



VNIVERSITAT
E VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía

Unidad Docente de Filosofía Moral, Política y Social

Programa de Doctorado

ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

El Otro como creencia

y su rol en la motivación moral a partir de Kant y Levinas

Autor:

Victoria TENREIRO RODRÍGUEZ

Director:

Dr. D. Jesús CONILL SANCHO

Valencia, enero 2017

“...la respuesta de Dios no consiste en responderte, sino en enviarte al Otro” *Emmanuel Levinas.*

“Lo más útil de este programa es la rapidez con la que se pasa del modo supervivencia al de la vida. Ocurre de la noche a la mañana. [...] Los demás no te miran cuando eres un sin techo. Aunque te sientas muy expuesto, eres invisible. Y de pronto vives en un apartamento y tus vecinos te dicen: ‘Buenos días, ¿qué tal?’” Sam Tsemberis.

...y cuando un niño grita, no sabemos
si lo nuestro es el grito o es el niño,
y si le sangran y se queja,
por el momento no sabríamos
si el ¡ay! es suyo o si la sangre es nuestra.
Fragmento del poema “Los hijos infinitos”.
Andrés Eloy Blanco.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PARTE I. PRELIMINARES	8
CAP. 1. PERSPECTIVAS TEMÁTICAS Y METODOLÓGICAS RELEVANTES: LOS PUNTOS DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN	9
UN PROBLEMA FRONTERIZO: LA MOTIVACIÓN MORAL	9
CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS.....	10
PUNTO DE PARTIDA HERMENÉUTICO	11
<i>Análisis del discurso como recurso hermenéutico</i>	<i>14</i>
LA RAZÓN CORDIAL COMO CONCEPTO DE REFERENCIA PARA UNA ACCIÓN HUMANIZADORA.....	16
PARTE II. ANÁLISIS, COMPRENSIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE CONTENIDOS	19
CAP. 2. APORTES KANTIANOS A LA MOTIVACIÓN MORAL.....	20
LA MOTIVACIÓN MORAL COMO PROBLEMA DENTRO DEL DISCURSO KANTIANO	20
<i>Perspectiva de la razón en general.....</i>	<i>21</i>
<i>La culminación en la acción: delimitación del problema de la motivación moral</i>	<i>22</i>
Acción moral como acción humanizadora	24
<i>El ser humano: ciudadano de dos mundos</i>	<i>29</i>
La libertad humana desde la consideración de las causas y los efectos de la acción.....	29
El problema de la transición razón, voluntad, acción	31
<i>La motivación moral como garantía del discurso kantiano.....</i>	<i>32</i>
El interés en la moral: una versión explícita de la motivación moral.....	34
<i>Los usos de la razón, la motivación moral y las creencias: una primera aproximación</i>	<i>39</i>
LA MOTIVACIÓN MORAL EN LA EXISTENCIA DEL SER HUMANO	42
<i>Un ser humano que razona como si pudiera entenderlo todo según la causalidad.....</i>	<i>42</i>
<i>Búsqueda de la unidad que otorga sentido: derivaciones a partir del juicio teleológico</i>	<i>43</i>
Leitfaden: hilo conductor o sentido	45

Unidad de naturaleza y libertad: el bien supremo originario	47
<i>La fuerza del deseo: un puente subjetivo a lo imposible.....</i>	<i>52</i>
<i>Facultad del juicio: posibilidad del encuentro entre entendimiento y razón.....</i>	<i>54</i>
Sobre los juicios morales como juicios reflexionantes	55
Aspectos subjetivos del juicio estético: valor de una relación sentida con el mundo.....	56
Juicio estético sobre lo sublime: una fuente de moralidad	58
Hacia el juicio por las ideas y los sentimientos: un lugar para las creencias	61
<i>El gusto moral.....</i>	<i>62</i>
<i>La validez universal subjetiva: sobre la comunicabilidad del sentimiento.....</i>	<i>64</i>
<i>La futuridad de la moral, el como si y la creencia.....</i>	<i>65</i>
<i>Desde la fe hacia la moral, desde la creencia hacia el Otro.</i>	<i>67</i>
<i>El carácter moral.....</i>	<i>72</i>
<i>Moralidad e imputabilidad.....</i>	<i>75</i>
CAP. 3. CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS: LA MOTIVACIÓN MORAL DESDE OTRO	
HUMANISMO.....	78
LA RELACIÓN CON EL OTRO: LEVINAS Y LA ÉTICA DEL ENCUENTRO	78
<i>La tendencia a la Totalidad</i>	<i>80</i>
<i>La Totalidad y el Otro.....</i>	<i>82</i>
<i>El encuentro con el Otro: Deseo de Infinito.....</i>	<i>84</i>
<i>Totalidad e Infinito: la necesidad de la crítica</i>	<i>88</i>
<i>El rostro del Otro, el discurso y la conciencia moral: de la proximidad a la moral.....</i>	<i>92</i>
<i>Acción moral y eticidad: un paso necesario hacia la humanización</i>	<i>96</i>
<i>La subjetividad como germen de otro modo que Ser.....</i>	<i>98</i>
<i>Humanización que se funda en la sensibilidad: vulnerabilidad y sustitución.....</i>	<i>99</i>
<i>La responsabilidad: el Otro me incumbe.....</i>	<i>103</i>
<i>El olvido de la proximidad.....</i>	<i>105</i>
CLAVES LEVINASIANAS PARA EL TEMA DE LA MOTIVACIÓN MORAL	107
<i>Crítica a las propias formas del pensar</i>	<i>107</i>

<i>El Otro como fuente de la crítica o la esperanza de lo imposible.....</i>	<i>108</i>
<i>La humanización como fin de la propia razón.....</i>	<i>109</i>
<i>Un modo de generar motivación: la sensibilidad como punto de partida.....</i>	<i>110</i>
<i>La fuerza del deseo y la motivación moral.....</i>	<i>111</i>
<i>Apertura: un mundo de vínculos diversos.....</i>	<i>113</i>
DIÁLOGO ENTRE KANT Y LEVINAS	113
<i>La acción moral en el pensamiento levinasiano</i>	<i>114</i>
<i>Del interés moral a la ética primera: una relación sin contradicción.....</i>	<i>117</i>
<i>Actividad espiritual y felicidad: puntos de referencia de la humanidad del hombre</i>	<i>118</i>
<i>El sumo bien y el Infinito: un ensayo sobre el rol de las creencias en la motivación moral.....</i>	<i>120</i>
<i>Kant y la asimetría de lo infinito: un puente a Levinas.....</i>	<i>122</i>
<i>Los motivos que impulsan o dan fuerza para la acción.....</i>	<i>125</i>
CAP. 4. EL LUGAR DE LAS CREENCIAS EN LA MOTIVACIÓN MORAL.	128
LECTURA HUMEANA SOBRE LA CREENCIA Y LA MOTIVACIÓN MORAL: APORTES DE ELIZABETH RADCLIFFE	128
LAS CREENCIAS EN KANT: QUÉ SIGNIFICA CREER DENTRO DE NUESTRO MARCO ÉTICO INICIAL	131
<i>Las creencias como parte de una metafísica sin dogmatismo.....</i>	<i>131</i>
<i>Un paso adelante: otro concepto de razón.....</i>	<i>132</i>
<i>Creencias como “tener por verdadero”.</i>	<i>134</i>
<i>Creencias como un grado de la convicción.....</i>	<i>136</i>
<i>Tipos de creencias y los sentimientos morales.....</i>	<i>137</i>
<i>De la necesidad de creencias morales y creencias doctrinales.....</i>	<i>138</i>
<i>Razón, voluntad y acción moral.....</i>	<i>139</i>
<i>La creencia como la forma propia del saber moral en su transición a la acción.....</i>	<i>141</i>
<i>Creencias e ideas.....</i>	<i>144</i>
<i>Caracterización de las creencias en la ética kantiana</i>	<i>146</i>
LAS CREENCIAS DESDE LA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA: CHARLES SANDERS PEIRCE Y WILLIAM JAMES.....	150
<i>Charles Sanders Peirce: de la creencia a la acción, de la duda a la deliberación.....</i>	<i>151</i>

La creencia como hábito para la acción	151
Una creencia, un juicio, una acción	152
Creer y elegir creer: de la verdad como satisfacción, a la verdad como reflexión.....	154
<i>William James: la voluntad de creer</i>	<i>155</i>
Evolucionismo y pragmatismo: la creencia como condición última de la verdad.....	156
La creencia y el riesgo del engaño: creer en mí	158
El corazón, la fe y las creencias: de la sed y el deseo de oportunidades, al uso de las facultades.....	159
La condición de futuridad y la acción moral	161
De la creencia como producto, a la creencia como fuente de la conciencia moral.....	163
Los ideales: la creencia en Dios y el Infinito.....	164
LAS CREENCIAS EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET	169
<i>Dos estratos de la estructura de la vida humana: pensar en una cosa y contar con ella</i>	<i>169</i>
<i>Creencias, dudas e ideas</i>	<i>170</i>
<i>Posibilidad de formación y transformación de nuestras creencias.....</i>	<i>173</i>
<i>La capacidad de estima como evidencia de un ser humano integral.....</i>	<i>175</i>
<i>Orientación de la conducta: no es el valor, es la creencia</i>	<i>176</i>
CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CONCEPTO DE CREENCIA EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DE LA	
MENTE.....	178
<i>Aproximación a una caracterización general.</i>	<i>178</i>
<i>El estatus de las creencias.....</i>	<i>181</i>
<i>Primera aproximación: las creencias como actitud cognitiva</i>	<i>182</i>
<i>Las creencias y los procesos deliberativos: ¿podemos decidir en qué creer?</i>	<i>185</i>
<i>Creencias basales o estructurales.....</i>	<i>187</i>
<i>La creencia y su relación con la verdad: implicaciones para la motivación moral.....</i>	<i>190</i>
La creencia está orientada o direccionada hacia la verdad	190
El juego del <i>make believe</i> o hacer creer	190
La condición narrativa del sujeto: razones para actuar	191
El ideal: motivo para la acción moral	194
La creencia y su orientación a la verdad.....	197
La regulación de la creencia por la verdad	199

La regulación por la verdad y el problema del criterio de verdad	204
La regulación por la verdad Y el esquema verdadero-falso	205
<i>Segunda aproximación: hacia la definición de la creencia como acto de sentido</i>	206
<i>La creencia y su rol motivacional</i>	210
Imaginación y creencia	210
Pensamiento y creencia	212
Las creencias y la conducta	213
<i>Harry Frankfurt: deseos de primer orden y voliciones de segundo orden</i>	214
Lo que realmente se quiere: un lugar para las creencias	216
Lo que cuidamos: un criterio para jerarquizar y decidirse	218
La decisión como compromiso incondicional con una autoconcepción	219
PARTE III. SÍNTESIS Y VALORACIÓN	225
CAP. 5. CREER EN EL OTRO: FUENTE DE LA MOTIVACIÓN MORAL	226
LA RAZÓN CORDIAL: OTRO MODO DE CONCEBIR LOS ELEMENTOS QUE CONFORMAN LA RAZÓN	226
LAS CREENCIAS: DEFINICIÓN Y CARACTERIZACIÓN	231
<i>La verdad en la creencia: cognición sentimental</i>	233
<i>Sentir, pensar, actuar: creencias estructurales y reflexivas</i>	234
<i>Las creencias como actos de sentido</i>	241
<i>Admisión del objeto moral: una llave de paso hacia la acción en el continuo de la motivación</i> ...	244
<i>La creencia como recurso de una capacidad humana integradora</i>	247
EL INFINITO COMO CREENCIA: NIVEL ESTRUCTURAL DE LA CULMINACIÓN EN LA ACCIÓN	249
TRANSFORMACIÓN DE UNA RAZÓN EN UNA CREENCIA: NIVEL REFLEXIVO DE LA CULMINACIÓN EN LA ACCIÓN	252
POR LAS CREENCIAS ESTRUCTURALES HACIA LAS ACCIONES HUMANIZADORAS	254
EL OTRO COMO CREENCIA: FUENTE DE LA MOTIVACIÓN MORAL	255
CONCLUSIONES	261
BIBLIOGRAFÍA	272

INTRODUCCIÓN

El problema de la motivación moral ha estado presente de diversas formas a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Desde Platón o Aristóteles hasta autores como Levinas, pasando por filósofos como Hume o el propio Kant, han surgido preguntas que indagan en la culminación de la moralidad en la acción. Sin embargo, innumerables veces los grandes cuestionamientos se han diluido en pequeñas piezas de un rompecabezas cuya visión global perdemos de vista. Las preguntas originales pasan a jugar un papel secundario, perdiendo vigencia e incluso desapareciendo, a costa del desarrollo especializado de una investigación centrada exclusivamente en la obtención mayoritaria de respuestas.

Con la presente investigación intentamos profundizar en la comprensión del problema desde una perspectiva integral. Reenfocaremos los interrogantes sobre la motivación moral desde un enfoque hermenéutico. No presentaremos la revisión historiográfica del tema orientados por un autor, sino que articularemos filosóficamente el problema vital de la culminación de la moralidad en la acción a través de dos pensadores relevantes de la historia de la filosofía moral, como lo son Immanuel Kant y Emmanuel Levinas.

