

tiene capacidad de causar involuntario en la medida que priva del conocimiento que, como se ha dicho, requiere lo voluntario” (S. Th. I - I I q. 6, a. 8, c).

Seamos claros: es cierto que la voluntad está condicionada para su ejercicio por la inteligencia, según el conocido adagio: *nihil volitum quin praecognitum* (nada es querido si no ha sido conocido previamente). Pero esa condición, para la visión cristiana, es solo necesaria, pero no suficiente. Y no lo es porque, para el cristianismo, la voluntad misma tiene la capacidad de seguir los dictados de la razón o de no seguirlos. Y en esto consiste precisamente el libre albedrío, que, como bien lo señala Prevosti, gran parte del pensamiento moderno ha rechazado. A ello se refiere lo dicho por Hannah Arendt en su estudio sobre la voluntad, cuando escribe: “El mayor obstáculo al que se enfrenta cualquier debate sobre la voluntad es que ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos” (240).

Bibliografía

- Anselmo de Canterbury. *Cur Deus homo? ¿Por qué Dios se hizo hombre?* Trad. Bianca Madrigal. Madrid: Ivory Falls Books, 2016.
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trad. Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós, 2010.
- Catecismo de la Iglesia católica. Roma: Editrice Vaticana, 1992 (segunda edición).

JORGE AURELIO DÍAZ
 Universidad Católica de Colombia -
 Bogotá - Colombia
 jadiaza@ucatolica.edu.co

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77706>

Parra, Lisímaco. “Filosofía versus barroco en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.” *La filosofía práctica de Kant*. Comps. Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera Castro. Ciudad de México; Bogotá: Universidad Autónoma de México; Universidad Nacional de Colombia, 2017. 19-54.

En diciembre de 2017 se publicó *La filosofía práctica de Kant*, un libro compilado por Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera que reúne artículos escritos por varios investigadores latinoamericanos especialistas en la filosofía práctica kantiana. Este libro, en mi opinión, es excelente y realmente vale la pena leerlo; está a la altura de los textos angloparlantes especializados, y además es uno de los mejores textos que existen escritos en español sobre la filosofía práctica de Kant.

En lo que sigue quisiera referirme específicamente a uno de los artículos del libro: “Filosofía versus barroco en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant”, escrito por el profesor Lisímaco Parra. Este texto fue uno de los que más llamó mi atención, y por eso quisiera comentar algunas ideas que me parecen novedosas y discutir otras que no me quedaron claras o con las que no estoy de acuerdo.

El texto del profesor Parra tiene el objetivo de “presentar tres dificultades en el acceso primerizo a la *GMS*” (20). Sin embargo, hay que decirlo, el texto no es introductorio. Está tan lleno de información erudita y especializada, que difícilmente un “lector primerizo” podría acercarse a la *Fundamentación*.

Aunque desde otra perspectiva, desde la del lector experimentado, no cabe duda de que es un texto muy valioso, lleno de interpretaciones sutiles y originales, y además ofrece un panorama general – no introductorio ni superficial– sobre el proyecto práctico de Kant. Lo describiría como un artículo *para* lectores especialistas que presenta tres dificultades que podría enfrentar un lector primerizo de la *Fundamentación*. Así que no lo recomendaría como un texto para “conocer” a Kant, pero definitivamente merece un lugar en una biblioteca kantiana.

Como decía, el texto presenta tres posibles dificultades para leer la *Fundamentación*. La primera es que el lector podría interpretar esta obra a través de una estructura *barroca* de la moralidad, cuando Kant, en cambio, propone una perspectiva *filosófica* de esta. La segunda dificultad es entender los dispositivos *analíticos* y *sintéticos* que Kant utiliza en su proyecto práctico (lo que el profesor Parra denomina la *voluntad de entender*), de lo contrario se caería en la trampa de derivar la moralidad de la experiencia (que corresponde a la *voluntad de ver*, la cual hace parte del barroco moral). La tercera dificultad surge de entender la relación entre felicidad y moralidad. Todas estas dificultades, en últimas, tienen su origen en el barroquismo moral; de ahí que, al identificarlo y detectarlo, se evitan malinterpretaciones de la propuesta kantiana. El eje temático del texto es la exposición de estas tres dificultades, aunque cabe decir que subrepticamente también están presentes una sutil crítica al modelo moral católico y un esfuerzo por responder a las preguntas por el *significado* (¿qué significa la moralidad?), la

obligatoriedad (¿por qué estamos obligados a ser morales? ¿De dónde surge la legitimidad de la moral para obligarnos?) y la *accesibilidad* de la moral al mundo de la experiencia (¿cuál es la relación de la moralidad con la experiencia?).

