

# SUBJETIVIDAD MODERNA Y ACCIÓN TRASCENDENTAL

Alejandro Llano

Como expresión de homenaje y reconocimiento a quien considero mi maestro desde hace treinta años, expongo a continuación algunos resultados de una investigación más amplia, que debe su inspiración radical y su continuo aliento al profesor Antonio Millán-Puelles.

\* \* \*

Entre los escasos rasgos comunes que cabe encontrar en ese abigarrado conjunto de actitudes y tendencias que suele llamarse «post-modernidad», se halla el rechazo de la relación *sujeto-objeto* como eje fundamental para la comprensión de la realidad. Tal rechazo había sido ya anticipado por Wittgenstein y Heidegger, es decir, por los dos pensadores más característicos de la primera mitad del siglo XX. Aunque el modo de pensar de ambos filósofos se presentara aún con el estilo de la *filosofía trascendental*, se trataba ya de una «reflexión crítica» que —por haber alcanzado su nivel de saturación— había llegado a sus fases terminales. Lo que viene después ya es, claramente, «postismo»: nos hallamos, al parecer, más allá de la subjetividad y de la objetividad. Se trata de un pensamiento crepuscular que ni siquiera se esfuerza en luchar contra esos grandes conceptos modernos, por la simple razón de que han perdido toda vigencia. Lo mismo que si Dios no existe ya no tiene sentido proclamar su muerte, tampoco tiene sentido anunciar la «muerte del hombre» si ya nadie cree en serio que

el sujeto humano pueda distinguirse y destacarse de unos objetos que —a su vez— también han perdido la estabilidad y la consistencia que les confería precisamente su índole intersubjetiva.

Como sugiere Spaemann, la larga historia de la subjetividad parece haber llegado a su fin. Acontecimiento que no sólo se registra en las versiones «débiles» del ocaso de la modernidad, para las que únicamente quedaría abierta la posibilidad de irónicas re combinaciones de sus elementos dispersos o de aventuras corporales ambiguas, sino que también comparece en sus versiones «fuertes», en las que el hombre mismo no pasa de ser un factor más de contingencia dentro del «ambiente» de los *sistemas* tecnocráticos.

La subjetividad muerta sería —según tales interpretaciones— la propia de un sujeto autónomo que domina la naturaleza y, sobre todo, se da leyes a sí mismo. Esa libre autonomía, respecto a la cual nos situamos *más allá*, no es otra que la expresada en lo que Hegel llamó «idea europea de libertad». Como se lee en el parágrafo 503 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, «la libertad *subjetiva* o *moral* es la que en sentido europeo se llama principalmente libertad».

Esta libertad como radical autonomía subjetiva constituye, ciertamente, la idea más característica de la modernidad europea, la que marca su originalidad irreductible respecto a la filosofía clásica.

Desde tal perspectiva, el kantismo aparece como el primer sistema filosófico enteramente moderno. Kant situó en el núcleo de su pensamiento una idea de libertad que implica una modificación sustancial en la manera como la filosofía clásica pensaba la articulación de sus dos conceptos capitales: el de *naturaleza* y el de *razón* (*physis* y *logos*).

En la especulación griega —y en sus prolongaciones medievales y postmedievales— el hombre se entiende como *animal que tiene logos*, como un ser vivo cuya naturaleza propia está dotada de razón. El hombre mismo se considera como «una parte» —aunque sumamente cualificada— de la naturaleza. Y la propia naturaleza está penetrada de *logos*; lo cual se revela en su carácter teleológico, en su orientación hacia fines.

La modernidad madura cree ver en esta articulación clásica de *physis* y *logos* —de *physis* y *praxis*— un ilusorio antropomorfismo de la naturaleza. Frente a esta visión supuestamente «pagana» del mundo, la filosofía de los nuevos tiempos pone en primer término al hombre como ser que, precisamente por estar dotado de razón, es un sujeto de actividades propias, irreductibles a las cosas naturales: un ser libremente activo, un espontáneo configurador de la naturaleza y —ante todo— de sí mismo.