Parte de este intento por procurar la rigurosidad de un enfoque vital e integrador del problema nos ha conducido a desarrollar coherentemente las implicaciones del mismo, evitando el riesgo de aferrarnos a perspectivas preestablecidas que no corresponden a nuestra propuesta. En primer lugar, hemos enfatizado la construcción de una interpretación coherente con un discurso antropológico-filosófico de la persona como relación, cuyo impacto en el desarrollo de la investigación contemporánea no es siempre fácil de visualizar; muchas veces su desarrollo en temas derivados sigue apoyado en concepciones individualistas de la identidad como principal referencia, siendo objeto de la crítica que diversos autores desarrollan¹. En segundo lugar, hemos admitido la posibilidad de una facultad o capacidad humana integradora, articuladora o incluso espiritual²—dependiendo de la línea interpretativa que sigamos— orientada por la búsqueda humana de sentido. Intentamos mantenernos vinculados con ambos planteamientos, no sólo mostrando la relevancia que para este propósito tienen conceptos como el *Infinito*³ o las *creencias*, claves dentro de la investigación, sino intentando reconducir la comprensión que tenemos de ellos. No nos interesan los

¹ Es el caso de la crítica que realiza Chamberlin a propósito de la filosofía de Christine Korsgaard en Chamberlin, Heidi. [Korsgaard and the Wille/Willkur distinction: radical constructivism and the imputability of immoral actions](#) en *Kant Studies Online (KSO)*, 2013, 72-101, consultado en www.kantstudiesonline.net el 20 de abril de 2016. O el caso de la crítica que se desarrolla en Moreno, Alejandro. *El Aro y la Trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Convivium Press, Miami-Florida 2008.

² Tal como se puede considerar el planteamiento de Gadamer, Zubiri o incluso autores neokantianos que sitúan al propio Kant como dando pie a esta facultad integradora. Podemos verlo en Gadamer, Hans George. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca 1977. O Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid 2011. O Basterra, Gabriela. *The Subject of Freedom*. Fordham, New York 2015.

³ Concepto utilizado a lo largo de la investigación bajo la concepción desarrollada por Emmanuel Levinas, tal como lo veremos justificado en el cap. 3 de la investigación, y que nos lleva a utilizar la letra inicial del término en mayúscula (Infinito), como un modo de preservar la identidad levinasiana del mismo.

estudios previos sólo como datos que sea posible agregar sin más a la información que provee a nuestra investigación, sino especialmente en cuanto son fuente de contraste para consolidar un modo de comprenderlos en relación con nuestro enfoque y las premisas asumidas.

Las preguntas por la motivación moral no han surgido de la reflexión teórica, sino directamente de la observación que se enfoca en la acción humana que sugiere la ruptura entre lo que se *sabe* que tiene valor moral, y lo que efectivamente se *lleva a cabo en la acción*. Si bien remiten a interrogantes generales, presentes en todos los tiempos y lugares, en nuestro caso tienen un significado y un sentido completamente anclados en un contexto: Venezuela. Y con ello nos remitimos a una situación de directa y evidente ruptura entre los órdenes legales y los órdenes reales, el orden de la ciudadanía y el orden personal, el orden del deber que “soy capaz de reconocer frente al otro”, y el orden que “estoy dispuesto a ejecutar con mi acción hacia el otro”. ¿Dónde está el origen de este problema? ¿Tenemos que conformarnos con respuestas enfocadas en el dilema entre la persona y el contexto? ¿Dónde podemos poner el foco para intentar aportar algo sobre las fuentes humanas de esa problemática? ¿Por qué la moral no parece suficiente, si en ella se ha puesto gran parte del esfuerzo educativo durante muchos años? Estas han sido las preguntas que han motivado el planteamiento del tema.

En el campo de la fundamentación de la moral la referencia central ha sido la ética kantiana; no sólo porque se trata de uno de los autores más influyentes dentro de la filosofía moral sino porque desarrolla el problema de la fundamentación de un modo completo y coherente, sin cerrarse a temas o aspectos que quizás escapan a los ejes temáticos principales de su sistema filosófico. Esto último lo considero fundamental. A lo largo de la obra de Kant el estudio de la ética no se cierra sobre sí mismo; en su lugar, termina por dibujar un sistema abierto que deja posibilidades de desarrollo que no atentan contra sus tesis más importantes y, en este sentido, se puede entrar en diálogo con ellas sin contradicción, abriendo procesos argumentativos nuevos y actualizados. Si bien se podría debatir sobre la importancia de la motivación moral como foco temático de las obras kantianas más importantes y, más aún, sobre su exclusión en algunas de las más citadas dentro del ámbito de la ética⁴, consideramos que hay espacios dedicados a ello en otros de sus textos⁵ y en la globalidad de su obra, tema al cual dedicaremos parte importante del trabajo y para cuya articulación nos favorece el enfoque asumido.

Dentro de ese marco teórico ha surgido la relevancia del rol de las creencias en la motivación moral. *Crear* que algo es bueno no sólo implicaría que “sé lo que hay que hacer”, sino también que “estoy convencido de hacerlo”. Esto alude a la relación entre lo que pienso, lo que hago y el cómo paso de un momento a otro en el proceso de motivación. Surgió entonces la *hipótesis*, casi intuitiva al principio, de que las creencias funcionaban como al menos uno de los puentes hacia la acción. De esta manera, se

⁴ Nos referimos en este caso a Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001.

⁵ Entre las cuales consideramos que podemos incluir su *Crítica de la razón práctica*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Metafísica de las Costumbres* o *Crítica del juicio*.

consolida uno de los objetivos iniciales de nuestra investigación, como es el comprender el rol de las creencias dentro de los procesos de motivación moral. Sin embargo, el trabajo de Levinas nos cuestiona sobre el modo de pensar los problemas éticos y morales, especialmente ante la búsqueda de propuestas siempre más inclusivas y posibilitadoras de la pluralidad humana.

Con los aportes de Levinas surge la idea de profundizar en la reformulación y actualización del Infinito (el Otro) como creencia. Esto nos permitirá introducir consideraciones significativas y útiles para los procesos de motivación moral, viéndolos desde el trasfondo de una eticidad donde la relación es constitutiva de lo humano. Si bien desde otros puntos de vista está claro que se requiere reconocer al otro para entrar en diálogo con él, este reconocimiento representa ante todo el primer problema a resolver cuando no se da, y nos resistimos a dejarlo de lado como asunto externo a la filosofía moral. Con el infinito levinasiano consideramos que se abre una vía posible para tratarlo filosóficamente y profundizar en él, donde el Otro no se concibe sólo como sujeto-objeto de reconocimiento sino como constituyente de la condición humana previa, incluso, a la propia identidad.

Tanto las *creencias* como el *Infinito* los situamos como conceptos centrales para la articulación del problema de la motivación moral desde una perspectiva integradora. Hemos intentado profundizar en su comprensión, mostrando su relevancia e intentando reconducir su análisis dentro del marco de la relación interhumana como constituyente de lo humano en cada uno de nosotros. En ese mismo sentido, hemos asociado esa capacidad humana integradora a la búsqueda de sentido, fundamental para la comprensión de la motivación moral como un proceso.

Uno de los precedentes de la presente investigación ha sido la aproximación al problema a través del estudio de la disposición al diálogo como una de las principales manifestaciones de la acción moral. La pregunta ha pasado desde el análisis discursivo: ¿Qué es lo que se *hace* cuando se *dice* “algo”?⁶ hasta una investigación ética sobre las bases de la motivación para el diálogo⁷, que nos ha abierto las puertas para lo que actualmente podríamos identificar como una investigación orientada principalmente hacia un nivel metafísico⁸ de la filosofía de la acción, en cuanto nos sitúa ante preguntas básicas o fundamentales sobre el origen de la acción moral o, más específicamente, lo que hemos identificado como el tema de la motivación moral: ¿*Qué es lo que hace que uno lleve a cabo una acción moral? ¿Cuáles son los elementos decisivos*

⁶ Sobre este tema desarrollé mi Trabajo de Grado del año 2005, en el Master en Estudios del Discurso que realicé en la Universidad Central de Venezuela, con el título: “Educación moral: Lo que se dice y lo que se hace discursivamente”. Directora: Frances Erlich.

⁷ Sobre este tema desarrollé mi Trabajo de Fin de Master del año 2012 en el Master de Ética y Democracia que realicé en la Universidad de Valencia, con el título: “Motivación moral para el diálogo: Aportes desde Emmanuel Levinas y Jürgen Habermas”. Director: Jesús Conill.

⁸ Entiéndase “metafísico” únicamente como el estudio que indaga en el nivel de fundamentación de la moral, sin que ello predetermine la estabilidad o dinamicidad de la síntesis en el conocimiento al que aspiramos. En este sentido, nos abrimos a la posibilidad de una metafísica en movimiento y, por ello, hermenéutica. Resuena la perspectiva defendida por Julián Marías sobre una aproximación antropológico-metafísica que hiciera posible plantear una estructura empírica humana. Vid. Marías, Julián. *Antropología Metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1970.

para la culminación de la moralidad en la acción? ¿Podemos hablar de las creencias como uno de estos elementos?

En resumen, a partir de problemas sociales concretos intentamos plantear preguntas filosóficas que contribuyan a estudios que aporten en esa dirección, y viceversa, de los asuntos filosóficos más fascinantes tratamos de extraer ideas que iluminen nuestro actuar cotidiano. Estos problemas nos remiten a la conformación de sociedades donde el doble pacto⁹, irónicamente, se ha “institucionalizado”: por un lado marcha el pacto formal reflejado en las leyes que los habitantes conocen, y por el otro lado marcha el pacto real reflejado en las conductas cotidianas, no sólo ajenas sino incluso contrarias a la ley, pero completamente asumidas personal y socialmente. El ámbito de la motivación moral ha surgido como uno de los posibles vasos comunicantes entre el conocer y el quehacer personal, y su pertinencia en la resolución de problemas como el descrito.

Sería muy ambicioso decir que nuestras investigaciones resuelven directamente estas cuestiones, pero de lo que sí estamos convencidos es de que el camino emprendido desde un enfoque integrador contribuye a una comprensión diversa del problema y deja planteadas algunas alternativas para su respuesta.

Todo lo anterior nos lleva a reformular el *objetivo general* de la investigación, que se presenta en su forma definitiva de la siguiente manera: *Comprender y replantear el rol del Infinito levinasiano como creencia conducente a la culminación de la moralidad en la acción.*

Dentro del campo de la ética nos aproximamos a la filosofía de la acción en tanto profundizamos en la relación entre las creencias y su rol dentro de la producción de la acción moral; sin embargo, en cuanto la investigación asume una referencia kantiana, el tema de las creencias parece ir revelando una importancia y un carácter antropológico y metafísico que destaca igualmente al desarrollar la creencia en el Infinito que nos propone Levinas, y su rol dentro de los procesos de motivación moral. En este sentido podríamos concluir que prevalece el carácter metafísico y antropológico¹⁰ de la investigación ética desarrollada y, sin embargo, nos hemos valido de los insumos aportados por el campo de la filosofía de la acción.

⁹ Idea desarrollada por Moreno, Alejandro. *La familia popular venezolana*. Centro de Investigaciones Populares-Centro Gumilla, Caracas 1995.

¹⁰ Nuestro enfoque resulta ampliamente coincidente con el asumido por Jesús Conill en *El enigma del animal fantástico*: “Este enfoque antropológico, que anima en este contexto el uso de la crítica del sentido, la fenomenología, la hermenéutica, la genealogía y noología, así como el de los propios métodos naturalistas (en biología y etología), supone -como veremos- una transformación antropológica de la metafísica; una transformación iniciada por Kant, que nos exigirá llegar a las raíces pragmáticas –y también hermenéuticas, genealógicas- de una razón pura, trocada así de algún modo en ‘razón impura’ ”. *Vid.* Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 12.

Se ponen en evidencia tanto las concepciones kantianas de referencia, como las críticas levinasianas que han propiciado una reinterpretación de las mismas, dando pie a la introducción de ciertos elementos, presentes pero que consideramos poco enfatizados y aprovechados dentro de la ética de Immanuel Kant. Es esa reinterpretación la que ha abierto la puerta a la revalorización del papel de la creencias en los procesos de motivación moral, figurándonos al otro –Infinito levinasiano- como ocupando allí un lugar fundamental. Suponemos que el Infinito como creencia podría responder de modo privilegiado a los cuestionamientos sobre las fuentes de la acción moral.

En el primer capítulo presentamos nuestros puntos de partida o prejuicios iniciales, con los cuales precisamos el horizonte comprensivo en el cual se desarrolla la investigación. Si bien pudiera parecer que se trata de un capítulo prescindible para el lector, resulta la piedra angular para comprender el sentido global del tejido argumentativo que compone la investigación. En él exponemos las perspectivas temáticas y metodológicas relevantes, entre las cuales destacan consideraciones antropológicas, el enfoque hermenéutico y la razón cordial como concepto de referencia para el planteamiento de una acción humanizadora.