Barroquismo moral

La tesis más original del artículo es la caracterización del concepto de “barroquismo moral” (25). En un sentido muy básico, el barroco es un movimiento cultural y artístico de los siglos XVI y XVII. El estilo barroco en el arte se caracteriza por la complicación formal y la abundancia de adornos. Peyorativamente, el término se refiere a algo extravagante (*baroque*, en francés) y excesivamente recargado. En el contexto del artículo, el profesor Parra no está lejos de esta caracterización, pues usa el barroco para trazar una analogía entre este estilo artístico y un tipo específico de pensamiento:

el barroco nos ofrecerá [...] una *mezcla* en la que, aunque no se excluye completamente el genuino principio de la moralidad, sí se lo rebaja en su pureza, de modo que parezca inmediatamente compatible con la experiencia y condescendiente con la irrenunciable necesidad de felicidad. (27, énfasis agregado)

Para entender el barroquismo moral, el profesor Parra presenta el siguiente análisis: el sano entendimiento común posee ya el principio de la moralidad, solo que está enturbiado y oscuro. De manera que la tarea de la filosofía consiste en aclarar (*aufklären*) este principio, sacarlo a la luz. Todos los seres racionales podemos acceder a este principio, porque, por decirlo de alguna manera, se encuentra en

nosotros.¹ Para Kant, este principio moral es *a priori* y universal. Sin embargo, la razón humana ordinaria puede fracasar en este proceso de Ilustración, y puede sucumbir a una seducción: ante la necesidad natural de la felicidad, la razón humana degenera la noción de moralidad al punto que la pervierte en otra cosa. Ante el interés por resolver esta *dialéctica natural* entre felicidad y moralidad, entre naturaleza y razón, los tutores (filósofos morales populares) perfilan un pensamiento moral que termina siendo una “estafa barroca”: “revoltijo asqueroso de observaciones atropelladas con principios medio sofisticos” (GMS A31). De modo que el barroquismo moral sería el tipo de pensamiento que *mezcla* principios derivados de la naturaleza y de la razón, y esta mezcla termina recargando y deformando el fenómeno moral. Esta caracterización me parece muy ingeniosa, y además establece muy bien la analogía: el barroco moral, como el estilo barroco, *añade* elementos de más.

1 Schneewind (533-554) traza una distinción entre concepciones morales socráticas y pitagóricas. Las primeras son aquellas que sostienen que la filosofía ha de ofrecer un fundamento indubitable para las creencias morales que ya poseen las personas, al punto que las corrija o las reafirme. Mientras que las concepciones pitagóricas sostienen que las creencias morales ya se encuentran en nosotros y que la función de la filosofía no es enseñar o corregir, sino expresarlas. Lo interesante de la posición kantiana es que encaja en ambas concepciones: si bien la filosofía solo aclara el principio moral, en este proceso limpia el terreno moral para garantizar una fundamentación adecuada. Si la distinción de Schneewind es correcta, cabría preguntarse si acaso la postura kantiana implica cierta tensión entre fundamentar y explicitar. Robert Stern ofrece una discusión interesante al respecto (150-156).

Sin embargo, esta caracterización se modifica a lo largo del artículo. Ya al final de la segunda parte, el profesor Parra sostiene que “el barroquismo no es otra cosa que la razón práctica traspasando ilegítimamente sus límites” (42). Desde luego, aquí se está avanzando más allá de la analogía inicial, pero es perfectamente legítimo el análisis. Cuando el barroquismo moral introduce principios empíricos para resolver la dialéctica natural, necesariamente está *excediendo* los límites de la razón práctica. En este sentido, mientras que Kant busca mantener la pureza de los principios morales y de esa manera garantizar la universalidad y autoridad de la moralidad, los pensadores barrocos se dejan seducir por la necesidad de la felicidad y también por explicar cómo se relaciona la moralidad con la experiencia. Ante una moralidad pura, como la que pretende Kant, queda la cuestión de su accesibilidad al mundo de la experiencia. Kant es consciente de este problema y sin duda lo atiende en otros trabajos, pero el pensador barroco, desde la fundamentación de los principios morales, ya está contrabandeando elementos de la experiencia para explicar el fenómeno de la moral; esto explica, por ejemplo, que el barroco pretenda derivar modelos morales a partir de casos o ejemplos de la experiencia.

