidad?

-Juan del Pozo: quizás el que se mueva por el imperativo de ser feliz no es tan feliz... es una ilusión...

-A.M.: Félix Duque pronunció hace unos años una conferencia que está en este libro. Se titula *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Hace un comentario, que a mí me parece muy bueno, en torno a Kant. Os voy a leer algún párrafo:

*Bajando al obrar del ciudadano de a pie, éste se ve conminado a sujetar (pone sujetar con una letra distinta) sus instintos y pulsiones a una Ley formal que está dentro de mí, pero que no soy yo. Ella es la que hace de mí un Yo homologable, listo para el consenso, cuyo imperativo se limita a exigir tautológicamente que mis actos deban ser vistos por todos como algo no hecho por mí, sino por la humanidad en mi persona.*

*Paralelamente, por el lado del conocimiento sólo accedemos a aquello que, a través de nosotros, (Kant llama Ello, la cosa que piensa, y, más honestamente, X), se propone a una realidad que en su contenido se nos escapa (la cosa en sí se nos escapa siempre). Sólo conocemos las formas científicas, cada vez más tupidas y más ramificadas, que apresan o distorsionan -¿cómo saberlo?- la faz externa de Algo que se retrae y desfonda en el acto de ser captado. Desde luego, nunca coincidirá mi yo empírico particular con ese Yo formador. Pero, sin presuponerlo, ¿cómo sería posible la comunidad científica?.*

Y de otra manera, ¿cómo sería posible la comunidad social, cómo sería posible la sociedad, la vida social?

La cuestión del terror también la destacó Hegel en la *Fenomenología del espíritu... a la Ética* de Kant. En la medida en la que soy yo el que decido, y no estoy sometido a leyes positivas –dice Hegel-, cabe perfectamente la posibilidad de lo que él llama el terror. Dice Hegel que, para evitar eso, la única eticidad posible es la de la ley, la eticidad de la ley positiva.

El imperativo categórico se monta sobre una continua exclusión, exclusión de lo otro en mí. No sólo de lo otro en mí, lo otro en mí que sería lo otro empírico. Exclusión de las pulsiones, los deseos. Exclusión de lo otro. En eso se funda esa ética.

Y, por otra parte, exclusión de los otros. Y aquí Félix Duque habla de la discriminación de los otros pueblos, de las otras culturas. Considera que, en el fondo, esta reflexión kantiana es una reflexión eurocéntrica. Parece que

la cultura racional europea de la Ilustración se pretendía universalizar. Quedarían excluidas otras culturas, otros pueblos. Kant menciona a los negros o, como dice él, los habitantes de los climas cálidos, que no tendrían la misma inteligencia que nosotros. Es exclusión de lo otro. Exclusión que Félix Duque dice que caracteriza la vida contemporánea. Yo creo que eso está claro. En la sociedad contemporánea no es sólo que excluyamos lo otro en nosotros mismos (está claro), sino que excluimos también a los otros. La conducta de la Unión Europea con los refugiados es clara.

El pretender universalizar una cultura, en la época de Kant era manifiesto. Incluso el mismo Kant excluía a las mujeres. Matizaba algo, pero en el fondo excluía a las mujeres. Decía que las mujeres quedaban excluidas en la medida en que no son autónomas. Y no son autónomas en la medida en que dependen del padre o del marido, es decir, en la medida en que no tienen autonomía económica. Podríamos decir que, según Kant, en la medida en que las mujeres llegaran a tener autonomía económica, serían igual que los hombres.

Kant también excluye a los habitantes de otras culturas. Esto garantizaría, fomentaría, según el planteamiento de Félix Duque, el imperialismo de la cultura occidental. Conquistar otras culturas, civilizarlas, someterlas a nuestro modo de organización social, considerar que nuestra democracia es la única manera racional de convivir, y obligar a los otros a hacerlo así, por narices. Es decir, ¿qué es la razón? ¿Realmente la razón es universal? ¿Son realmente universales esas condiciones *a priori* de la razón, o son eurocéntricas, occidentalcéntricas? En último caso, egocéntricas. La sociedad americana es una sociedad auténticamente egocéntrica.