En el segundo capítulo presentamos los aportes kantianos a la motivación moral, centrándonos en la búsqueda y análisis del tema dentro de aquellas obras que se consideran fundamentales para la comprensión de la ética de Immanuel Kant. Es aquí donde surge la relevancia del concepto de creencia como parte del problema de la culminación de la moralidad en la acción y consolidamos nuestro interés en profundizar su desarrollo.

En el tercer capítulo nos centramos en la propuesta de Emmanuel Levinas, que potencia el vínculo con el otro como fuente de una eticidad que puede constituirse en respuesta crítica al problema de la motivación moral. Nos damos cuenta de que la explicación levinasiana presenta al Otro-Infinito bajo unas condiciones que en cierto modo se ajustan a las creencias en la motivación moral desde la perspectiva kantiana. Nos preguntamos: ¿Puede el otro levinasiano entenderse como una creencia? ¿Podemos explicar así su rol dentro del problema de la motivación moral?

En el cuarto capítulo profundizamos en el concepto de creencia con autores modernos y contemporáneos que de un modo u otro le han dado relevancia dentro de sus reflexiones éticas. Es un capítulo que sirve de contraste y contraargumento a la propia tesis, a través de propuestas que, al menos aparentemente, han seguido una dirección análoga a la que planteamos. Si bien no las ponen en relación con los aportes levinasianos —lo cual constituiría uno de los aportes específicos de la presente investigación— en los mejores casos desarrollan explícitamente el rol de las creencias dentro del problema de la motivación moral.

En el quinto y último capítulo exponemos la primera aproximación o síntesis de lo que sería propiamente nuestra propuesta, y que se resume en una explicación sobre el Otro-Infinito como creencia, y cómo este modo de comprenderlo puede potenciar algunas de las posibles soluciones a los problemas centrados en la culminación de la moralidad en la acción.

Finalmente pasamos a nuestras conclusiones, que exponen la síntesis final del trabajo realizado, poniendo en relevancia las respuestas a los problemas planteados, sus aportes y límites, no sólo con respecto al tema, sino también al proceso que nos ha traído hasta aquí, y su impacto en nosotros como investigadores.

A través de una las preocupaciones vitales de nuestra cotidianidad la investigación nos ha abierto la posibilidad de articular el pensamiento de dos autores fundamentales dentro de la historia de la ética: Immanuel Kant y Emmanuel Levinas. Han sido algunos de los conceptos de su propia filosofía los que nos han dado las pistas que han hecho posible las relaciones. Si bien encontramos allí uno de los valores centrales de la reflexión filosófica que nos ocupa, también se deslizan por el mismo trayecto algunas de las debilidades: no hay un autor sino dos, y por lo tanto no hay un sistema de pensamiento acabado o al menos ya consolidado que se haya constituido en la guía única y central de nuestro tratamiento del problema. Sin embargo, esto nos ha dado la libertad de establecer nuestro propio hilo conceptual y argumentativo.

Ha prevalecido la importancia de un cambio de enfoque sobre el problema desde una visión hermenéutica; quizás por ello consideramos que otro de los aportes de nuestro trabajo ha sido seguir la pista de ciertos conceptos y plantear su reinterpretación intentando la coherencia con nuestros puntos de partida. No ha sido fácil mantenerla; en muchos casos la visión global la hemos llegado a perder y hemos tenido que retomar las cosas desde el principio. Quizás por ello ciertas partes de la tesis pueden resultar reiterativas, pero confiamos en que el lector que siga el curso de la investigación entienda la necesidad de refrescar eventual y estratégicamente nuestro enfoque.

Para el futuro quedan muchas posibilidades abiertas. Una de ellas, en la que esperamos mantenernos, aquella que profundice la formulación pedagógica de los aportes de la presente investigación. Al final, una de las cosas más importantes en la confluencia entre los problemas vitales, sociales y filosóficos, se resume en lo que pueda resultar para la práctica de nuestra vida cotidiana, y una de sus expresiones –si no la más significativa- es la que derive en aportes para los procesos pedagógicos formales y no formales.

Queda por determinar cuáles otros conceptos -además de las *creencias* o el *Infinito*- requieren una revisión crítica en el marco de una definición cada vez más precisa del problema de la culminación de la moralidad en la acción y su impacto en la comprensión de la motivación moral dentro de un enfoque hermenéutico integrador. Sin embargo, consideramos que el desarrollo que exponemos en la presente investigación logra ser un aporte relevante y coherente con tales premisas.

Todo esto, desde el telón de fondo proporcionado, en un primer momento, por preguntas éticas directamente vinculadas al contexto de la situación social venezolana actual. Una situación que se resume como compleja, en la que destacamos las dificultades que han transcurrido y se han profundizado en los últimos 15 años para que se produzca un reconocimiento del otro como interlocutor, o incluso como persona, imposibilitando un diálogo político necesario frente a la opción de la violencia como respuesta. Fue este el origen de la inquietud con el que hemos llegado a lugares en cierto modo insospechados, pero con el corazón puesto en la posibilidad de contribuir a su mejora y a la de tantas situaciones similares.

Para finalizar, quisiera agradecer especialmente el apoyo brindado por el Profesor Jesús Conill, quien con su perspectiva y pasión por el quehacer filosófico no sólo ha apoyado la realización del presente trabajo, sino que le ha dado significatividad al tiempo y el esfuerzo dedicado a ello. Ha sido un privilegio contar con su apoyo y con su interés en estos temas. Igualmente, quisiera agradecer a aquellos familiares y amigos que desde siempre han formado parte de este conjunto de pasiones desordenadas que poco a poco han generado intereses comunes, preocupaciones, largas conversaciones e incluso trabajos académicos como el que hoy presento, y que han sido condición fundamental para que poco a poco los resultados sean cada vez más provechosos, comunicables y útiles, esperando que la vida nos brinde nuevas oportunidades de seguir compartiendo y aportando.

Victoria Tenreiro Rodríguez.

PARTE I.

PRELIMINARES

CAP. 1. PERSPECTIVAS TEMÁTICAS Y METODOLÓGICAS RELEVANTES: LOS PUNTOS DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo del presente capítulo es exponer al lector nuestros puntos de partida, haciendo explícitos aquellos presupuestos conceptuales y metodológicos que subyacen a la investigación y definen nuestro enfoque. Tales contenidos otorgan un carácter personal a la misma, mostrando puntos de vista, intereses e incluso la trayectoria que nos ha traído hasta aquí, necesariamente matizada por la subjetividad propia y el contexto desde el cual se ha configurado nuestro quehacer filosófico. No formarán parte de la temática argumentativa central, pero al hacerlos evidentes los proponemos como herramientas para una comprensión más completa de la exposición subsiguiente.

UN PROBLEMA FRONTERIZO: LA MOTIVACIÓN MORAL

No resulta fácil delimitar los alcances de los problemas filosóficos vinculados a la moral, especialmente cuando quedan ubicados en las fronteras con otras disciplinas. En nuestro caso, la insistencia en una perspectiva integral del problema de la motivación nos ha aproximado, en uno de los sentidos, al territorio de la psicología moral. Así se hace patente en las preguntas que han orientado la investigación; el interrogante sobre la culminación de la moralidad en la acción nos ha colocado tanto del lado de los problemas conceptuales que dan soporte a un modo de explicar y justificar la moral, como del lado del estudio de los efectos prácticos o psicológicos, siendo la coherencia entre ellos uno de nuestros retos.

La presente investigación comienza y culmina en ese punto de vista práctico o aplicado, se apoya principalmente en la justificación y la explicación kantiana y, al mismo tiempo, va conformando su apertura a las consideraciones críticas de Levinas, que impulsan la particularidad de la tesis planteada. En este sentido, consideramos que si fuera necesario presentar el recorrido que el lector llevará a cabo, podríamos decir que nuestra tesis plantea una respuesta levinasiana de cuño kantiano al problema de la culminación de la moralidad en la acción. Evidentemente, más allá de las etiquetas que mantienen ajenos a estos dos autores de referencia, partimos del presupuesto de que la articulación de su pensamiento puede ser posible, especialmente en función de un problema vital determinado: el problema de la motivación moral.

Aunque la perspectiva del agente subyace a la trama general de la investigación, por momentos nos hemos visto en la necesidad de recurrir a un punto de vista humano más general¹, como el modo de mantener

¹ Nos apoyamos en la afirmación de Nussbaum cuando señala que esta perspectiva no puede focalizarse en momentos aislados de elección o en cuestiones relativas a los deberes y obligaciones del agente, sino que debe tomar en cuenta la trayectoria integral de su vida. A partir de Nussbaum, Martha. *Virtue ethics: A Misleading Category* en *Journal of Ethics*, 1999, 3, 174, cuando dice: “But ethics cannot meet these demands if it remains focused only on isolated moments of choice, or on related questions about the agent’s duties and obligations. The questions I have raised suggest a broader focus on the whole trajectory of the agent’s life”.

la coherencia y dar sentido a las relaciones entre los conceptos que son relevantes para nuestro trabajo; el ser humano no se comporta siempre como aquel que hace que se produzca la acción, y sin embargo ello conforma del mismo modo su mundo moral. Esto hemos intentado no olvidarlo a lo largo del desarrollo.

Cuando nosotros abordamos el campo de la motivación moral no suponemos que las preguntas centrales radican exclusivamente en el por qué *debo hacer* aquello que está mandado moralmente; en su lugar, suponemos que la pregunta podría ser más amplia y abarcar también los efectos: por qué *hago* —cuando sucede— aquello que calificamos como una acción moral. Si bien pudiera dar la impresión de que nos exponemos al riesgo de la ambigüedad en la definición de los límites de la investigación, estamos convencidos de que es un punto de partida más coherente con nuestra situación personal como investigadores, que amplía el margen de las respuestas posibles a la situación que nos ha traído hasta aquí: el abismo entre lo que se sabe que hay que hacer y lo que efectivamente hacemos en determinada situación. Dada esta referencia vital la motivación alude, por lo menos en principio, a la problemática de la realización de la acción de un modo amplio, sin suponer necesariamente que la respuesta al porqué es intrínsecamente motivadora, es decir, que al tener el porqué, se genera, como su efecto, la acción. De hecho, nos situamos en la libertad de poner en duda que esto sea así; si bien podemos tener el porqué, no necesariamente esto deviene en la realización de una acción moral. De modo específico, el *porqué* (considerado como una razón) no parece ser suficiente para desencadenar la acción. En su lugar consideraremos que la creencia puede ser la que aporte la suficiencia necesaria para la acción.

Siendo así, emergen algunas de las cuestiones que esperamos responder a lo largo del texto: ¿Tener un *por qué* es tener una razón? ¿Es suficiente para producir la acción? ¿Cuál es el papel de la creencia en la producción de la acción? ¿Podría considerarse suficiente? ¿Cuáles son las consecuencias que genera el contraste entre el carácter y los roles de las razones y las creencias dentro del problema de motivación moral?

CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS

El ser humano nunca está dado del todo; ésta es una de las premisas que subyacen al presente trabajo y nos obligan a repensar, permanentemente, aquellos conceptos que tendemos a usar en la investigación pero olvidan tal condición. En función de esta premisa la concepción levinasiana se reveló como de mucho interés. No basta con decir que el ser humano es una construcción permanente, sino que es necesario hacer el intento de pensarlo de ese modo.

La comprensión del otro como Infinito, que desarrolla Emmanuel Levinas, resulta una aproximación que consideraremos adecuada a esta premisa, aportando incluso la crítica o la reflexión sobre la propia capacidad que tenemos, en el quehacer filosófico, para poder pensarlo y explicarlo de ese modo.

Igualmente, se trata de una consideración antropológica fundamental con respecto a los fines pedagógicos que iluminan la propia justificación del tema planteado. Para pensar un proceso educativo o formativo, consideramos que una de las peores cosas que podemos hacer es imaginar al ser humano como algo dado sin más, dejando de lado: a) su condición evolutiva, que matiza las condiciones naturales u orgánicas iniciales del proceso educativo en cada etapa de su desarrollo, o b) su condición narrativa, que proporciona las condiciones humanas personales dentro de un proceso educativo. Se hace imprescindible pensar en los distintos momentos que conforman el proceso formativo de la persona, el cómo puede pasar algo de no estar dado a darse, o cómo puede estar manifestándose de un modo en una etapa de la vida, y transformarse ante una nueva situación en una etapa subsiguiente.

Repensar un proceso educativo que genere aportes a una educación orientada hacia la efectiva culminación de la moralidad en la acción requiere destacar, no sólo la referencia a un sujeto abierto, sino también a respuestas dinámicas, en función de este proceso de permanente apertura y construcción humana. Evitamos, por ejemplo, definir a un hombre en permanente construcción, y remitirnos luego a la razón —su razón— como algo dado de una vez por todas, contradiciendo la premisa antropológica planteada como punto de partida.

PUNTO DE PARTIDA HERMENÉUTICO

En la presente investigación no nos enfocamos en realizar una revisión historiográfica sobre el tema planteado. Nos hemos centrado en una relación temática que teóricamente puede parecer diversa, y sin embargo está articulada en torno a un problema vital. El trabajo adquiere un enfoque principalmente hermenéutico, es decir, cuya trayectoria o sentido no está dado por referencias exclusivamente conceptuales o incluso gramaticales (especialmente con respecto al tema de las creencias) sino vitales, en el sentido en el que se articulan fundamentalmente en torno a la dinámica de comprensión de un determinado problema en la vida humana: la culminación de la moralidad en un tipo de acción que identificaremos a lo largo del desarrollo como “acción humanizadora”.