Al mencionar la tesis del barroquismo moral, pretendo resaltar su importancia, y también prevenir al lector para que entienda que las distintas formulaciones del barroquismo que se presentan en el texto del profesor Parra se refieren a la misma idea: el barroquismo moral *añade* elementos innecesarios y además ilegítimos para explicar la moralidad. Y la *fuentes* de estos elementos adicionales es

la experiencia; de ahí que la felicidad y la apelación a los ejemplos casuísticos sean tenidos muy en cuenta por el pensador barroco para fundamentar su idea confusa de moralidad. Al incluir elementos empíricos en la moralidad, el pensador barroco lleva la racionalidad práctica más allá de sus límites, porque, por formularlo de un modo general, introduce elementos descriptivos para explicar un fenómeno que es, o debe ser, eminentemente normativo.

Voluntad de entender y voluntad de ver

En la segunda parte del texto, el profesor Parra enfatiza la distinción entre la *voluntad de ver* y la *voluntad de entender*. La primera está asociada con el barroquismo moral, ya que este modo de pensamiento es condescendiente con las intuiciones y necesidades naturales de los seres humanos, y esas intuiciones, al menos a primera vista, se basan en apariencias, en elementos sensibles. Esa es la razón por la que el barroquismo moral busca atender a lo que se *ve*, a la apariencia del fenómeno moral como lo capta el inocente entendimiento común.

En contra de esta perspectiva, la teoría kantiana exhibe una voluntad de entender que consiste en atender a lo que está más allá de la apariencia, en introducirse “pensando en un mundo del entendimiento” (GMS A108). El profesor Parra sostiene que esta voluntad de entender se manifiesta en los “dispositivos analítico y sintético” que sirven para abordar el fenómeno moral. El dispositivo analítico se ha de entender, en un doble sentido, como un *método* de pensamiento. Primero, se trata de un ejercicio analítico que va desde los principios comunes

del entendimiento hasta una metafísica de las costumbres. Segundo, el método analítico consiste en el ejercicio de “descomponer” los conceptos, por ejemplo, de la idea de buena voluntad se deriva analíticamente el concepto de deber. El dispositivo sintético es un poco más complejo. Ya no se trata de un método de pensamiento, sino de la *naturaleza de los juicios*. Kant sostiene que el imperativo categórico es una proposición sintético-práctica *a priori*. ¿Cómo es posible el imperativo categórico? ¿Cómo es posible una proposición sintético-práctica *a priori*? Si la voluntad humana fuera una voluntad buena, bastaría con *analizar* su concepto para encontrar la *necesidad* entre la voluntad-humana-buena y el imperativo categórico. Pero es un *hecho* que la voluntad humana no es enteramente buena, y por tanto no obra necesariamente siguiendo el imperativo moral, por tanto, la relación entre voluntad humana y moralidad es contingente y se da entre “términos heterogéneos” (38). De ahí que el imperativo moral sea una proposición sintética, en la medida en que la moralidad no se deriva analíticamente del concepto de voluntad humana. Para que la voluntad humana actúe según los principios morales es necesario un “tercer término” que la vincule con la moralidad. Este tercer término no es otro que la *libertad*, porque solo así es posible sustraerse del mundo de las afecciones y dirigir efectivamente las acciones a través de máximas y principios racionales. Tanto el dispositivo analítico como el sintético serían estrategias que buscan entender la moralidad más allá de las apariencias, prescindiendo de las afecciones naturales y los intereses egoístas. Esto garantiza que los

principios morales sean universales y válidos necesariamente para *todos* los seres racionales.

Lamento no poder dar cuenta de todos los detalles argumentativos del profesor Parra, aunque esto bien puede ser una razón más para leer su texto. Lo que me interesa ahora es comentar la distinción entre voluntad de entender y voluntad de ver. Esta distinción obviamente atiende a una analogía con nuestras facultades cognitivas: se trata de una facultad empírica (ver) que se contrapone a una facultad intelectual (entender). Creo que el profesor Parra hizo un gran trabajo distinguiendo ambos campos, y estoy de acuerdo en principio con la distinción. Lo que no me queda claro es cuál es la relación entre ellas. Bien puede tratarse de una exclusión radical o tal vez solo se trate de una subordinación. Lo primero se justificaría por el interés kantiano en entender el significado de la moralidad pura y *a priori* (que corresponda a la primera pregunta del profesor Parra). La segunda interpretación se justificaría en que Kant parte del entendimiento moral popular para fundamentar la moral, de manera que *no es ciego* a la necesidad de felicidad, a la naturaleza no buena de la voluntad humana o a la dialéctica natural. Kant da cuenta de estos fenómenos, solo que ellos resultan ser el *explicandum*, no el *explicans*. En todo caso, creo que la relación entre ver/entender está en la base de la comprensión del proyecto kantiano: ¿se trata de un intelectualismo apriorista, formalista y ciertamente desconectado del mundo (como parecen sugerir ciertas lecturas a partir de la *Fundamentación*), o se trata más bien de un proyecto sintetizador que conjuga el racionalismo y el empirismo?