¿Es así o..? Y de ahí lo del terrorismo perpetuo que subraya Félix Duque. Por una parte considera terrorismo el imponer a otros nuestra cultura, nuestro modo de convivencia, nuestro modo de organizar. Pensar que la única manera civilizada de pensar y de vivir es lo que llamamos nuestra democracia. Y obligarles. Eso sería acción terrorista. Pero, de la misma manera, garantizar el terrorismo de otros pueblos respecto a nosotros. Por ejemplo el terrorismo llamado yihadista, que obedecerá a múltiples razones.

¿El planteamiento de la *Ética* de Kant justificaría, garantizaría o fundamentaría todo fanatismo, como hemos visto que dicen algunos autores? No veo muy claro el planteamiento que hace Félix Duque ni lo otro. Dado que soy yo el juez y el actor y el que pretende universalizar mi conducta, nadie la puede juzgar. Me pueden juzgar desde el punto de vista

jurídico, según las leyes. Pero ¿desde el punto de vista del deber? ¿Si soy yo el que tiene que apreciarlo! ¿No es la razón la que está presente en mí?

Pero yo soy un sujeto empírico dotado de esa razón. ¿Hay riesgo de que esos elementos de mi parte empírica maten mi juicio racional sobre el deber? Porque no soy una razón con piernas. O bien, si soy una razón con piernas, ya tengo algo empírico, que son las piernas, que igual me llevan a un sitio distinto al que mi razón dice.

-Xabi Oñativia: está muy en relación con lo que has dicho de la autonomía de las mujeres ¿El marido que trabaja para un patrón tiene autonomía económica? ¿Hay alguien que tiene la autonomía en forma absoluta? No, desde el momento en que nacemos somos dependientes...

-A.M.: Cuando Foucault comenta las condiciones *a priori* de Kant, dice que no son universales, sino que son datadas en el tiempo y en el espacio. Desde luego, son *a priori*, pero en el tiempo y en el espacio. Para Foucault, son condiciones culturalmente determinadas, no son condiciones *a priori* universales. Son universales y necesarias, culturalmente e históricamente determinadas.

Pero podríamos verlo desde el punto de vista del lenguaje. ¿No está el deber planteado a través del significante? Puedo no entrar en el lenguaje y entonces dejaría de ser humano. Puedo no entrar en la razón, y dejaría de ser humano. En la medida en que aprendemos a hablar, en la medida en que un animal humano aprende a hablar, no sólo utiliza esos significantes para comunicarse con los otros y tener la posibilidad de llegar a acuerdos, sino que también en esos significantes está asociado probablemente un modelo de conducta. Un modelo de conducta que me libraría de la inquietud que me producen mis pulsiones.

Digo *me libraría* en condicional, porque no me puede librar. Igual incluso la pulsión de muerte camina por ahí. Es decir, la pulsión de muerte me llevaría a intentar decirlo todo, es decir, someter mi *bios*, mi vida, mi ser viviente. Si pudiera someter mi ser viviente al lenguaje, enjaularlo en el lenguaje, me vería libre de mis condicionamientos pasionales y pulsionales. ¿La pulsión de muerte no podría ir por ahí?

En el libro *Lacan pasador de Marx*, Pierre Bruno interpreta la pulsión de muerte en este sentido que os estoy diciendo. La pulsión a decir, la pulsión a ser dicho. Si yo fuera dicho, si hubiera una palabra... significantizar todo.

-Xabi Oñativia: la intervención del Estado, todos somos madera torcida,... lo de la paloma...El planteamiento es como si esa resistencia no existiera, a la hora de tomar tus decisiones...

-A.M.: ¿Tú entiendes la resistencia como resistencia pulsional, del cuerpo, del ser viviente?