Otro de los aspectos en que nos hemos descubierto y consolidado bajo el enfoque hermenéutico es porque se ha puesto de relieve la referencia a la razón y sus eventos como constituyendo un proceso. No es lo mismo hablar del entendimiento como *producto* de unos elementos que forman parte de mecanismos operativos, que concebirlo como *proceso* de búsqueda, en el cual transcurren unos eventos —como las creencias— que van conformando tanto al propio entendimiento como a aquello que se supone su objeto bajo unidades de significado o unidades de sentido. Bajo esta perspectiva, y tal como lo veremos reflejado

en los capítulos subsiguientes, hay ciertas proposiciones que adquieren una importancia² que, desde otro punto de vista, podrían pasar desapercibidas.

La razón y el propio entendimiento no se tienen u obtienen sin más, sino que se producen de manera progresiva como parte del proceso humano vital de comprensión; y esto es importante internalizarlo como investigadores, porque si no caemos en el riesgo de elaborar definiciones inadecuadas con respecto al trasfondo hermenéutico de la investigación. Recordamos de esta manera las palabras de dos autores que han inspirado parte de nuestras reflexiones: por un lado, Alejandro Moreno³ a través de esa especie de advertencia que hace en uno de sus textos cuando señala que la hermenéutica surge del cuestionamiento a partir de la necesidad de comprender y la ulterior pregunta por los fundamentos del conocimiento; para Moreno, tal enfoque va mucho más allá de modificar el marco teórico sobre las bases de la investigación y luego usar métodos y técnicas que no difieren sustancialmente de los empleados por cualquier otro investigador. Y por otro lado, la reflexión de Jesús Conill cuando señala que "...el *significado* cambiante en el proceso de comprensión puede incluso convertirse en *validez*"⁴. De ahí que muchas veces hablemos de comprensión del *sentido*, pues se trata de una noción que nos sitúa en la idea de la trayectoria, del camino, de la dinamicidad, donde comprender no es un hecho dado sino un proceso que acontece, que está sucediendo permanentemente. "Así pues, mediante el concepto de una razón experiencial puede pensarse una *conciliación entre tiempo y razón* (...) no sólo el ser es tiempo, sino también la razón es tiempo"⁵.

Nuestra propuesta no consiste sólo en un estudio filosófico en el sentido en el que intenta poner en relación una serie de conceptos, para hacerse al final una determinada concepción del mundo. No está animado exclusivamente por el uso dogmático de la razón, según la perspectiva kantiana, sino también por la comprensión de la experiencia. En el mismo sentido en el que lo expresa Conill:

"Tanto la razón como la libertad, al transformarse hermenéuticamente, revelan sus estructuras de contenido histórico y vital, lo cual permite acceder a fenómenos como la reciprocidad comunicativa (Apel), la alteridad (Levinas), la exclusión (Dussel), que completan el formalismo kantiano desde la apertura fenomenológico-hermenéutica de la experiencia" (Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 125).

² Es el caso, por ejemplo, de la afirmación kantiana en la cual se define a la creencia como suceso o evento (*Begebenheit*) del entendimiento, otorgándoles un carácter particular que, para los fines de nuestra investigación, pudiera resultar relevante. *Vid.* Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 639 (A820/B848). Las citas de las obras kantianas se refieren a la traducción referida en español. Para el contraste con el lenguaje original hemos utilizado las ediciones de la Academia, señaladas en la Bibliografía.

³ *Cfr.* Moreno, Alejandro. *El Aro y la Trama*. Convivium Press, Miami 2006.

⁴ Conill, Jesús. *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid 2006, 276.

⁵ *Ídem*.

Además de una concepción, nos interesa, si pudiera decirse de ese modo, una guía para la acción. En este sentido, caemos en lo que podría considerarse el “escabroso” terreno de las convicciones, pero con actitud crítica y bajo la coherencia de un enfoque, apartándonos del dogmatismo que intentamos evitar.

Los fines pedagógicos están presentes en el trasfondo del estudio; por lo tanto, no se trata sólo de obtener una teoría que luego pueda ser explicada, sino también ponerla como recurso frente a diversos enfoques, temas y metodologías de educación moral. Si bien no es éste uno de los objetivos del presente texto, sí lo es en sus aspiraciones de utilidad para el futuro.

También aflora la hermenéutica en nuestro intento por no olvidar la conciencia sobre nuestro propio saber, es decir, tratar de incluir en la investigación una pequeña mención a los referentes que nos permiten hacer determinadas afirmaciones, procurando, de esta manera, dar la justa medida a lo que podemos decir. Siendo así, el alcance de las afirmaciones es siempre limitado, pero ¿puede haber otro destino para las reflexiones en torno a estos problemas dentro de la filosofía? No se trata tanto de un límite de nuestras afirmaciones, como de una condición de ellas, asumida como presupuesto que hace justicia al potencial de lo dicho.

Por otro lado, las conclusiones se van presentando progresivamente, aunque luego se sintetizan en el capítulo final. En este sentido, la lectura de la tesis muestra también el carácter personal de un proceso de investigación, donde lo pensado al principio va evolucionando hacia ese final provisional, pero que sin duda conforma y consolida el texto escrito. Consideramos que para el lector puede resultar interesante y enriquecedor ver la evolución “personal” del problema en el propio texto que se le presenta, y por ello lo invitamos a estar atento al progreso y la transformación de los conceptos y concepciones a lo largo de la explicación; no hemos ocultado la transformación, sino al contrario, la hemos hecho manifiesta. Ejemplo de ello, es la propia estructura del texto que pasa de un problema enfocado de manera general en la motivación moral, hacia el establecimiento de la creencia como recurso fundamental del proceso de culminación de la moralidad en la acción; ningún cambio en el lenguaje se presenta en vano, sino como parte de un modo progresivamente más adecuado de referirse a los problemas planteados y sus soluciones.

Del mismo modo, ciertos conceptos que bajo perspectivas más analíticas e iniciales tienden a presentarse de manera independiente y delimitada, asumen ulteriormente una definición porosa y explícitamente abierta a la interrelación con otros. Ha sucedido así con los conceptos de *razón* o *acción moral*. Como es posible verlo en un minucioso seguimiento de los progresos de la investigación, se van consolidando en perspectivas abiertas y dinámicas que son las que hacen posible, a su vez, la formulación de “hipótesis” que, sin tal apertura, carecerían de sentido o incluso no nos podrían haber llevado a otro de los conceptos clave de la investigación: el de las *creencias*.

Muchas veces, como investigadores, cuestionamos las premisas de ciertas corrientes de pensamiento; pero menos son las veces que asumimos las consecuencias de la crítica. Un ejemplo de ello está en el tipo de valoración que suele mencionarse sobre el uso restringido del concepto de razón como cerrado a otros factores o dimensiones humanas afectivas o emocionales, no cognitivas. Siendo coherentes con la crítica, frente a una concepción restringida de la razón —por ejemplo, como razón exclusivamente teórica— lo que corresponde es preguntarse por la posibilidad de profundizar o ampliar las fronteras del propio concepto y, en ese proceso, procurar la revisión y el replanteamiento de aquellos aspectos subyacentes y que, anteriormente supeditados a la restricción, se ven ahora —bajo un nuevo enfoque— en la necesidad de ser reelaborados, reubicados o simplemente cuestionados dentro del proceso de comprensión.

En consecuencia, es bajo la perspectiva de una razón en general o razón cordial, cuando se hace necesario cuestionar, reelaborar y reubicar la identidad y el papel que juegan las creencias dentro de la misma. No ha sido suficiente recurrir a conceptos ya elaborados sobre las creencias, en cuanto corresponden, en algunos casos, a concepciones de la razón que consideramos restringidas o no se ajustan del todo a nuestras premisas.

ANÁLISIS DEL DISCURSO COMO RECURSO HERMENÉUTICO

En el marco del enfoque asumido, juega un papel fundamental la aproximación a los textos filosóficos con el trasfondo que proporcionan algunos de los conceptos propios del análisis del discurso; nos referimos específicamente a las nociones de *metadiscurso* y su *componente contextual*, así como el recurso a la *modalidad*. Estos tres aspectos están muy relacionados y sirven de modo significativo a nuestro trabajo interpretativo.

El *metadiscurso* hace referencia a aquellos elementos retóricos utilizados por el autor para relacionarse con el lector a través de la expresión de un punto de vista y un cierto nivel de compromiso con lo dicho⁶; se trata de recursos que ponen de manifiesto finalidades comunicativas, sin que ello excluya la complejidad de poder acceder efectivamente a la misma⁷. A través de los recursos metadiscursivos el autor muestra una determinada organización del discurso (recursos interactivos), o implica al lector en el mismo, tratando de marcar una cierta línea interpretativa (recursos interaccionales); para ello, se vale de ciertos elementos lingüísticos que, incluso, pueden variar de un contexto a otro. En el caso que nos ocupa, destacamos los recursos interaccionales y, entre ellos, hacemos especial mención⁸ a la función de: a) los

⁶ Cfr. Gallego Hernandez, Daniel. *Metadiscurso y traducción en el lenguaje de los negocios: estudio basado en corpus* en *Revista electrónica de Lingüística aplicada*, 2012, nº. 11, pp. 13-24, consultado en www.dialnet.unirioja.es el 10 de mayo de 2016.

⁷ Éste ha sido un ámbito siempre problemático en los estudios del discurso. Para profundizar en el estado de la cuestión se puede consultar: Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo. *Las cosas del decir*. Ariel, Barcelona 2008, pp. 173-205.

⁸ Para la clasificación de los recursos utilizamos la doble traducción: tanto la nuestra, como la que realiza Suau Jiménez, Francisca y Dolón Herrero, Rosana. *El metadiscurso en la traducción de textos performativos*, texto entregado en el XXVI Congreso

recursos de protección o matizadores (*hedges*), que gradúan el compromiso del autor con lo enunciado (como ejemplos tenemos el uso de: “es posible”, “debería”, “quizás”, “en general”, etc.), y b) los reforzadores o realzadores (*boosters*), que enfatizan la fuerza o certeza de una enunciación (Ejm.: “definitivamente”, “queda demostrado”, “claramente”, etc.). Todos son recursos que si bien no aportan información de carácter proposicional, resultan formas de gran utilidad en cuanto hacen posible la inferencia de determinado sentido del texto en relación con el propio autor y el contexto; y hemos de mencionar, que especialmente en la lectura de los textos kantianos, han sido de gran utilidad —tal como lo veremos reflejado en los capítulos 2 y 4 de la investigación— permitiéndonos, entre otras cosas, el acceso a un sentido más global o general de la obra kantiana.

El *contexto*, como es fácil suponer, alude a aquellos elementos extralingüísticos que resultan condiciones ineludibles para la interpretación discursiva; de hecho, el análisis del discurso se entiende, propiamente, como el estudio del uso lingüístico contextualizado. Dentro de este ámbito se suele hacer la referencia al contexto situacional o interactivo, sociocultural y cognitivo⁹. Para los efectos de nuestra investigación juega un papel fundamental la dimensión sociocultural del contexto, sobre todo porque ayuda a comprender las referencias valorativas de los autores consultados —Kant, Levinas— fundamentales dentro del ámbito de la ética, que es el que nos ocupa, y que nos han permitido ponerlos en relación dentro de un horizonte interpretativo —el de la concepción cordial de la razón—. Nunca es lo mismo leer el texto de un autor sin pensar en el contexto que de algún modo lo hace posible, a no hacerlo; el contexto proporciona líneas interpretativas con soporte sociocultural e incluso, situacional o cognitivo.

Y en último lugar, pero no menos importante, queremos destacar el papel de la *modalidad* discursiva en nuestra investigación. El concepto de modalidad¹⁰ se solapa de alguna manera con el uso de los recursos metadiscursivos, pero los autores suelen ser más específicos en la identidad y explicación de los primeros. La modalidad se presenta como la expresión de la gradación en el discurso. Las proposiciones, en tanto enunciados, no son planas, es decir, no se conforman como una masa homogénea e indiferenciada formada por un conjunto de signos entre sí y con el mismo valor. Los enunciados se presentan matizados por el sujeto que los enuncia de acuerdo al grado de necesidad con que se asume lo dicho y que constituye el núcleo central de la modalidad, inspirado en la lógica modal como una de sus principales fuentes dentro del campo de la lingüística: lo dicho puede ser absolutamente necesario (verdadero o falso, correcto o incorrecto) o contingente (posible). En el caso que nos ocupa, la modalidad del enunciado ha sido de mucho interés; nos proporciona signos sobre el grado de necesidad que el autor atribuye a aquello que enuncia y, de esta manera, nos permite suponer, entre otras cosas, el grado de certeza

Internacional de Lingüística Aplicada-AESLA, Abril 2008, Universidad de Almería, y consultado en <http://roderic.uv.es/handle/10550/31171> el 20 de julio de 2016.