Como ha indicado Gerold Prauss en su libro *Kant über Freiheit als Autonomie*, este decisivo cambio consiste en la sustitución de la definición clásica del hombre como *animal rationale* por la definición moderna del hombre como *animal liberum*, que Kant tomó de Rousseau.

La articulación entre naturaleza y razón, que los clásicos entendían

como una imbricación a su vez *natural* e inmediata, queda mediada ahora por la subjetividad libre, como origen y fundamento de unas *acciones* que —en su raíz— ya no son naturales, aunque sus efectos puedan tener un carácter empírico.

Se ha roto el equilibrio del *cosmos* clásico. Lo bueno y lo malo para el hombre ya no se pueden entender en términos de acuerdo o desacuerdo con ese orden natural prescrito por Dios. No hay ninguna regla exterior para la *libertad humana* que —como escribe Kant en la *Reflexión* 6.960 (AK, XIX, 214)— es «una subjetiva carencia de leyes» (*eine subjective Gesetzlosigkeit*). Y el propio Kant advertía en un escrito inédito de 1765 —inspirado por Rousseau— que esta carencia de reglas propia del arbitrio humano es algo horrible: «*erschrecklich*» (*Von der Freiheit*, AK, XX, 91ss.). La condición natural del hombre es miserable, porque —de entrada— no sabe según qué reglas debe juzgar sus acciones propias. «Diversos incidentes, extraños gustos, vanos o malos caprichos, pueden suscitar efectos para los que el hombre no está preparado. Y así sucede que se desconcierta y se confunde», escribe Kant en la mencionada *Reflexión* 6.960.

Desde el comienzo de su carrera filosófica, que le llevaría al descubrimiento y desarrollo de una teoría de la *subjetividad trascendental*, el pensamiento kantiano se halla muy lejos de esa actitud olímpica y casi rocosa que hoy tienden a atribuirle sus enterradores «postmodernos». Por de pronto, Kant tiene una conciencia muy viva —que nunca le abandonaría— de esa miserable condición humana, proveniente de su sometimiento a una coacción física (carente ya de finalidad) que el hombre experimenta sobre todo en los impulsos y pasiones de su propio cuerpo, que le *confunden* y *desconciertan*.

Desde tal óptica, la empresa filosófica kantiana —la *tarea crítica*— se puede presentar como un esfuerzo, más tantálico que titánico, para superar este desconcierto; para descubrir otro tipo de leyes, que ya no serán leyes dadas en la naturaleza, sino reglas que el hombre impone activamente a la naturaleza y a sí mismo: leyes autónomas, leyes de la libertad. Tal es el cometido de la *filosofía trascendental*, cuya esencia más profunda se desconoce si no se interpreta precisamente como una *teoría general de la acción*.

El problema nuclear de la modernidad es el de la *racionalidad de la libertad*, que Kant intenta resolver en la línea de una *liberación de la razón*.

En un primer acercamiento, esta *liberación de la razón* se puede considerar como el ideal iluminista por excelencia: significa una inversión de las relaciones de dominio y dependencia, una auténtica *revolución*. Se trata de liberar a la razón humana del dominio de una naturaleza antropomórficamente configurada, sin caer por ello —según la expresión de Pruss— en ese *naturalismo del «anthropos»* en el que habían incurrido los empiristas británicos y los materialistas continentales.

Pero la actitud kantiana —en contra de lo que pretenden sus intér-

pretes convencionales— está muy alejada del progresismo optimista de la *Aufklärung* radical e ingenua, que es —al parecer— la que hoy se da por muerta y enterrada. Kant se da perfecta cuenta de las dificultades y riesgos de esa empresa filosófica que pretendía obtener como resultado el alumbramiento de la *libertad racional*, entendida como *razón liberada*. Es más: está convencido de que tal liberación nunca será plena. No puede serlo por principio en el ámbito científico o teórico, porque en él las leyes autónomas de la razón, aunque no se deriven de la experiencia natural, sólo son válidas *para* el conocimiento de la naturaleza tal como se nos da en la experiencia. Y no lo es tampoco en el ámbito práctico, porque la subjetividad humana tiene —de hecho— una propensión inevitable a dejarse someter por los impulsos naturales.