-Xabi Oñativia: Sí. Muy interesante la pregunta en torno al no ceder sobre su propio deseo, la cosa... Antígona, las leyes de la familia y las leyes de la ciudad, eso te condiciona... En cambio, en el planteamiento kantiano sería una ley incondicionada... Ese intento de querer mantener todo recto es lo que rompe la armonía y produce las disidencias...

-A.M.: hay que mantener esa dualidad. Acogerse a lo otro –al ser viviente solo, sin lo simbólico- significa la imposibilidad de vivir.

Algunas reflexiones en torno a esto:

Si yo tengo el deber de ser lo que soy en el fondo, de ser humano, esto quiere decir que también puedo no serlo. Hay quien piensa que esto explica la posibilidad del concepto de alienación tal como lo interpretan luego Hegel o Marx. Alienación en el sentido de enajenación, de separación de la humanidad, de separación de la humanidad en mí.

Podemos recurrir a un término del lenguaje común. El término *inhumano* no existe referido, por ejemplo, a los leones. Ni a los tigres. No hay un león “inleonino”, no hay un nogal “innogado”. Todo nogal es un nogal, todo león es un león. Pero el ser humano puede actuar de una manera inhumana y, a través de actuar de una manera inhumana, puede ser considerado inhumano. ¡Curiosa paradoja, ser humano inhumano! Con ningún otro ser viviente puede pasar lo mismo.

Esa sería la alienación, separación de la humanidad final. Posibilidad cercana a cada uno de nosotros, en la medida en que no nos guiamos por el deber de ser humanos.

-Juan del Pozo: la universalización de la cosa... Lacan se pregunta cómo vamos a operar con la cosa...Dice Lacan: estamos absolutamente solos cada uno con su cosa... La razón se encuentra con los límites de la experiencia, que nunca lo va a conseguir todo... Cada cual se tiene que enfrentar a ese real, a ese imposible de la razón para vivir, para buscar...El uno por uno... Cuando se universaliza, está el Estado, la horca...



-A.M.: más que lo universal es pretensión de universalización. Dicho de otra manera: yo debo actuar como humano. Tengo que decidir yo actuar como humano, porque puedo actuar de otra manera. Ese es el planteamiento de Kant. Por eso no es una ética del bien, es una ética del deber. Y, por lo tanto, una ética de la libertad. Porque debo ser porque puedo no ser.

Una cosa es el ser y otra el deber ser. Lo que debe ser no es, debe ser. Pero quien lo tiene que actualizar es cada uno. Es uno por uno, cada uno, claro. Pero el problema es que vivimos unos con otros. Kant plantea la posibilidad de llegar a acuerdos.

En relación a este término de llegar a acuerdos, hay un libro interesante de Alexis Philonenko. Es una introducción a la lectura de Kant en dos tomos. Muy interesante. Ahí habla de la razón como la posibilidad de llegar a acuerdos. En el conocimiento, comunidad científica. En la acción, cada uno tiene que decidir. En la acción jurídico-política, es decir, en la convivencia social ¿cómo es posible llegar a acuerdos? Los acuerdos a los que se llega son a través de las leyes. Leyes que deben ser modificadas o pueden ser modificadas.

Hay quien considera, por ejemplo, Philonenko, que en la *Metafísica de las costumbres* hay una formulación nueva, diferente, del imperativo categórico. Es curioso porque el rey, en este caso Federico II de Prusia, al que Kant alababa como rey ilustrado, está sometido –dice Kant– al imperativo categórico exclusivamente. Para hacer la ley. Kant era partidario de la república, pero mientras tanto, como vivía en Prusia y como había un rey ilustrado, aceptaba al rey ilustrado.