⁹ Clasificación tomada de Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo. *Las cosas del decir*. Ariel, Barcelona 2008, 98.

¹⁰ De aquí en adelante seguiremos las referencias conceptuales a partir del desarrollo del tema que realiza Otaola, Concepción. *La Modalidad* en *Revista de Filología Española*, 1988, LXVIII, nº. 1/2, 21 pp. consultado en www.revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es el 6 de julio de 2016.

que reconoce el autor en el conocimiento que está en juego. De igual modo que en los anteriores, estos datos nos han sido de enorme utilidad tanto en el caso de la ética kantiana, como en el caso de los autores contemporáneos que hemos consultado, sobre todo para abordar el tema de las creencias.

LA RAZÓN CORDIAL COMO CONCEPTO DE REFERENCIA PARA UNA ACCIÓN HUMANIZADORA

La necesidad de aclarar el concepto de razón utilizado como punto de referencia se ha presentado como ineludible, incluso en contra de los intereses iniciales de nuestra investigación. Si bien en un primer momento preferíamos no profundizar en ello, para evitar la introducción de un nuevo aspecto en el proceso de indagación, resultó un referente imprescindible en el desarrollo del texto, especialmente para la adquisición de su sentido global. La concepción cordial de la razón se presenta como trasfondo de la tesis.

La propuesta de la ética de la razón cordial de Adela Cortina¹¹ hunde sus raíces en la preocupación por la fundamentación de la moral, entendida como la pregunta del *por qué debo*, o del *por qué tengo* que cumplir unas determinadas normas, aun en el caso de que hacerlo me suponga un sacrificio¹². La autora se ha propuesto responder a esta pregunta, tal como lo señala en su texto: “No queda sino una respuesta convincente: que quien se siente obligado lo esté en realidad de alguna manera que es preciso descubrir. Intentar una respuesta es nuestro propósito”¹³.

La ética de la razón cordial de Adela Cortina plantea un principio de reconocimiento cordial como raíz de una ética mínima de justicia. Lo verdaderamente distintivo sería la orientación que podría brindar este principio, en cuanto fuente de las exigencias de justicia y de las obligaciones de gratuidad. El principio de reconocimiento traduce la capacidad de estima en la que un ser humano es capaz de reconocerse en otro, compadeciéndose en su sufrimiento y en su gozo y, de esta manera, descubriendo el vínculo que lo mantiene ligado a él y, en consecuencia, *obligado* a él.

Como vemos, la ética de la razón cordial apela a un vínculo humano que es la base, entre otros aspectos, de un sentir común, una capacidad de estimar valores y una voluntad de justicia; es lo que conforma, según la autora, un carácter comunicativo¹⁴ dispuesto a una ética de la justicia. Se va poniendo en relevancia otro de los focos que, incluso para otros autores, subyace a la elaboración de una ética de la

¹¹ Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo 2007.

¹² Cfr. *ibidem*, 43.

¹³ *Ibidem*, 44.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 211.

razón cordial¹⁵: atender a la necesidad de “Desentrañar esos elementos morales que dan encarnadura humana a una racionalidad procedimental...”¹⁶.

Para Cortina, esta ética dialógica fundada por Apel y Habermas¹⁷ constituye una de las referencias de su ética mínima procedimental. Con esta referencia y la inquietud por la fundamentación de la moral, la ética de la razón cordial surge en gran parte orientada al diálogo, hacia la creación de una disposición a dialogar en serio y, de esta manera, promover la formación de ciudadanos en el marco de los aportes de una democracia deliberativa.

De esta manera Cortina abona en el terreno de la democracia, y son los ciudadanos que se reconocen como interlocutores uno de los mayores focos de su atención. Ese principio de reconocimiento cordial es un modo de poner al descubierto aquello que haría falta para promover el reconocimiento del otro como interlocutor y, de esta manera, adentrarse en el diálogo.

Nuestra intención, sin embargo, es mantenernos en uno de los primeros niveles del mapa que hemos ido presentando sobre el pensamiento de Adela Cortina. Tomamos la referencia de la razón cordial y nos adentramos en uno de sus aspectos originarios; aquél que pone en evidencia el vínculo humano como fuente de la obligación moral. Para profundizar en ese vínculo, asumimos los aportes de Emmanuel Levinas (Cap. 3 de la investigación) y realizamos una reinterpretación del mismo como vínculo de carácter credencial¹⁸. Nos proponemos la posibilidad de desentrañar el modo como transcurre y se produce el vínculo con el otro, y en ese sentido nos apoyamos en las creencias como posible recurso para ir hacia la respuesta de la pregunta por la culminación de la moralidad en la acción. Se trata de una preocupación de la misma naturaleza que subyace al origen de la propuesta de la razón cordial —la pregunta por la fundamentación de la moral— y, sin embargo, no aspiramos a profundizar en ese problema desde una perspectiva global, sino a través de uno de sus elementos, la creencia, en cuanto modo de esbozar o incluso aportar una vía o camino que hiciera posible ir configurando respuestas enfocadas en la motivación moral.

En cierto modo hemos dejado en suspenso el foco que orienta la ética de la razón cordial hacia la formación de ciudadanos en cuanto interlocutores en un diálogo que constituye la democracia; de eso nos ocupamos en una investigación previa¹⁹. En esta oportunidad no nos preguntamos directamente por aquello

¹⁵ Un autor como Graciano González identifica a la *razón cálida* (Carlos Díaz, 2010) o a la *razón cordial* como señalando “... el lugar de cruce entre humanización y razón [...] que no son sino un signo más de la naturalización de la ética en tanto en cuanto son metáforas de ese esfuerzo por superar la fisura entre sentimiento y razón”. Vid. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 17.

¹⁶ *Ibidem*, 25.

¹⁷ Planteamiento que se puede profundizar en algunos de sus textos más representativos: Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. II, Taurus, Madrid 1985. O Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid 2008.

¹⁸ Con este término nos referimos a un vínculo mediado fundamentalmente por las creencias. Denominación que tomamos de Vicente Burgoa, Lorenzo. *Las creencias: estudio filosófico del conocimiento credencial*. San Esteban, Salamanca 2007.

¹⁹ Cfr. Tenreiro, Victoria. *Motivación moral para el diálogo: aportes desde Emmanuel Levinas y Jürgen Habermas*, Director: Jesús Conill. Trabajo de fin de Master. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2012.

que nos motiva a dialogar, sino sólo hemos supuesto la preocupación por la culminación de la moralidad en la acción. Si bien éste puede ser nuestro límite, precisamente constituye la particularidad de la presente investigación, que intenta ponerse únicamente como foco la apertura de un hombre hacia el Otro, independientemente de que al final se nos revele como un reconocimiento de carácter comunicativo. En resumen, optamos por la perspectiva de una razón cordial volviendo sobre uno de los aspectos de sus orígenes —el vínculo con el otro— como un modo de hipotetizar y especificar sobre uno de los recursos —la creencia— de los cuales podríamos servirnos para la promoción de una educación moral que ponga en relevancia la culminación de la moralidad en la acción.

Tal como lo veremos en el Cap. 2, la referencia al concepto de razón cordial no estuvo clara para nosotros desde el principio. Comenzamos haciendo alusión a la interpretación kantiana de una razón en general, que luego llegamos a consolidar en el uso del concepto de razón cordial, como más ajustado a nuestros supuestos fundamentales.

En la concepción de una razón cordial encontramos la semilla de la posibilidad de asumir a la creencia como recurso que juega un rol fundamental en los procesos de motivación moral, sin que ello implicara una contradicción con los rasgos atribuidos a la propia razón desde una perspectiva teórica más restringida. La razón cordial postula la concepción de una razón íntegra: “La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón”²⁰. En contraste con concepciones de la razón más restringidas, la razón cordial remite, de igual modo, a la persona en su integridad²¹.

Del mismo modo, en la concepción de la acción moral como acción humanizadora también ampliamos los referentes iniciales como un modo de retomar el valor de la humanidad como fin del tipo de acción que nos interesa promover. Hablar de una acción humanizadora nos permite recobrar, por ejemplo, el valor de la vulnerabilidad en el proceso de la culminación de la moralidad en la acción.

Finalmente, con el concepto de creencia también hubo un proceso de transformación. Pasamos de un concepto restringido a su dimensión cognitiva, hacia la consolidación de nuestra tesis sobre su identidad como síntesis de factores cognitivos y afectivos o sensibles, ocupando, por esta misma razón, un rol fundamental en la motivación moral.

Como vemos, en la consideración de estos preliminares destacamos la necesidad de reinterpretación o reenfoque de conceptos clave que han sido asociados a los fines y premisas de la presente investigación, con los cuales intentamos tejer pensamiento desde nuevos énfasis en la reflexión. Desde luego, he allí buena parte de los aportes del presente trabajo.

²⁰ Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo 2007, 191.

²¹ Cfr. *idem*.

PARTE II.

ANÁLISIS, COMPRENSIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE CONTENIDOS

CAP. 2. APORTES KANTIANOS A LA MOTIVACIÓN MORAL

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar el lugar que ocupa el concepto de *creencia* en la ética kantiana y su relevancia para la motivación moral. Dado el hecho de que el hilo conductor de nuestra investigación es el problema de la motivación y no el análisis historiográfico del pensamiento del autor, nos tomaremos la libertad de comenzar por el final: en la primera parte nos enfocaremos en identificar la viabilidad y el carácter del problema dentro del discurso kantiano; una vez admitido el problema, ya en la segunda parte profundizaremos en el modo como transcurre en la vida humana.

Dada la naturaleza de cada una de ellas, podemos decir que la primera parte tiene un carácter más discursivo que nos lleva a advertir la presencia del problema en el sistema ético kantiano¹ y a ubicar a la creencia dentro de las relaciones argumentativas de su pensamiento, donde las referencias bibliográficas privilegian las obras críticas del autor. En cambio, la segunda parte profundiza más decididamente en la dimensión operativa de la motivación dentro de la condición humana y personal de la existencia, por lo que podemos atribuirle un carácter más existencial, antropológico o incluso psicológico, apoyado fundamentalmente en las obras kantianas que enfatizan el carácter doctrinal de su ética y, del mismo modo, en la *Crítica del juicio* como texto que favorece la comprensión de la transición entre la parte crítica y doctrinal de su obra.

En cualquier caso, planteamos que la ética kantiana deja abierta la posibilidad de profundización en el problema de la motivación moral, y que el concepto y la función de la creencia ocupan un lugar relevante en su desarrollo.

LA MOTIVACIÓN MORAL COMO PROBLEMA DENTRO DEL DISCURSO KANTIANO

La ética forma parte de uno de los grandes focos del pensamiento kantiano. Suele ser entendida e incluso explicada y enseñada a través de etiquetas que se valen del uso adjetivos como “fría”, “insensible”, etc. Tal como lo señala Argenis Pareles, se utilizan “...términos como “formalismo vacío”, “solipsismo racional”, “rigorismo deontologista” [que] resultan, cuando se les examina de cerca, modos de ignorar la riqueza y el dinamismo del pensamiento ético kantiano, más que caracterizaciones ajustadas del mismo”².

¹ Nos referimos a la perspectiva que González identifica con la arquitectónica kantiana, en cuando remite a la búsqueda de unidad sistemática por medio de la razón. Vid. González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Universitat de València, Valencia 2008, 154.

² Pareles, Argenis. *Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, nº. 44, 19. Igualmente se llama la atención al respecto en Sherman, Nancy. “The place of emotions in Kantian Morality” en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*, MIT Press, Cambridge-Mass.; London 1993, 149.

En contra de estas interpretaciones que consideramos reducidas, planteamos que el problema de la motivación moral forma parte de las garantías³ del discurso ético kantiano, presentes de alguna manera en la cadena de razones que llevan a sus tesis centrales y que nos permiten identificar no sólo una preocupación sino unas ideas específicas en torno al mismo⁴.

La motivación moral alude, en el marco de la ética kantiana, no sólo a las fuentes de la acción, en el sentido de las causas próximas o empíricas de la misma⁵, sino también a la realización de la propia acción, en cuanto culminación de la moralidad. La motivación tiende a vincular lo que se dispersa en el proceso o desarrollo de la acción moral, conectando lo que temporalmente pierde conexión, a saber, las causas próximas de la acción y su relación directa con la acción misma como su consecuencia: dos caras de la misma moneda. Si bien se trata de un concepto ambiguo o inicialmente confuso, nos daremos a la tarea de aclararlo, por considerarlo profundamente necesario en la reafirmación de una visión más completa de la ética kantiana.

PERSPECTIVA DE LA RAZÓN EN GENERAL

El tema de la motivación moral sólo tiene sentido, como la propia moral en el pensamiento kantiano, bajo la consideración de los diversos usos que podemos hacer de la razón. Si bien es un problema que no surge como tal dentro del marco restringido del uso teórico de la razón, sí hace su aparición cuando se plantea que también podemos hacer uso práctico de esta misma facultad. Sin embargo, uno de los aspectos más interesantes de este tema es el que reclama, al mismo tiempo, la perspectiva de una razón integradora de esta diversidad, o como diría el propio Kant, la perspectiva de “...una y la misma razón que sólo se distinguen en lo que atañe a su aplicación”⁶.