La ascética intramundana y la moralidad

La tercera sección del artículo es tal vez la que me causa más problemas y al mismo tiempo es la que me parece más interesante de todas. La razón por la que me resulta tan valiosa es porque presenta la evolución de la relación entre felicidad y moralidad en la filosofía kantiana. En este sentido, articula muy bien este tema en la *Crítica de la razón pura*, y luego muestra la diferencia de la respuesta dada en la *Fundamentación*. Sin embargo, tengo dos desacuerdos con el profesor Parra en esta sección de su artículo.

La ascética intramundana

Según el profesor Parra, a partir de lo expuesto en la primera *Crítica*, se puede extraer una interpretación consecuencialista de la relación entre felicidad y moralidad, en la medida en que la primera es el *efecto* de esta última. En otras palabras, la felicidad es lo que podría legítimamente esperar si hago lo que debo. Pero este efecto no puede darse *aquí y ahora*, sino que es preciso esperar al *más allá*. Este planteamiento es lo que justifica, en la primera *Crítica*, la postulación de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; de lo contrario las leyes morales se convertirían en “delirios vacíos”.

Kant corrige esta interpretación de la relación entre felicidad y moralidad, porque implica un modelo hipotético de la moralidad. Por eso en la *Fundamentación* ya no hay una relación consecuencialista entre felicidad y moralidad, sino que, según el profesor Parra, la felicidad se convierte en una *condición* de la moralidad (cf. 47, 53). Para justificar esta interpretación, el profesor Parra apela a la noción de *ascética intramundana*.

El sociólogo Max Weber traza la distinción entre ascética intramundana y extramundana. Esta última se refiere a los códigos de comportamiento que impone la ética católica para aquellos que se sentían llamados a la vida religiosa: era una ética exigente y básicamente buscaba apartar al asceta del mundo. En contraste, una ética intramundana sería el desplazamiento de este ascetismo religioso a la vida cotidiana: “un método de conducción racional de la vida, que controla las pasiones, y que afirma los motivos constantes de la acción frente a las eventuales irrupciones de los afectos” (49).

Weber cree encontrar en la filosofía kantiana una expresión de esta ética intramundana. Específicamente, esto es claro en el caso de los imperativos hipotéticos pragmáticos, aquellos que tienen el fin determinado de la felicidad. Si bien la felicidad es un concepto indeterminado, y por tanto el imperativo pragmático no puede ser universal para todos los seres racionales, es cierto que la razón puede aconsejarnos para orientar nuestras acciones hacia la búsqueda de la felicidad. Y aquí es donde entra en juego la ascética intramundana, pues los consejos de la razón recomiendan una suerte de estoicismo que propende por la autodisciplina, la contención y la moderación. De modo que la felicidad no sería algo en el más allá, sino que “estos comportamientos ascéticos son los que fomentan en promedio, el bienestar” (GMS A47). La felicidad, la dignidad de ser feliz, es ahora el resultado de la disminución de las necesidades, y es algo que se puede “disfrutar” y alcanzar durante la vida humana.

Esta interpretación contiene, en mi opinión, algunos problemas. Como decía, el profesor Parra busca explicar el

sentido en el que la felicidad es condición de la moralidad. Sin embargo, la tesis de la felicidad como ascética intramundana no ofrece esta explicación. Kant explica que la felicidad es un deber indirecto, en la medida en que sin la satisfacción de nuestras necesidades habría una “gran tentación para transgredir los deberes” (GMS A12). Como lo interpreto, la felicidad sería apenas un *requisito* (no necesario ni suficiente) para la moralidad, pero esto no significa que no se pueda obrar moralmente sin felicidad –basta recordar el ejemplo del desgraciado que conserva su vida por deber (GMS A9-10)–. La noción de ascética intramundana explica la forma en que la felicidad deja de ser una promesa y se convierte en una modulación estoica de las necesidades, pero esto no es suficiente para explicar completamente la relación entre felicidad y moralidad. Una respuesta en esta dirección tendría que explicar por qué la ascética intramundana de la felicidad es una *condición indirecta* de la moralidad.