En palabras más abstractas, el imperativo categórico sería: el gobernante, el legislador (por poner una palabra más técnica) está sometido sólo al imperativo categórico. Es decir, debe legislar como si el pueblo, en caso de que pudiera darse ley, se diera esa misma ley. Pero los súbditos, la gente del pueblo, están sometidos a) al imperativo categórico y b) a la fuerza coercitiva del Estado y de la ley. Es decir, el legislador es libre. El ciudadano es libre y sometido a la ley, al mismo tiempo. *Libre* en cuanto se quiere guiar por el imperativo categórico. *Sometido* en cuanto que no tiene más remedio que... Una formulación del imperativo categórico para el súbdito sería: *debes cumplir las leyes*.

¿Cómo modificar las leyes? Es muy problemático y muy sugerente el planteamiento de Kant, para discutir y para pensar. Hace unos días estuve en una conferencia de Santiago Alba Rico (por cierto, publicó un libro que

os recomiendo que leáis, que se titula *Ser o no ser un cuerpo*. Me parece un libro genial). En la conferencia comentaba parte de ese libro y hablaba sobre qué significa ser de izquierdas. Su propuesta era triple: revolucionaria en lo económico, reformista en lo institucional y conservadora en lo antropológico. Esa es su triple propuesta de izquierdas.

En relación a lo institucional, dice que no se puede estar fuera de las instituciones, pero se puede reformar las instituciones. En relación a lo antropológico, es conservadora, volviendo otra vez a la relación con la tierra, a la aceptación de las culturas diferentes y de los pueblos diferentes, la conservación de las costumbres. Mencionaba a los indios, que piensan que la naturaleza no es suya, sino que ellos son de la tierra. La tierra no es suya. También comentaba un cuadro de Brueghel el Viejo que a mí me parece muy interesante. Se titula *Paisaje con la caída de Ícaro*. Comentaba ese cuadro como una expresión del naciente imperialismo. Ya sabéis que Ícaro se puso cera en las alas y, por acercarse demasiado al sol, se le derritió la cera, se cayó y se mató.

Yo creo que Kant haría suya esa triple propuesta.

-Xabi Oñativia: el rey ilustrado... debería de...

-A.M.: ¿quién de sus súbditos le puede pedir cuentas a Federico II? ¿Quién te puede pedir cuentas a ti respecto a tu actuación según el imperativo categórico? Nadie. En cuanto a tu intención, nadie te puede pedir cuentas. En cuanto a la intención de Federico II, nadie. Sus súbditos sí, en cuanto al imperativo categórico. Pero él puede pedir cuenta de las acciones de sus súbditos, sometidos a la ley que él propone. Claro que, según Kant, las leyes que él propone deberían de estar sometidas al imperativo categórico. El rey debe actuar como si el pueblo, si se diera la ley a sí mismo, se diera esas leyes. Como si. Pero no preguntarle al pueblo.

Dice Kant que no estamos todavía en una época ilustrada. Estamos en una época de la Ilustración. Si estuviéramos en una época ilustrada, el pueblo se haría las leyes a sí mismo. Pero no olvidéis lo de *estamos hechos de manera torcida*. De manera que no sé si llegaremos alguna vez a estar en la época ilustrada.

-Xabi Oñativia: da la impresión que queda abierta de esta manera la mitificación de la ley....

-María Jesús Zabalo: Freud: el superyó, que yo asocio más con el imperativo categórico... la diferencia entre ser culpable de un acto

realizado o el hecho de que el superyó, incluso cuando no hay acto, puede seguir culpabilizando a un sujeto. Y también la cuestión de que la única cosa de la que uno puede ser culpable es la de haber cedido sobre su propio deseo, que es lo que dice Lacan... Posición con respecto al deseo...

-A.M.: La crítica de la facultad de desear, Lacan. El emplea los términos *gute* y *wohl*. Desear el bien moral o desear el bien apetecible, placentero.

-Xabi Oñativia: Freud, la angustia, la renuncia pulsional...

-A.M.: la cuestión está en que ser digno de ser feliz no quiere decir serlo, porque yo no tengo potencia para controlar las condiciones empíricas que me harían feliz.