El *mal humano* ya no es ahora un simple desorden natural, sino que pasa a alojarse en el interior mismo de la razón humana: como limitación cognoscitiva en el ámbito teórico y como corrupción libre y —por lo tanto— *radical* en el ámbito práctico.

«Los muertos que vos matáis gozan de buena salud.» De la subjetividad trascendental kantiana cabría decir hoy algo sólo aparentemente contrario: si es que la subjetividad moderna ha muerto recientemente, cuestión más bien dudosa, lo cierto es que ya *ab initio* estaba radicalmente enferma. El maniqueo que ahora todos pretenden alancar nunca existió realmente, por lo que difícil resulta levantar acta de su defunción.

La clave para la comprensión del alcance y los límites de la teoría kantiana de la subjetividad trascendental se encuentra, a mi juicio, en el nuevo concepto de *acción* (*Handlung*) que Kant propone. De acuerdo con su concepción de las relaciones entre *physis* y *praxis*, la acción libre pasa a ser la dimensión determinante, principal y fundamental. Es la libre acción humana la única instancia capaz de superar la angostura y particularidad del mero influjo físico que, respecto al hombre, tiene una índole arbitraria y —por así decirlo— violenta. Frente a esta necesidad puramente natural, que vendría a equivaler al sentido aristotélico de *bía* o *bíaion*, frente a esta necesidad accidental e impuesta desde fuera, Kant propone una nueva teoría de la ciencia y de la moral, según la cual toda auténtica necesidad tiene como fundamento una acción libre que supera la constricción circunstancial y abre ámbitos de comunicación humana legítimos y estables. Es la activa subjetividad del sujeto libre la que fundamenta la objetividad del objeto, es decir, su universalidad y necesidad. Tal es el sentido kantiano de lo *a priori*, que se desplaza de la estaticidad eidética de lo analítico para situarse en la vertiente dinámica y constructiva de lo sintético.

Es sorprendente lo que ha acontecido con el concepto kantiano de *acción*, cuya centralidad en el sistema crítico fue enseñuida notada por los más lúcidos de sus seguidores y oponentes, para pasar después a un completo olvido, que todavía no puede considerarse superado, a pesar

de los pasos que la *Kant-Forschung* ha dado en esta línea durante los últimos años. El propio Kant escribía en 1794 a uno de sus más atentos «amigos hipercríticos», Juan Segismundo Beck, haciéndole notar que «nosotros sólo podemos entender y comunicar a otros lo que nosotros mismos podemos hacer: *was wir selbst machen können*» (AK, XI, 515). Y F. H. Jacobi, el primer crítico de la modernidad madura, escribe ya en torno a 1816 que el principio de la acción del sujeto es el núcleo (*Kern*) de la filosofía trascendental y el descubrimiento fundamental del pensamiento kantiano (*Werke*, III, 351 y 354).

Claro aparece que la acción de la que aquí se trata no es la mera acción del objeto físico, tal como el propio Kant la considera temáticamente en varios escritos del período precrítico y en las *Analogías de la experiencia* de la *Crítica de la Razón pura*. Se trata ahora de un concepto no temático, sino operativo, de acción. No es la acción constituida del objeto, sino la acción constituyente —es decir, trascendental— del sujeto. No es una acción física: es —como ha señalado Kaulbach— el instrumento operativo y el elemento universal en el que se desarrollan las investigaciones kantianas, tanto en el campo de la filosofía teórica como en el de la práctica (cfr. *Das Prinzip Handlung*).

Para aportar un primer ejemplo de esta índole central que el concepto de acción adquiere en la teoría kantiana de la subjetividad, me permito llamar la atención sobre la definición más profunda que da Kant de las categorías. Se trata de la caracterización de los conceptos-raíces del entendimiento como *acciones del pensar puro*: «*Handlungen des reinen Denkens*» (*Kr r V*, A 57, B 81). Las categorías son funciones, patrones básicos de acción, formas de la síntesis intelectual. Y la síntesis es definida, a su vez, como «la acción (*Handlung*) de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento» (*Kr r V*, A 77, B 103).

Estas acciones cognoscitivas fundamentales tienen una índole claramente trascendental, de manera que nada impide hablar de «acción trascendental» (cfr., por ejemplo, *Kr r V*, B 154).