Aunque comenzaremos por la referencia al uso práctico de la razón, será posible e incluso necesario asumir también la consideración del concepto de una *razón en general*⁷, donde los problemas de la

³ Con este concepto aludimos al concepto original *warrant*, que dentro de la teoría de la argumentación discursiva cumple la función de ciertas leyes o principios que permiten el paso de las razones o argumentos hacia determinadas conclusiones o tesis, sin ser puestas necesariamente en evidencia dentro de un texto. Para ampliar la información se puede consultar Escandell, María V. *Introducción a la pragmática*. Ariel Lingüística, Barcelona 1996, 91-108.

⁴ Gabriela Bastera defiende esta tesis, proponiendo incluso la lectura del pensamiento kantiano como un estudio sobre la motivación, en contraste con aquellas interpretaciones que entienden la ética kantiana como una teoría de la agencia. *Vid.* Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, New York 2015, 78.

⁵ *Cfr.* Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en *Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, nº. 44, 7.

⁶ *Cfr.* Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001, 50.

⁷ Término que acuñamos a partir de la traducción de Manuel García Morente del Prólogo kantiano a la *Crítica del juicio*, aludiendo a la intención final de una crítica trascendental que abarque tanto el uso teórico como el uso práctico de la razón a través de la relación entre las facultades del entendimiento, el juicio y la razón, como tres modos en los que opera esa razón en general. Véase en Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 87. Igualmente, es un término cuyo uso se atribuye a Kant en la traducción que hace Pedro Ribas de la *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 625 (A796/B824) en el marco de aquella parte de la obra que retoma argumentos relativos a los fines remotos de la razón o lo que en otros momentos se señala como aludiendo al sistema completo de la razón pura.

motivación moral adquieren relevancia bajo el foco de una misma persona llevando a cabo, de modo integrado, los distintos usos o aplicaciones de la razón. Y más aún, consideramos que no sólo se trata de una integración propiciada únicamente en la razón, sino impulsada desde una condición humana⁸ diversa y abierta, que traspasa los límites entre las distintas facultades⁹, ampliándolas y enriqueciéndolas.

Animados por las cuestiones sobre la motivación moral, en el presente capítulo ponemos en evidencia el paso de una razón considerada analíticamente, favorecedora de los límites entre los diversos usos que podemos hacer de ella, a una razón considerada de modo más amplio y desde un punto de vista más integrador. En la investigación es posible observar una tendencia hacia la concepción de una razón abierta a la conexión entre los usos que podemos hacer de ella, y abierta también a aspectos que en principio podrían considerarse no racionales, pero sin duda condicionantes de los procesos racionales característicos de los seres humanos.

LA CULMINACIÓN EN LA ACCIÓN: DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA DE LA MOTIVACIÓN MORAL

Nos encontramos dentro del campo de la motivación moral en cuanto la pregunta focal de nuestra investigación formula el cuestionamiento por aquello que nos lleva, como seres humanos, a la realización de una acción moral: ¿Cuál es la fuente de la culminación de la moralidad en la acción?

Si bien en principio pudiéramos calificarla como pregunta normativa, no se corresponde del todo con una cierta caracterización que se hace de ella. Una pregunta normativa la entendemos como aquella que indaga en el problema de la justificación de las exigencias de la moralidad¹⁰; en este sentido, admite formulaciones como: ¿Qué hace correcta/incorrecta una acción? ¿Qué debemos hacer cada uno de nosotros? En contraste con las preguntas que estudian el problema de la explicación, se asume la perspectiva del agente y, por lo tanto, las respuestas se consideran ajustadas¹¹ cuando se dirigen a alguien, asumen una transparencia que deja de lado respuestas elusivas, y apelan a la identidad del sujeto como origen y sentido profundo de la exigencia moral. Destaca la premisa del ser humano como agente.

En su lugar, y según el modo como estamos planteando la pregunta por la culminación de la moralidad en la acción, no basta la perspectiva del agente sino se incluye la perspectiva de la tercera persona proporcionando un marco conceptual inicial más amplio que cuestiona, incluso, la premisa y el papel del

⁸ Con esta referencia simplemente queremos aludir a la humanidad como condición más amplia que la personal.

⁹ Algo así se puede ver esbozado por el propio Kant en la “Tabla de la Facultades Superiores del Alma”, donde expone la unidad sistemática de las diversas facultades, entre las cuales sólo una de ellas es identificada propiamente como “razón”; si bien en este ejemplo el uso del concepto es específico o restringido a una sola de las facultades, nos inclinamos a pensar que en otros momentos de su obra el autor se refiere, a través del mismo, a la razón en un sentido más amplio e interactivo entre las diversas facultades, que coincide con lo que hemos querido identificar como *razón en general*, aportando una determinada perspectiva a nuestra investigación. Vid. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 124.

¹⁰ Cfr. Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*. UNAM, México 2000, 22.

¹¹ Para esta caracterización hemos asumido el planteamiento de Korsgaard, en su ensayo sobre el tema. Vid.: *ibidem*, 19-67.

agente en el proceso. Cuando preguntamos por las fuentes de la realización de la acción moral no nos estamos preguntando sólo el por qué la gente está dispuesta a hacer cosas por verdades morales (explicación) o qué debemos hacer cada uno de nosotros (justificación), sino qué es lo que nos lleva —sea un *por qué* u otro tipo de respuesta— como seres humanos y no sólo como agentes, a actuar moralmente.

En primer lugar, nos estamos poniendo no sólo del lado de los conceptos con los que trabaja la filosofía moral, sino que estamos indagando en sus efectos prácticos y psicológicos. Dicho en otras palabras, estamos en un territorio fronterizo entre la filosofía y la psicología, tal como lo mencionamos en la introducción. Sin embargo, esto no lo vemos como un límite, sino como un paso filosófico¹² hacia un enfoque transdisciplinario del problema de la motivación moral.

En segundo lugar, si bien indagamos en los efectos prácticos o psicológicos, no lo hacemos únicamente desde la perspectiva descriptiva, sino que los referimos a unas bases teóricas conceptuales que constituyen nuestro marco justificativo y explicativo inicial (de origen kantiano), para dar sentido a lo que consideramos una explicación posible de los efectos en la acción (de origen levinasiano) y que, a su vez, nos ayudarán a replantearnos esos mismos marcos iniciales mediante la reinterpretación del concepto y el rol de la creencia en el proceso.

En cierto modo, nuestra investigación sobre la motivación profundiza en esos espacios de insuficiencia que se le suele atribuir a las teorías racionalistas que no responden a la motivación¹³ pero que, sin embargo, presentan una explicación y una justificación que se consideran adecuadas. Porque si la teoría a nivel conceptual parece estar justificada, pero no tiene necesariamente el efecto práctico esperado, hace surgir cuestionamientos en esa dirección. Si una teoría moral debe responder a los efectos a través de los conceptos, el asumir que no lo hace puede llevar a pensar en una insuficiencia que autores como Korsgaard tienden a reconocer¹⁴.

¿Cuáles son las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción? Esta pregunta presupone, en primer lugar, que hay un lugar de donde emerge, “algo” que impulsa, mueve u otorga fuerza para la culminación de la moralidad en la acción¹⁵. En segundo lugar, que hay un tipo de acción que podemos

¹² De hecho, la propia Nussbaum señala al respecto: “...these questions about the agent are important, and essential to pursue in any complete ethical account. But in order to pursue these questions well, one must embark on inquiries in moral psychology and the philosophy of action. [...] One must try to work out the best conceptual framework for the explanation of purposive action. What entities shall we recognize? Reason, belief, will intention, emotion, inclination, desire, appetite –all of these have had their defenders, and they have been combined in a host of different ways”. *Vid.* Nussbaum, Martha. Virtue ethics: A Misleading Category en *The Journal of Ethics*, 1999, 3, 174.

¹³ *Cfr.* Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM 2000, 25.

¹⁴ *Cfr. idem.*

¹⁵ Con esta formulación triple (motivación como impulso, origen del movimiento o como fortaleza) nos distanciamos de una noción de motivación entendida de modo exclusivo como causa o propósito y dejamos abierta la posibilidad para admitir, al menos inicialmente, diversas respuestas. Sobre esta distinción se puede consultar Ricoeur, Paul. *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid 1981, 101-131.

identificar como “moral”, es decir, no nos estamos preguntando por la motivación para la acción en general, sino para un tipo de acción que pretendemos específica.

Sobre la primera presuposición versará gran parte del presente capítulo. Sobre la segunda —qué entendemos por *acción moral*— haremos algunas aclaraciones a continuación; si bien no constituye el foco directo de la investigación, resulta uno de esos conceptos base de nuestro desarrollo y, al mismo tiempo, uno de los grandes afectados de modo colateral.

ACCIÓN MORAL COMO ACCIÓN HUMANIZADORA

¿Qué entendemos por *acción moral*? La respuesta que podamos dar determina no sólo el planteamiento y la admisión del problema como tal, sino incluso la posibilidad de diálogo entre el pensamiento de los autores que constituyen nuestras referencias principales y que pueden ser erróneamente identificados como representantes de corrientes éticas antagónicas¹⁶: Immanuel Kant y Emmanuel Levinas.

Para extender una posible definición de *acción moral* desde las ideas kantianas tenemos que empezar por comprender si es un concepto presente en su filosofía y, si lo es, en dónde radica el carácter moral de la acción.

Parece fundamental admitir que una de las cuestiones centrales de la ética kantiana consiste en la exigibilidad de la moral, es decir, su normatividad. Sólo si la moral puede exigirse a todos los sujetos como un deber —independientemente de lo que cada uno efectivamente haga o no— es posible establecer un criterio o canon para hacer juicios de las conductas propias y de otras personas, y de esta manera, poder valorar o calificar tales juicios según ese canon. Parece bastante obvio, pero puede pasar desapercibido el hecho de que al reclamar a otro su conducta, damos por asumido un criterio común de actuación; dilucidar cuál y cómo es posible este canon o criterio, es uno de los objetivos de la ética kantiana, expresado en la concepción de la *norma moral*.

El interrogante por la valoración y calificación de la acción está presente en Kant, pero centrado en la posibilidad del establecimiento de un criterio, canon o norma de conducta:

“El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser a la vez naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la

¹⁶ Al contrario, suscribimos posiciones como la de Conill, cuando señala la necesidad de fundamentar y sostener un renovado humanismo, recuperando, como ya lo hemos indicado, el trasfondo del pensamiento de autores como estos. *Vid.* Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 52.

norma de conducta” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alaguara, Madrid 1994, 629 (A803/B831)).

Como se puede ver, otros asuntos vinculados al problema de la acción moral quedan al margen del objetivo central del estudio kantiano en una de sus obras más importantes; sin embargo, consideramos que esto no significa la exclusión como problemas presentes en sus estudios de la moralidad en general. A pesar de la aclaración que hace el autor sobre la pregunta que anima su investigación en el terreno práctico, consideramos que cabe preguntarse qué sucedería si, en un intento por responder a estos otros asuntos como el de la motivación moral, proyectáramos algunas de sus ideas centrales, apoyándonos en ideas secundarias o de menor relevancia para la interpretación tradicional de la ética kantiana.

Para Kant la inteligibilidad de la causa de nuestras acciones es fundamental. De hecho, tal inteligibilidad se expresa como libertad que sirve de fundamento a la moral. Sólo porque las causas de nuestras acciones pueden ser inteligibles es posible hablar de una libertad práctica y, en ese sentido, podemos aceptar que lo relevante para asignar valor moral a nuestras acciones no son los propios actos, sino las causas —inteligibles— que los pueden producir. El énfasis está puesto, como podemos ver, en la concepción del ser humano como ser racional, capaz de entender y entenderse y, por ello, libre. Una acción moral será, en consecuencia, una acción derivada de causas inteligibles y, en particular, de la obediencia a la ley moral.

Preguntarse por la motivación para la acción moral quedaría restringido, por la propia definición de los términos, al ámbito de las acciones cuyas causas son inteligibles y, por lo tanto, cuya motivación tiene el mismo carácter. Siendo aún más específicos, una de las interpretaciones más comunes de la ética kantiana tiende a considerar que la inteligibilidad de las causas de la acción se manifiesta al actuar según principios de la razón, lo cual podría resumirse como la acción motivada según tales principios, resumidos en el imperativo categórico o ley moral. Desde esta perspectiva, plantearse la motivación moral como problema no tendría sentido teórico, pues no cabría otra forma de hablar de la acción moral que no fuese como una acción motivada por la ley moral; hablar de acción moral implicaría hablar de acción motivada por la razón.

De esta manera, vano y ocioso puede ser el esfuerzo dedicado a dilucidar si una acción puede ser calificada como moral si no accedemos a sus causas, pues allí estaría la clave de la delimitación.

Sin embargo, y afortunadamente para nosotros, las cosas no resultan tan sencillas. Si bien por definición la caracterización moral de una acción parece estar clara, no sucede así desde las consideraciones operativas de todos aquellos factores que explican la producción de la acción misma¹⁷; la unidad del sujeto

¹⁷ Factores cuyo papel no es fácil determinar, y dentro de los cuales incluimos a las creencias, objeto principal de nuestra investigación. Como ejemplo de este debate, Sherman hace afirmaciones como: “That is, substantive moral principles or ends

vincula factores que pueden estar separados en la crítica trascendental¹⁸. Por esta amplitud que puede ser vista también como ambigüedad, consideramos que el planteamiento kantiano no está cerrado a dialogar, incluso con la crítica que han hecho autores como Levinas, a partir de presupuestos que, en principio, entran en debate con los kantianos, pero finalmente hacen posible perspectivas complementarias.