-Xabi Oñativia: todos somos madera torcida,...

-Juan del Pozo: goce de Sade....masoquismo...

-María Jesús Zabalo: ¿por qué dice Kant que la satisfacción moral se contrapone a la felicidad?

-A.M.: Según Kant, el contento o la satisfacción moral consiste en la satisfacción con lo que tú haces, con la intención de lo que haces. Es decir, satisfacción contigo mismo. Frente a la felicidad, que significaría adaptación tuya al mundo. Estar bien adaptado al mundo y a las posibilidades que el mundo te ofrece. La felicidad consistiría en ser un individuo perfectamente adaptado al medio o al mundo en el que viva, a la sociedad en la que viva. La satisfacción consigo mismo, la satisfacción moral, consistiría en hacer lo que debes y estar satisfecho con hacer lo que debes, aunque eso no te produzca placer ni felicidad.

Habría una cosa más aquí. Hay dos tipos de legislaciones. Una, la legislación de la naturaleza, el entendimiento. Leyes deterministas. Otra, las leyes que, dice Kant, emanan de la libertad, las leyes construidas por la libertad, que constituirían el ámbito de lo que podríamos llamar cultura. Es decir, lo dado como fenómeno, sometido a las leyes del entendimiento, y lo construido como moral.

Habría ese abismo que se planteaba Descartes entre pensamiento y extensión. Aparentemente eso sigue existiendo en Kant. Es decir, el abismo entre el pensamiento, la naturaleza determinista, y lo creado por el hombre de acuerdo a la espontaneidad ética de su razón.

Sin embargo, Kant pretende establecer puentes entre uno y otro. Y esos puentes se derivan de la acción humana. Dice Kant en un texto sobre la idea de la historia desde el punto de vista cosmopolita, un artículo:

*Por muy libre que sea la voluntad humana (él dice que es absolutamente libre), cuando convierte en acciones sus decisiones no tiene más remedio que hacerlo en el seno de la naturaleza y sometiéndose al determinismo de las leyes de la naturaleza.*

Por ejemplo: si yo quiero apuñalar a alguien, no puedo apuñalarlo con un croissant. No sería capaz de apuñalarlo con un croissant. Tengo que utilizar otro instrumento, tengo que estar sometido a las leyes de la naturaleza.

Hay una película de Hitchcock en la que a alguien le matan con una pata de cordero congelada. No encuentran el arma del crimen porque luego se ha descongelado, la han asado...

-Josefina García de Eulate: explicabas la vez pasada que, según Kant, el humano sólo tiene la posibilidad de acceder a los fenómenos desde el espacio temporal y luego estaría el noúmenos que sería la cosa lo que quedaría fuera y que es inaccesible...

-A.M.: Para Kant, la libertad es nouménica. No podemos tener conocimiento de la libertad. Si tuviéramos conocimiento de la libertad, sería una paradoja, sería una libertad no libre. Una libertad sometida al determinismo de las leyes necesarias del entendimiento. Tenemos acceso a la libertad sólo desde el deber. Por eso dice Kant que el deber es la causa de conocer la libertad. La libertad es la causa de tener deber.

En cuanto a la vinculación entre la naturaleza determinista y las leyes de la libertad, esto lo plantea Kant en otra obra, la *Crítica de la facultad de juzgar*, en el ámbito del arte y, sobre todo, en el ámbito de la historia. En el arte, la idea que tiene el artista tiene que realizarla en el mundo empírico. Heidegger decía que la obra de arte es el producto de la lucha entre la idea y la materia.

Muchas veces la idea no consigue ser llevada a la materia tal como la intención del artista deseaba.