Pero lo que interesa para nuestro tema es intentar dilucidar qué modelo tiene Kant *in mente* cuando nos propone esta inédita noción.

Kant conoce las distinciones escolásticas entre *actio immanens* y *actio transiens*, entre *agere* y *facere*, como se comprueba en sus *Lecciones de Metafísica* (vid. por ejemplo: *Metaphysica Pölitz*, AK, XVIII-2-1, 564-566). Pero da de esta doctrina clásica una versión muy empobrecida, ya que entiende la acción inmanente simplemente como acción interna. Desde luego, nada o casi nada queda ya de la original distinción aristotélica entre *energeia* y *kinesis*, tal como se propone en el libro IX de la *Metafísica*. Por lo tanto, no es de extrañar que difícilmente se encuentre en Kant algo parecido a la noción aristotélica de *praxis teleia*, que ya se había perdido en el nominalismo premoderno. Estoy de acuerdo con Volker Gerhardt en que Kant se atiene en todo momento a la noción de acción propia de la ontología wolfiana,

la cual responde básicamente al modelo de la acción transeúnte: es el medio entre la causa y el efecto (cfr. «Freiheit und Herrschaft», en Prauss: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*).

Si algo está inicialmente claro en el concepto kantiano de *acción trascendental* es que ésta debería responder al modelo de la *praxis*, de la acción inmanente, y no al de la *poiesis*. Y, sin embargo, Kant nos da siempre de ella una versión *kinética*, en estrecha relación con las nociones de causa y movimiento, por lo que resulta sumamente problemático su intento de desplazar la acción desde el ámbito físico del objeto al trascendental del sujeto.

Esta deficiencia «técnica» es básica para la suerte del concepto moderno de subjetividad, la cual se ve aquejada de una singular paradoja. Por una parte, las acciones inmanentes del hombre —las cognitivas y las voluntarias— adquieren en la modernidad madura, que Kant representa, una radicalidad desconocida para el pensamiento antiguo y medieval. Mas, por otra, esta indudable ganancia en la línea de profundizar en el sentido activo, originario e irreductible de la libertad humana, queda casi por completo malograda al verterse en un entramado conceptual del todo inadecuado para dar cuenta de tan valioso descubrimiento. El desajuste entre método y tema, entre conceptos operativos y conceptos temáticos, es casi una constante en la historia de la filosofía, que ha afectado —y sigue afectando— de manera especialmente aguda al tratamiento de la subjetividad humana, que parece sometida al *fatum* de una continua alienación nocional.

Que el modelo de la acción transeúnte es el vigente en la teoría kantiana del conocimiento resulta patente en el nivel de la sensibilidad, cuya concepción como mera receptividad lastra *ab initio* el análisis trascendental kantiano de un modo que resulta, al cabo, determinante. Porque —como ha mostrado el profesor Leonardo Polo— si algo ha de ser tenido por axiomático en teoría del conocimiento es que el conocer —en sí mismo, formalmente considerado— es actividad. Una mera recepción pasiva de datos externos nunca puede dar lugar a algo que merezca el título de «conocimiento», aunque todas las facultades humanas —y especialmente las sensibles— tengan una dimensión pasiva, cuyo reconocimiento no debe conducir a interpretar el saber mismo según un modelo hilemórfico que —en el caso de la teoría kantiana de la sensibilidad— resulta especialmente desafortunado (vid. *Curso de Teoría del Conocimiento-I*).

Parece, en cambio, que el conocimiento intelectual habría de responder al modelo de la acción inmanente. Porque, en el uso de esas *acciones del entendimiento* que son las categorías, el sujeto se mantiene «libre frente a los fenómenos», según la fórmula de los *Prolegomena*. Los conceptos del entendimiento son acciones autónomas del pensamiento puro, no sometido al inmediato imperio de las sensaciones. En rigor, estas acciones trascendentales no están vinculadas a naturaleza alguna: ni a una incognoscible naturaleza esencial de las cosas físicas

ni a una supuesta naturaleza ontológica del sujeto cognoscente y de sus facultades.