Si bien resulta claro que en la ética kantiana el valor moral no radica en la acción sino justamente en el tipo de motivación, que es la razón que la produce, tampoco es posible admitir que resulte irrelevante. Cuando consideramos algunas de sus obras canónicas y las ponemos en relación desde una perspectiva integral, logramos recuperar no sólo la presencia del problema de la calidad de la acción misma, sino su relevancia dentro del sistema ético kantiano en general. El problema de la acción moral tiene presencia y sentido en el marco del uso práctico de la razón, pero no sólo concebido como uno de tales usos sin más, sino sobre todo como el uso bajo el cual Kant retoma la perspectiva de los fines remotos de la razón, y que constituye uno de los motivos fundamentales de su obra¹⁹.

El concepto de acción moral tendría sentido en la ética kantiana desde la consideración de los fines remotos de la razón y como culminación de la moralidad en la acción. Siendo así, el carácter específicamente moral de la misma no podría estar dado únicamente por su sujeción a la ley moral, sino también por su relación con otros aspectos de la moralidad (como sentimientos o creencias, entre otros) que el autor también menciona desde esta perspectiva integradora que acabamos de señalar, importante y muchas veces dejada de lado en interpretaciones válidas, aunque parciales, de su obra.

A todo esto se suma que dentro de todo el espectro que podría abrirse a la consideración del carácter moral de las acciones a nosotros nos interesa, sobre todo, el que se remite a aquellas acciones con respecto a los otros seres humanos, las otras personas. En pocas palabras, nos interesan las acciones morales interhumanas o entre seres humanos.

Para responder a estos intereses, también nos ayuda mucho el análisis que es posible realizar de la segunda formulación²⁰ del Imperativo Categórico, o *fórmula de la humanidad*:

depend upon empirical facts”, con lo cual pone en debate, junto a autores como Buchanan, la claridad de los límites que el propio Kant establece entre la metafísica de la moral y la antropología, generando dudas al respecto de la “pureza” de conceptos como “ley práctica”, “principios morales”, etc. Vid. Sherman, Nancy. “The place of emotions in Kantian Morality” en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (Eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*, MIT Press, Cambridge-Mass.; London 1993, 167. O Buchanan, Allen. Categorical Imperatives and moral principles en *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition*, 1977, 31, n.º. 4, 249-260.

¹⁸ Como es lógico, la Crítica pone límites analíticos a factores y conceptos que ulteriormente, desde las consideraciones operativas (pragmáticas o antropológicas) que se ponen en relevancia cuando examinamos los efectos prácticos o psicológicos de la filosofía moral, reclaman una mayor integración.

¹⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 627-629 (A800-A804/B828-B832).

²⁰ Autores como Samuel Kahn sostienen que esta segunda formulación o Fórmula de la Humanidad se ocupa de lo que uno expresa en su acción, consolidando la necesidad de apoyarnos en ella como la vía adecuada para responder a los intereses de nuestra investigación. Sus palabras: “Because the Formula of Humanity délas with what one is expressing in one’s actions, whether one is acting in accordance with it will depend to some extent on one’s beliefs” en Kahn, Samuel. The interconnection between willing and believing for Kant’s and kantian ethics en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, n.º. 2, 148.

“Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001, 104).

Uno de los modos de delimitar la idea de lo que sería una acción moral con respecto a los otros en la ética kantiana, sería entendiéndola como acción que trata al otro como fin. Así como la moralidad en perspectiva kantiana no se entiende sin la libertad radicada en la racionalidad, pilar fundamental de la *formulación de la universalidad* o de la *autonomía*²¹, tampoco parece entenderse sin la consideración de la humanidad como fin.

Si en la formulación nos preguntamos por lo que significa “humanidad”, se hace ineludible remitirnos, como siempre en la ética kantiana, a la naturaleza racional de los seres humanos en su capacidad para poner fines y actuar según principios. Pero esto no es todo; esa naturaleza racional constituye, igualmente, a la humanidad como fin en sí. Tratar a la humanidad como un fin en sí equivaldría a reconocerla en su naturaleza racional y asumirla como fin-razón de mis acciones. Pero a la humanidad me remito en la propia persona y la persona del otro; el otro, en su particularidad, se constituye en fin-razón de mis acciones, y no dañarlo en función de fines ulteriores sería la manifestación del modo moral de tratarlo. El otro es el único fin moral en sí, no como fin a producir, sino como aquel fin que debe hacerse razón de ser para mí mismo, junto a los fines que, por la fórmula de la universalización, sea capaz de plantearme. El otro y la humanidad —*reino de los fines*— que formo con él, ponen de manifiesto parte importante de presupuestos básicos del imperativo moral.

De esta manera, una acción moral como acción cuya causa es inteligible, implica, casi ineludiblemente, tener también al otro como razón de mi propia acción. Por ello podemos decir, incluso apoyándonos en la ética kantiana, que una acción moral termina siendo, en cuanto tiene al otro como fin, una *acción humanizadora*.

Algo semejante defiende el propio Paul Ricoeur a través de algunos de sus planteamientos, cuando indaga en la fundamentación de la ética a través de elementos más primitivos que la ley o la prohibición²². Sin entrar en la profundidad de su planteamiento, vale la pena mencionar cómo cuestiona en qué sentido la primera formulación del Imperativo puede ser más fundamental que la segunda²³; según entendemos, Ricoeur sostiene que en este segundo Imperativo es donde se hace explícita la asimetría propia de la

²¹ En consideración a las diversas formulaciones que el autor hace del Imperativo Categórico en Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001.

²² Cfr. Prólogo de Domingo Moratalla, Tomás. en Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Caparrós editores, Madrid 2000, 10.

²³ Cfr. *ibidem*, 55.

interacción entre lo que uno hace y lo que es hecho a otro, o lo que el otro sufre. Tal asimetría, en la que posteriormente profundizaremos a través del pensamiento de Levinas, pone en evidencia la posibilidad inscrita en la estructura del obrar humano, de tratar al otro como medio y no como fin; es la amenaza de la violencia que afecta la disposición de los bienes fundamentales que condicionan el ejercicio de la propia libertad. La libertad, si bien es referencia fundamental de la moral, halla en estos bienes fundamentales que en principio caen fuera de sus fronteras, su propia condición de posibilidad y, de esta manera, emerge la importancia de un plano ético subyacente al plano propiamente moral; un plano en donde el modo de la relación con el otro se hace condición de la propia moral.

Por otro lado, el propio autor reconoce, a propósito de la Regla de Oro que constituye de manera intuitiva la convicción moral más fundamental²⁴ —“No hagas a tu prójimo lo que no te gustaría que te fuera hecho a ti”— que puede haber un lugar de encuentro entre una interpretación moral y una interpretación teológica en la que se mantenga el diálogo entre la Regla en el marco de la lógica de la sobreabundancia, y la misma Regla en el marco de la lógica de la equivalencia; una dialéctica necesaria que evite la simple anulación de lo supraético —mandamiento de amar a los enemigos— por lo moral —la equivalencia, la reciprocidad—. Al contrario, se trata de favorecer la reinterpretación mutua y permanente entre el amor unilateral y la justicia bilateral, que no deja al pensamiento en reposo sino, al contrario, somete a la propia Regla a una reinterpretación constante. Desde esta consideración se pone en evidencia, para los efectos de nuestra investigación, cómo la moral se ve necesitada de elementos que en sentido estricto estarían fuera de sus fronteras y que, sin embargo, son al mismo tiempo su condición de posibilidad: “La sobreabundancia se convierte en la verdad oculta de la equivalencia”²⁵.

Apoyándonos en la Formulación de la Humanidad, el imperativo categórico pone en evidencia que el tipo de acción moral implica, a su vez, que el otro sea fin-razón de mi acción, porque “la ley moral no es sólo la limitación de los fines contingentes que podemos perseguir, [sino] es también la expresión de un fin necesario”²⁶. De esta manera, el concepto inicialmente problemático de acción moral podría ser entendido con respecto a las acciones interpersonales, que son foco de nuestra investigación, como acción que tiene al otro como fin o, como hemos convenido en identificarla, *acción humanizadora*. Con ello pretendemos dejar señalado:

- a) Que una parte del carácter moral de la acción está dado por la humanización que puede producir.
- b) Que lo humano es referencia fundamental del carácter moral.
- c) Que lo humano está dado en la persona del Otro.
- d) Que la moral es un proceso.

²⁴ Cfr. Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Caparrós editores, Madrid 2000, 53.

²⁵ *Ibidem*, 60.

²⁶ Pareles, Argenis. *Cinco ensayos sobre la ética kantiana*. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en *Apuntes Filosóficos*. Revista de Universidad Central de Venezuela, 2014, 23, n°. 44, 46.

- e) Que las acciones humanizadoras forman parte del proceso de la moral.
- f) Que el fin de la moral se podría resumir en la humanización del otro.

Consideramos que hay acciones humanizadoras que no cumplen ciertos requisitos para ser identificadas como acciones morales y, sin embargo, forman parte del proceso de la moral; no sólo en cuanto crean condiciones y hacen posible, ulteriormente, las acciones morales propiamente dichas, sino también en cuanto representan el tipo de acción deseable de acuerdo a la norma moral y sus fines.

Añadimos a nuestros argumentos la consideración que Cortina²⁷ hace en su estudio preliminar de la *Metafísica de las costumbres* cuando plantea que la obra introduce una dimensión positiva de la moralidad, que hace posible comprender el kantismo como un humanismo. Mientras en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* tenemos una ley que legisla sobre máximas hacia una orientación universal, en la *Metafísica de las costumbres* tenemos que esa ley, en la subordinación de los fines subjetivos a los objetivos, pone a la humanidad por delante.

De esta manera, se podría decir que en la presente investigación estamos inmersos en una interpretación de la ética kantiana bajo la perspectiva de un humanismo, entendido como la prioridad de la condición humana sobre la ley moral, sin que ello derive en la restricción de tal condición a la determinación de un concepto cerrado. Al contrario, y apoyándonos en Levinas, entendemos a la condición humana como concepto provisional, abierto y en cierto modo supeditado a la incertidumbre. Pero esta carencia de determinación no anularía la posibilidad de la acción humanizadora. Precisamente por esta carencia suponemos que se potencia la capacidad de dirigir la acción que tienen las dimensiones sensibles que surgen del contacto directo con el Otro, haciendo posible la orientación hacia acciones humanizadoras, fundamentales dentro del proceso del desarrollo de la moralidad en el ser humano.

Incluso planteamos que nuestro intento por enfatizar el análisis en aquellas partes de la obra en las que Kant se remite a los fines remotos de la razón, aludiendo al sistema de una razón completa o a una razón en general, coincide perfectamente con la lectura de la ética kantiana como un humanismo.

EL SER HUMANO: CIUDADANO DE DOS MUNDOS

LA LIBERTAD HUMANA DESDE LA CONSIDERACIÓN DE LAS CAUSAS Y LOS EFECTOS DE LA ACCIÓN

Para comprender la ética kantiana es necesario comenzar por distinguir el uso teórico del uso práctico de la razón pura. El uso teórico de la razón se dirige a objetos de conocimiento, mientras el uso

²⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1994. Estudio preliminar realizado por Adela Cortina.

práctico se ocupa de los fundamentos que determinan a la voluntad. En el segundo caso, que es el que nos ocupa, se suponen dos cosas: una capacidad para producir objetos coincidentes con las representaciones —producir lo que pensamos o queremos, es decir, determinar los fines— y para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos —para guiar la voluntad hacia los fines, determinar su causalidad—.

La autodeterminación supone la libertad y esta última es entendida bajo el esquema de la causalidad. La libertad es identificada como un concepto de causalidad; sin embargo, es necesario aclarar cómo es posible llegar a la libertad, dentro del esquema de la causalidad²⁸.

Como lo señala el propio autor, una cosa es que algo *sea objeto de la experiencia*, mientras otra es que *sea* es decir, si ser objeto de la experiencia fuera exactamente lo mismo que la cosa en sí, no sería posible, por ejemplo, decir que en el ser humano la voluntad es libre y al mismo tiempo está sometida a la necesidad natural. En cambio, podemos decir que en cuanto el ser humano es cosa en sí, es libre, pero en cuanto es objeto de experiencia está sometido a la naturaleza. Si sólo fuera objeto de la experiencia estaría sometido a la naturaleza y no podría ser libre, pues habría un mecanismo de enlace causal que tendría que situar la determinación fuera del hombre.

La voluntad humana es entonces libre en cuanto noúmeno, pero no en cuanto fenómeno, sin que ello implique contradicción. No puedo conocer el alma humana desde esta perspectiva nouménica, pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; en otras palabras, no puedo conocer la libertad pero sí concebirla. Es necesario concebirla en cuanto supongo que la voluntad introduce principios prácticos *a priori* (como datos de la razón) que serían imposibles sin la libertad. Para la razón especulativa la libertad es pensable sin contradicción.