Y desde el punto de vista histórico es la construcción progresiva de una comunidad humana que, para Kant, tendería a ser una especie de estado universal cosmopolita que reconociera la espontaneidad de cada una de las culturas, de cada uno de los pueblos. Estamos muy lejos de ello, creo yo, sobre todo porque el planteamiento que él tiene (estoy de acuerdo con Félix

Duque) es una posición eurocéntrica. No sé cómo conciben la razón otros pueblos. Desde luego, no al modo occidental. Lo que sí sé es que la cultura a la que pertenecemos se piensa como el ombligo del universo, y como que todo gira en torno a ella. No es así.

-María Jesús Zabalo: ¿si yo pudiese decir que la satisfacción moral no se contrapone a la felicidad podría decir que es la sublimación?

-A.M.: ¿Cómo sería que la satisfacción moral no se contrapusiese a la felicidad? El deber moral no tiene en consideración nada empírico. Y la felicidad entendida como placer y evitar el displacer sí tiene que ver con lo empírico. El deber no tiene nada que ver. La satisfacción consiste en: estoy actuando bien, Kant emplea la palabra *gute*. *Wohl* es otra palabra que se utiliza en alemán para el sentido del bien apetecible, mientras que el otro es el bien moral. Hay que tener en cuenta las características especiales que tiene la lengua alemana para traducir la palabra latina *bonum*, que es *bien*, según sea el bien moral *gute* o el bien apetecible, que es *wohl*.

-Bittori Bravo: eso de que somos como un tronco torcido...la cuestión de porque somos malos....

-A.M.: Kant lo que dice es yo puedo guiarme por el imperativo, por el deber, o puedo dejarme guiar por mis inclinaciones. Dos cosas distintas. Si me guío por mis inclinaciones, estoy actuando mal.

Respecto a la cuestión de Dios que he mencionado antes, respecto a la cuestión de la conducta moral, en uno de los últimos párrafos de la *Crítica de la razón práctica* Kant dice que si Dios fuera objeto de conocimiento, es decir, si tuviéramos la presencia de Dios con su tremenda majestad (como dice él) delante de nosotros, no podríamos ser sujetos morales. Porque actuaríamos por miedo, no por deber. Ante la presencia de Dios, yo no actuaría por deber, sino por miedo.

Por eso dice que no conocemos a Dios, ni lo podemos conocer. Por eso no nos queda más que el deber. Sin ninguna garantía de que haya inmortalidad ni de que haya ese *intellectus arquetipus*, como lo llama él en la *Crítica del juicio* que es Dios. Sin ninguna garantía de esa inmortalidad gracias a ese ser todopoderoso ni ninguna garantía de la felicidad. Lo único accesible a nosotros es ese actuar para hacernos dignos de la felicidad.

-Xabi Oñativia: *En función y campo de la palabra*, el primer Lacan, en el año 53...la terminación del análisis, la satisfacción, se puede entender moral, del sujeto...

-A.M.: Antes de terminar quería leeros un texto de Ferdinand Darquier de un libro que se titula *Introducción a la lectura de la Crítica de la razón práctica*. No tiene mucho que ver con esto, pero tiene algo que ver con nuestra posición epistemológica:

*Lo difícil no es descubrir las insuficiencias de un pensamiento. Es percatarse de toda su profundidad. Una buena lectura supone siempre el amor al texto y cierta voluntad de aprobación. Pero este amor y esta voluntad son vanas, sobre todo en nuestra época de cultura apresurada, en la que la memoria de una fórmula se toma frecuentemente por la comprensión de una idea, en la que el gusto por la novedad nos impide meditar largamente los pensamientos probados, y en la que la impaciencia por ser nosotros mismos nos hace a menudo abandonar demasiado pronto la escuela de nuestros maestros.*

Vivimos en la sociedad del espectáculo. Hay unos libros por ahí, de una editorial que no sé si existirá ahora, que se titulaban *Cómo hablar de física sin tener ni idea*, *Cómo hablar de astronomía sin tener ni idea*, *como hablar de filosofía sin tener ni idea*... ¿Qué venía en esos libros? La jerga.