Y, sin embargo, el único uso legítimo de tales categorías espontáneas es el de sintetizar o construir objetivamente la multiplicidad de la experiencia según diversos patrones de acción. Como dice Kant en su *Antropología en sentido pragmático*, la acción del entendimiento es un mero hacer (*ein blosses Thun*); un hacer, un construir con vistas a la experiencia: la configuración formal de una materia sensiblemente recibida. Tampoco en este nivel intelectual logra Kant superar el modelo de la *poiesis*, es decir, la concepción hilemórfica del objeto de conocimiento.

El problemático paso del objeto como lo construido al objeto como lo dado, la síntesis que la categoría hace de los fenómenos, es —dirá Kant— efecto (*Wirkung*) de la imaginación, una función ciega, pero indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, rara vez somos conscientes (*Kr r V*, A 78, B 103).

Pero, ¿cómo estar seguros de que tal construcción *a priori* de lo *a posteriori* no es arbitraria o ilusoria? «El sueño de la razón produce monstruos», escribía por aquella época Goya en uno de sus «caprichos». Según ha advertido Inciarte, a lo largo de toda la *Crítica de la Razón pura* aparece como apremiante el problema de la distinción entre el sueño y la vigilia, la perplejidad ante la posibilidad —la amenaza— del *sueño de la razón*. ¿No serán tales estructuras *a priori* una mera construcción subjetiva, una arbitraria combinación de imágenes cuya aparente coherencia responde sólo a una lógica de la ensoñación?

La respuesta kantiana a este decisivo interrogante se encuentra, como es bien sabido, en la *Deducción trascendental de las categorías*. La presentación torpe, trabajosa y vacilante de las dos versiones de la *Deducción trascendental* ha impedido casi siempre captar su sentido profundo, y advertir que nos encontramos ante una *pieza doctrinal* de gran envergadura, que —por lo demás— se halla presente de un modo u otro en toda metafísica. A Kant se le debe atribuir el acierto de identificar y poner nombre —«deducción trascendental»— a la argumentación legitimante de la que debe recurrir toda ontología. El antecedente más ilustre de esta imprescindible *pieza doctrinal* lo constituye, a mi juicio, el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles. Como muestras más significativas de este tipo de argumentación en la filosofía del siglo XX, señalaría el *Tractatus* de Wittgenstein y el artículo «Der Gedanke» del último Frege. (Cfr. mi ponencia «Metafísica de la deducción trascendental», XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra.)

En toda «deducción trascendental» se intenta demostrar —de maneras tan diversas como en las versiones evocadas— que la propia naturaleza de nuestra mente exige que sus objetos sean identidades ontológicas diversificadas entre sí y distintas de la propia subjetividad

pensante. El curso de las vivencias psíquicas no se puede agotar en el mero proceso temporal de unos fenómenos subjetivos, en los que el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto, quedaran entreverados en una emulsión indiscernible. La identidad de los objetos coimplica la identidad del sujeto. Mi propia identidad no queda disuelta en el curso de los acontecimientos empíricos porque *tengo que pensar lo real* como un conjunto de unidades objetivas, plenas de sentido, estables y fiables.

Como ha mostrado Dieter Henrich en su notable libro *Identität und Objektivität*, lo más peculiar y profundo del argumento kantiano sólo se muestra en la versión de la *Deducción trascendental* propuesta en la segunda edición de la *Crítica*. Es allí donde el proceder característico de la filosofía trascendental, es decir, la *retro-flexión*, el paso atrás del pensamiento reflexionante, alcanza un suelo seguro, que constituye la base sólida desde la que se puede intentar fundamentar definitivamente la objetividad del objeto. Ese fundamento no es otro que la *subjetividad trascendental* misma, la unidad del «yo pienso» (*Ich denke*) que debe acompañar todas mis representaciones, precisamente para que puedan ser consideradas como mías (B 132).

Para que el *yo pienso* pueda mantener su irrenunciable identidad, tiene que distinguirse de todas sus representaciones, justo en cuanto que las sintetiza intelectualmente según esas funciones objetivantes que son las categorías. Las categorías quedan justificadas porque sin ellas el sujeto intelectual, el *yo trascendental*, perdería su identidad específica: no tendría conciencia intelectual —«apercepción»— de sí mismo como sujeto cognoscente, irreductible a aquello que conoce. Y los propios objetos no podrían constituirse como tales, ya que no quedaría salvaguardada su *ob-jetividad*, es decir, su «estar frente» al sujeto que los conoce: su ser *real*.