En todo caso, creo, la respuesta del profesor Parra va en otra dirección. Hacia el final del texto afirma que:

Aunque la doctrina y la práctica de una felicidad prudencialmente modulada no constituyan la *ratio essendi* de la moralidad, sí constituyen la *ratio cognoscendi*. En este sentido sería preciso afirmar que la ascética intramundana aparece [...] como *condición de una comprensión* de la noción de moralidad, desde siempre presente en el entendimiento común. (53; énfasis agregado)

Difiero de esta interpretación, pues la felicidad prudencialmente modulada no puede ser la *ratio cognoscendi* de la moralidad, dado que un ser que haya

logrado modular prudencialmente sus inclinaciones no es, por eso, una persona moral; luego la comprensión de la moralidad no pasa necesariamente por la felicidad. Para decirlo de otra manera, existe una diferencia entre una ética de la contención y una ética de la motivación: la felicidad estoicamente moldeada sería un caso de lo primero, y no implica, al menos no directamente, una disposición *positiva* hacia la motivación moral. De esto se sigue que la relación felicidad/moralidad es *contingente*, aunque claro, la única relación posible entre ellas se da cuando nuestras necesidades se han acomodado a la ascética intramundana.

El barroco español y Don Juan

Para dar cuenta de la indeterminación del concepto de felicidad, el profesor Parra apela al ejemplo del famoso personaje del barroco español, Don Juan de Tirso de Molina. Este personaje vive despreocupado por el futuro, y le tiene sin cuidado el más allá, vive el momento y solo le interesa satisfacer sus inclinaciones sexuales. Y hasta cierto punto, tiene razón: dado que el concepto de felicidad es indeterminado, es razonable preferir un bien inmediato y a la mano que seguir a una idea indeterminada y fluctuante de felicidad.

El ejemplo es adecuado y filosóficamente relevante para explicar la preferencia de los bienes inmediatos sobre la indeterminación de la felicidad; sin embargo, puede prestarse para confusiones porque el profesor Parra insiste en el hecho de que este personaje es el prototipo del barroco español. Me parece importante señalar que el barroco español representado por Don Juan no es ni puede ser lo mismo que el barroquismo moral tratado en

las dos primeras secciones del artículo. El ejemplo me hizo mucho ruido y creo que puede llegar a confundir al lector – primerizo o experimentado– que lee el texto del profesor Parra. Don Juan es un hedonista, un hombre que vive de acuerdo con el *carpe diem* horaciano. En cambio, el barroquismo moral, según el mismo Parra, es un pensamiento que mezcla principios morales y es condescendiente con la felicidad. Don Juan está más cerca del egoísmo y el hedonismo, mientras que el barroco moral es más un tipo de pensamiento confuso y ecléctico. La diferencia radica en que el fundamento del hedonismo es la búsqueda del placer personal (a corto plazo, en el caso de Don Juan), lo cual subordina cualquier otro tipo de consideración ética o moral, mientras que el barroquismo moral, si he entendido bien, confía en que moralidad y felicidad son nociones que no se excluyen, y que en principio no habría que sacrificar la una por la otra.

Espero que estos comentarios promuevan la lectura del ensayo del profesor Parra. Me parece importante que la comunidad académica filosófica de Colombia lea el trabajo de sus pares académicos, de lo contrario, creo, estaríamos cerca de un lamentable solipsismo intelectual. Me queda la sensación de que el ensayo del profesor Parra tiene tantas ideas y tantas aristas, que estas pocas páginas son solo un abre bocas; así que invito a las personas interesadas a estudiar más a fondo su contenido, a entenderlo y, por supuesto, a discutirlo.

Bibliografía

Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto

Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza,
2002.

Schneewind, J. B. *The Invention of
Autonomy: A History of Modern Moral
Philosophy*. Cambridge: Cambridge
University Press, 1998.

Stern, R. *Kantian Ethics. Value, Agency, and
Obligation*. New York: Oxford University
Press, 2015.

LEONARDO GONZÁLEZ

Universidad Nacional de Colombia -

Bogotá - Colombia

jlgonzalezv@unal.edu.co