Con esto, Kant cree haber llegado al puerto seguro de la vigilia racional: el *yo* que piensa objetos constituyéndolos representa el definitivo conjuro del sueño de la razón y sus fantasmas.

Lo que suele pasar inadvertido a los intérpretes es que el hecho de que Kant caracterice al *yo pienso* como *unidad sintética*, implica que el propio *yo pienso* es en sí mismo la acción trascendental primordial y originaria. Que el *yo pienso* no es una intuición, sino una *acción* —cosa que Kant no cesa de repetir (cfr. *Kr r V*, B 130-132)—, es la tesis fundamental de la teoría kantiana del conocimiento.

Parece, entonces, que esta acción del *yo pienso* se entiende como praxis inmanente, ya que no es una especie de meta-categoría transeúnte: no tiene parangón objetivo; a diferencia de las categorías, no es una función directamente objetivante sino la última condición de posibilidad de toda posible objetivación.

Mas, precisamente por ello, no hay modo de entender el *yo pienso* como una suerte de praxis perfecta, que tuviera el fin en sí misma. Y es justamente en este punto donde se muestran las más profundas aporías de la teoría kantiana de la acción, que —a su vez— dejan a la



doctrina de la subjetividad trascendental en una situación casi insostenible.

El propio Kant, con el coraje filosófico que siempre le honró, no temió sacar las consecuencias últimas de sus planteamientos. De la representación del «yo» —escribe en la *Dialéctica trascendental*— «no podemos decir siquiera que sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto». Ni siquiera queda claro que al yo le pueda corresponder un pronombre personal: no es un *quién* luminoso, sino un oscuro *qué*: «Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa (*durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt*) no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos — *x*, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen su predicado y del que nunca podemos tener el mínimo pensamiento por separado» (*Kr r V*, A 346, B 344). Por consiguiente, la identidad de la acción *yo pienso* sólo se halla en esas *acciones del pensar* que son los conceptos puros del entendimiento, cuya identidad viene dada, a su vez, por la pertenencia a la subjetividad trascendental a través de ese *medio* que es la acción trascendental *yo pienso*. «Por eso —concluye Kant— nos movemos en un círculo perpetuo» (*ibid.*).

La circularidad de la teoría kantiana de la subjetividad trascendental tiene su origen en la propia índole espontánea y autoconstituyente de una *acción trascendental* finita y transeúnte. Con tales presupuestos, la circularidad es insalvable: no tiene el carácter de círculo virtuoso, propio de una circularidad vital o práxica, sino la índole aporética de una acción que —sin pretender ser infinita— se desvincula tanto de la naturaleza física del objeto como de la naturaleza ontológica del sujeto.

El sujeto, no menos que la *cosa en sí*, es una *x*: un punto negro del todo incognoscible. Para mí mismo, yo soy sólo tinieblas. Sólo soy yo en cuanto que actúo respecto a lo que es distinto de mí, cuya interna estructura también me resulta inescrutable. Como pura espontaneidad limitada por dos incógnitas indescifrables, la subjetividad trascendental es una acción que se agota en sí misma.

Desde el punto de vista de la teoría de la subjetividad, la *Crítica de la Razón pura* parece ser la crónica de una frustración anunciada. Y sin embargo —en el despliegue completo de la filosofía trascendental—, la primera *Crítica* no podía considerarse un fracaso, porque Kant había logrado con ella dar el primer paso del programa de liberación de una razón que, por ser finita, no puede asegurar su dominio de una vez por todas. La razón teórica liberada, es decir, la libertad como autonomía científica, ha superado la particularidad de las secuencias naturales y ha abierto un campo objetivo de comunicación intersubjetiva: ha creado una naturaleza humanamente renovada, un mundo a la altura del hombre, como dice Kaulbach.

Además, la *Crítica de la Razón pura*, como teoría de la acción racional, nos ha mostrado ya una básica libertad de la razón —su espontaneidad— en la que podríamos apoyarnos para dar el paso hacia

la investigación de la libertad plenaria de la razón autónoma, que sólo se manifiesta en el ámbito moral. Es allí donde la acción humana adquiere un valor absoluto porque ya no está vertida a lo otro que sí —al conocimiento de los datos empíricos— sino que está referida a la perfección del propio sujeto agente. (Es éste un aspecto muy bien destacado por el profesor Miquel Bastóns en su libro *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción.*)

El paso de la espontaneidad teórica a la plena libertad práctica venía no sólo facilitado, sino incluso exigido por la *unidad de la razón*, que Kant mantiene vigorosamente en su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, publicada en 1785: «Para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder representar su unidad con la especulativa en un *principio común* a ambas, porque —al fin y al cabo— no pueden ser más que una y la misma razón, que tiene que distinguirse sólo en la aplicación» (AK, IV, 391).

Tal «principio común» no podría ser otro que la indivisa libertad humana, como sujeto de todas nuestras acciones.

Y, efectivamente, Kant esbozó en la *Grundlegung* de 1785 la deducción de la moralidad a partir de lo que Prauss ha llamado el «concepto pre-moral» de la libertad. Pero, sorprendentemente, la *Crítica de la Razón práctica* nos ofrece —sólo tres años más tarde— la sustitución de este tránsito sintético de la libertad a la moralidad por el tránsito analítico de la moralidad a la libertad, con base en la doctrina —sumamente problemática, desde su mismo enunciado— del *Faktum* de la razón pura práctica.

Aunque la introducción de este recurso *ad hoc* represente la despedida definitiva del proyecto de una teoría unitaria de la acción, Kant no hizo más que ser consecuente con el resultado de la primera *Crítica* respecto a la imposibilidad de conocer la propia subjetividad trascendental, cuya libertad sólo puede ser considerada *in actu exercito*, pero nunca *in actu signato*, por utilizar una vieja distinción escolástica. Kant ya se había cerrado a sí mismo el camino que podría haberle conducido a la elaboración de una *Antropología trascendental* como teoría general de la acción libre.

El abismo entre naturaleza y razón, que tanto había preocupado y ocupado a Kant en el ámbito teórico, reaparece dramáticamente en el ámbito práctico.

La moralidad se ha quedado sin el fundamento que la libertad hubiera podido proporcionarle. La moralidad se ha convertido en un mero *factum* de la razón, es decir, en algo tan extraño como un dato racional. Ya no es un dato pasivamente recibido, como era el dato sensible, sino la ley que la razón se da activamente a sí misma (sin saber por qué). Es un *factum* que ocupa precariamente el lugar del fundamento.

Así las cosas, las relaciones entre naturaleza y razón en el ámbito ético no pueden ser más que de disconveniencia. Las dificultades in-

trínsecas de este planteamiento se manifiestan inmediatamente en el problema medular de toda ética e incluso de la propia *conditio humana*: el problema del mal moral.

Si entre moralidad y libertad racional hay identidad analítica, entonces el mal moral es impensable. El dilema es el siguiente: si la acción supuestamente mala procede de una imposición de la naturaleza, entonces no es libre, y —por lo tanto— carece de cualificación moral (una acción *natural* mala es una *contradictio in terminis*). Si, en cambio, la acción es libre, entonces no puede ser mala, porque la moralidad no es sino la propia razón autónoma consciente de ella misma.

Como ha recordado Prauss, este problema fue detectado por varios contemporáneos de Kant —entre los que se encontraba el gran Reinhold— poco después de la publicación de la *Crítica de la Razón práctica*. Y hay que esperar seis años para que Kant logre dar una respuesta al problema del mal moral, que —como es bien sabido— se expone en la primera sección de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, obra aparecida en 1794.

La doctrina kantiana del *mal radical* constituye uno de los desmentidos más fuertes al estereotipo de la subjetividad trascendental como autoafirmación del hombre fáustico. Kant reconoce la inevitable presencia del *mysterium iniquitatis* en el alma humana, con lo que aparece en la modernidad madura otro de los elementos heterogéneos que —en contra de las actuales visiones simplistas— confluyen en la configuración de la conciencia moderna.

En la teoría del mal radical, las aporías de la doctrina kantiana de la acción aparecen analizadas con todo detalle y declaradamente irresueltas. No puedo entrar ahora en su examen pormenorizado. Me limitaré a señalar que reaparece en ellas la insuficiencia «técnica» de un concepto de acción que sigue sin dar con su modelo adecuado.

Que tampoco la versión práctica de la acción trascendental responde al modelo de la praxis inmanente, es algo que aparece claramente en la teoría de las virtudes expuesta por Kant en la segunda parte de su *Metaphysik der Sitten*, publicada en 1797. La ausencia del modelo de la praxis, como acción que revierte sobre el propio sujeto moral, se muestra en la incomparancia de algo semejante a la noción clásica de hábito o, en general, a lo que Kaulbach denomina *ser práctico*. La *Tugendlehre* kantiana es decepcionante, porque el regiomontano entiende la virtud precisamente como *fuera* racional del hombre, que le hace capaz de conseguir que el deber racional domine a las inclinaciones naturales. No hay en ella un reconocimiento de ese estable y creciente temple que proviene de la influencia del *logos* en la *physis*, y que los antiguos llamaron *ethos*.

Sin embargo, hay algunos elementos de la ética kantiana que sugieren la admisión de un cierto *ser práctico*, de un *habitus* entendido como ganancia moral incorporada establemente a las tendencias naturales. En esta línea encontramos una de las nociones más interesantes de la

moral kantiana: el concepto de respeto (*Achtung*), como sentimiento no recibido mediante un influjo heterónomo, sino operado autónomamente por la razón en la afectividad. Casi siempre utiliza Kant la expresión «respeto» como referida a la ley, es decir, como respeto a la regla moral (que se debe representar *como si* viniera de Dios); pero también lo refiere a los sujetos de la ley y lo entiende entonces como *respeto a las personas*, en cuanto seres libres y dignos.

La noción de persona es difícilmente tematizable con el instrumental conceptual del kantismo y por eso no es extraño que fuera tan escasamente desarrollada por los postkantismos y neokantismos de diverso cuño.

De manera más impresionista que otra cosa, he tratado de mostrar a lo largo de este artículo que el concepto kantiano de subjetividad trascendental guarda escasa semejanza con la imagen que de él nos transmiten sus presuntas descalificaciones o superaciones «postmodernas». Cuando nos acercamos a las obras originales, no encontramos ese sujeto progresivamente dominador y monóticamente unitario que pasa por ser el *yo* kantiano, como paradigma de la subjetividad moderna. Que para Kant la íntima realidad que cada uno somos siga constituyendo un enigma, es algo que habla en favor de ese estado de vigilia racional que él buscó incansablemente. Quien pretendiera haber alcanzado el pleno autoconocimiento no pasaría de ser un fatuo. Como ha recordado Juan Miguel Palacios, sólo Don Quijote, en su locura, pudo decir «yo sé quién soy». Cuando hoy se pretende herir de muerte al gigante del sujeto moderno, lo que suele quedar es el molino de viento cuyas aspas giran lúdicamente impulsadas por el viento más fuerte en cada caso.

La superación del sujeto de la tradición moderna no debe, a mi juicio, hacer tabla rasa de todas las conquistas de la *Aufklärung*, entre las que se encuentran —radicalizados— no pocos elementos cristianos y humanistas. El abandono de ese despertar continuo suele conducir a que la conciencia vuelva a caer en la rapsodia inconexa de los fantasmas que pueblan el sueño de la razón.

El recuerdo de la teoría crítica de la subjetividad equivale a la actualización de esa gran tarea en la que Kant fracasó genialmente: la *teoría general de la acción*. Una teoría que sea capaz de pensar la activa originalidad de la libertad moderna con esas categorías adecuadas que, paradójicamente, sólo encontramos en la filosofía clásica. Lejos de todo sincretismo, es preciso buscar la *nueva subjetividad* allí donde realmente se halla. Su lugar es el de una filosofía práctica que sea capaz de encontrar su fundamentación en una auténtica ontología del espíritu. El pensamiento de Antonio Millán-Puelles representa un decisivo avance en este camino.