La libertad kantiana es entonces la capacidad de la voluntad humana de determinarse por sí misma, sin la imposición de los impulsos sensitivos. Sin embargo, el autor reconoce que esta voluntad también puede ser determinada sensitivamente, aunque no de modo necesario; por eso habla de libre albedrío.

“En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable”²⁹. Al contrario, si el fenómeno es la representación que se halla vinculada conforme a leyes empíricas, entonces tiene que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Es el caso de la libertad:

“Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie; sus efectos, en cambio, se encuentran en la

²⁸ Es lo que explica Apel cuando habla de la “causalidad de un ser racional”, al respecto de la autodeterminación de la voluntad por medio de la ley moral en la ética kantiana. *Vid.* Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Taurus, Madrid 1985, 396.

²⁹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 466 (A537/B565).

serie de las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 466 (A537-B565)).

Si bien la preocupación por la culminación de la razón en la acción no forma parte del foco de la obra kantiana, sí está presente como consideración clara dentro de su pensamiento. Siendo parte central de nuestra investigación, asumimos la posibilidad y la tarea de poner el acento en los efectos de la libertad como sometidos, también, a la serie de las condiciones empíricas o a su determinación por medio de otros fenómenos.

EL PROBLEMA DE LA TRANSICIÓN RAZÓN, VOLUNTAD, ACCIÓN

Tal como lo hemos ido mostrando, una investigación sobre la motivación moral en la ética kantiana radica en la indagación dentro de un proceso de transición que va, pudiéramos decir, desde la ley moral que se impone a la razón en forma de deber, a su eficacia, no sólo en la voluntad, sino en la propia acción.

En la interpretación de la obra kantiana ha tenido lugar, desde muy diversas perspectivas, la discusión por el paso de la ley a la acción. Uno de los motivos más conocidos que ha animado el debate ha sido el que se pregunta por la posibilidad del mal, una de cuyas referencias explícitas se encuentra en *La religión dentro de los límites de la mera razón*³⁰, donde se plantea la distinción entre la voluntad entendida como *Wille* (voluntad legislativa) y, al mismo tiempo, como *Willkür* (voluntad ejecutiva o libre arbitrio).

Sin ánimo de profundizar en tal distinción, sí nos gustaría dejar señalado cómo el propio debate ilustra la permanencia de la problemática de un ser humano que, desintegrado o separado para los fines críticos de la obra kantiana, requiere ser reconocido, para los efectos vitales, siempre y al mismo tiempo como un solo ser, habitante de los dos mundos: el de la naturaleza y el de la libertad. La acción humana, si bien puede seguir la ley también puede quebrarla, y esto representa un reto para la comprensión de la ley moral en su carácter normativo o de obligatoriedad.

“La ley de *Wille* no es nunca una ley que se aplique directamente a la acción, sino una ley para la elección de las máximas de acción, un principio regulativo para la elección de las máximas y, por ello, deja la acción específica sin determinar. Sólo *Willkür*, en la medida en que atiende al

³⁰ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001.

deseo, al uso instrumental de la razón e incorpora, además, la conciencia de la exigencia de universalizar las máximas, determina la acción en sí misma”. (Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela, 2014, 23, n°. 44, 85).

A pesar de la insistencia de Kant en no confundir el ámbito teórico y el práctico, nunca deja de considerar diversos temas de su obra desde ambas perspectivas, aunque siempre termina por delimitar muy bien la validez posible en cada uno de los territorios.

Consideramos que la motivación moral presenta un problema que combina de modo ineludible ambos mundos y, en cierto modo, reducirlo a uno u otro, hace desaparecer el problema o, incluso, el tema.

Si situamos a la motivación moral en el paso de la ley a la acción, habría que asumir que se trata de un problema que está atravesado por la doble condición humana de quien puede estarse dando libremente la ley y, al mismo tiempo, con ello, limitando su capacidad de elección en términos efectivos. Por ello, no parece suficiente saldar el debate sobre la posibilidad de la motivación moral como tema de la ética kantiana, acudiendo a los argumentos centrados simplemente en la delimitación de cada uno de los usos de la razón, sino tratando de valorar a cada uno de ellos con respecto a la *razón en general*, y sus fines remotos.

LA MOTIVACIÓN MORAL COMO GARANTÍA DEL DISCURSO KANTIANO

Como hemos ido mostrando, hablar de la motivación moral en la ética de Immanuel Kant puede parecer forzado cuando, en la línea de los análisis tradicionales, reducimos las claves de interpretación de su pensamiento a los temas centrales de sus textos.

Podríamos tener dudas sobre si la motivación moral es tema central de la ética kantiana. Sin embargo, en el análisis de su discurso se nos muestra cómo ocupa un lugar significativo en la configuración de una coherencia global a través de su obra. Si bien es valorada de forma ambigua por el propio autor en lo que sería la arquitectura explícita de su sistema, sostenemos —como ya lo hemos indicado anteriormente— que forma parte de las garantías de su discurso³¹; esto es, representa convicciones/ideas-proposiciones sin las cuales sería imposible desarrollar y sostener muchas de las que consideramos tesis fundamentales de la ética kantiana, tal como hoy en día las explicamos y valoramos.

³¹ Un ejercicio interpretativo parecido es el que propone Nancy Sherman al respecto de los argumentos sobre el rol de las emociones en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Vid. Sherman, Nancy. “The place of emotions in Kantian Morality” en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (Eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*, MIT Press, Cambridge-Mass.; London, 158.

Como ejemplo de una de estas tesis kantianas generalmente aceptadas tenemos la normatividad u obligatoriedad de la moral, es decir, la idea de que *debemos* hacer algo; esto sólo es posible bajo el supuesto o convicción de que el hombre puede hacer las cosas que se *propone* (es el *poder querer* que forma parte de la ética kantiana), y su *grandeza*, valor fundamental que subyace a la obra de Kant, depende de ello. Más “grande” será el hombre que pueda hacer lo que se proponga hacer, y lógicamente la medida de su grandeza irá en aumento, si lo propuesto resiste, incluso, las fuerzas de sus inclinaciones naturales. “Pero aquello que se proponga podría ser cualquier cosa”, podría uno pensar; sin embargo, no es cualquier cosa la que refiere Kant en su obra. Es la proposición de aquello que es posible, justamente, bajo el otro supuesto o convicción de ese orden del cosmos que sólo el ser humano puede plantearse desde su razón.

Y es así como empiezan a aflorar algunas de las que consideramos garantías del discurso kantiano, por ejemplo: la ley de causalidad que gobierna y rige el orden del mundo natural. Esta ley es asumida como canon para la búsqueda que Kant emprende, del mismo modo, en el orden de la libertad u orden moral. Hay un presupuesto de *orden* —en el sentido de cosmos— en la obra kantiana, que es ineludible y se manifiesta a través de convicciones de diverso grado que están presentes en su discurso: el *mundo natural* está ordenado y regido por leyes que son, en cuanto tales, necesarias; igualmente, el *mundo moral* tiende a un orden análogo al del mundo natural y es posible explicarlo por una ley —necesaria, claro está—. La diferencia entre ambos mundos es que el primero se alimenta de la experiencia de lo que es, mientras el segundo lo hace de la experiencia de lo que puede o debe ser, o experiencia futura, aunque ambos tienden a la unidad.

Orden, unidad, ley, causalidad... son presupuestos ineludibles o garantías del discurso kantiano, en cuanto vinculan muchas de sus tesis centrales con los argumentos que funcionan como bases de su desarrollo y, como queríamos demostrar, no hacen posible la elección de “cualquier cosa”³².

Ocurre algo análogo con respecto al problema de la motivación moral. Aunque no es tema deliberado de las obras kantianas que muchas veces se consideran centrales dentro de su concepción ética, sí se encuentra presente como garantía dentro de su desarrollo argumentativo³³.

³² Con esta idea de las garantías subyacentes al planteamiento kantiano asumimos una aproximación discursiva análoga, por ejemplo, a la de que sugiere Paul Ricoeur en *Amor y Justicia*. Caparrós editores, Madrid 2000, quien pone en relevancia valores que funcionan como referentes permanentes de la norma. Desde una perspectiva más centrada en los contenidos nos encontramos también con planteamientos como los de Christine Korsgaard en *Las fuentes de la normatividad*. UNAM, México 2000, que plantean nuestra identidad de humanos como fuente de razones y obligaciones. En ambos casos, desde planos diferentes, se ponen en evidencia *valores* que funcionan como fuentes de normatividad u obligatoriedad y, en este sentido, ponen en relevancia el tema de la motivación. O como dice el propio Conill: “La psicología y la antropología sirven, para entender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón pura”. *Vid.* Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 69.

³³ Bajo una consideración análoga discurre el planteamiento de Graciano González cuando habla del sentido del ejercicio de una razón práctica, consolidando de esta manera la importancia del debate sobre la motivación moral en la ética kantiana. *Vid.* González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 157 y ss.

Uno de los momentos en los que consideramos que el problema de la motivación moral se hace más explícito dentro de la obra kantiana es cuando el autor expresa y desarrolla su preocupación por el método de configuración y ejercitación morales³⁴ que se debe emplear en la educación de los jovencísimos oyentes³⁵ que Kant suponía como destinatarios.

A la descripción de ese método subyace no sólo la conformación del problema de la motivación, expresado en último término como el asunto concerniente al paso desde la objetividad de la ley hacia su respeto subjetivo, o como el problema del interés en la moral; también se hace evidente una serie de valores propios del contexto en el cual escribe el autor, y que suponen, por decirlo de algún modo, una base objetiva o de carácter material para su ética.

La moral en el hombre no está dada sin más, sino se concibe como un proceso. En una etapa temprana de su vida el ser humano pasa de sentir la admiración hacia el asombro, la veneración y luego el deseo de ser como el hombre moralmente intachable. El aprecio de la virtud resulta de una serie de sentimientos caracterizados por una cierta asimetría: suponen una cualidad de superioridad que se concibe en el objeto de tales sentimientos y, precisamente ello lo hace admirable, asombroso, venerable y deseable.

A Kant le interesa hacer evidente la superioridad de la virtud. Por ello, intenta destacar su pureza, la cual sólo puede representar quitando del medio todos los otros móviles. Se trata entonces de lo que Kant propone en el ejercicio pedagógico o formativo de la virtud.

Para nuestro autor, la fuerza que pueda tener la virtud en el corazón del hombre depende de su pureza, pues supone que el corazón tiende a admirar la pureza. De hecho, es la virtud la *fortitudo moralis*³⁶: una virtud pura genera gran fuerza en el corazón. Este presupuesto nos remite directamente a un contexto valorativo que hoy difícilmente se sostiene de la misma manera, en sociedades donde la pureza o la grandeza ya no resultan tan populares o por lo menos no tienen la misma publicidad.

La idea del autor es, ajustado a su tiempo, mostrar la magnificencia (grandeza, disposición para grandes obras) y, desde allí, fortalecer el deseo de cumplir con la ley y ser virtuoso. Esa magnificencia surge del padecimiento que conlleva la realización; a mayor padecimiento, mayor magnificencia.

Lo que Kant parece destacar es la necesidad de ese contraste para generar admiración en aquél a quien se enseña el valor moral. Se refiere a un “espectador”³⁷ y, por lo tanto, su propuesta se puede interpretar como aquello que el autor sostiene desde una perspectiva pedagógica³⁸ como la estrategia más

³⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 292 (A288).

³⁵ Cfr. *ibidem*, 284 (A278).

³⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1989, 230 (381).

³⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 285 (A279).

³⁸ Una interpretación semejante es la que sugiere Nancy Sherman cuando señala la posibilidad de hacer una lectura alternativa de la relación de confrontación que plantea Kant en alguna de sus obras. Para profundizar en ello, revisar en Sherman, Nancy. “The

adecuada para generar la fuerza de la virtud en el corazón del hombre. El contraste entre el padecimiento y la grandeza de la acción es lo que genera la admiración y el deseo de emular tal forma de actuar, aunque no el de encontrarse en las mismas circunstancias³⁹.

Para Kant, lo que se debe reconocer es el deber y no el mérito. Desde esa perspectiva pedagógica Kant señala como perjudicial en los niños, quienes aún están "...muy lejos de observar el deber más común e incluso de juzgarlo correctamente"⁴⁰, el animarlos con sentimientos lánguidos y tiernos, al contrario de la representación sobria y severa del deber que fortalecería su corazón. Es el contraste entre la pureza de la virtud y la imperfección humana lo que, para Kant, generaría la fuerza.

Lo vital, en términos pedagógicos es fortalecer el corazón y no excitarlo, a través de estos sentimientos que él señala. La excitación no fortalece el corazón; simplemente hace que, una vez pasada la efervescencia, el corazón vuelva a la dinámica de la vida moderada y natural.

"Todos los sentimientos, y especialmente aquellos que deben producir tan inusual empeño, tienen que surtir su efecto en el apogeo de su ímpetu y antes de que pierdan tal efervescencia, pues de lo contrario son inoperantes, ya que el corazón retorna a su dinámica de vida moderada y natural, recayendo pronto en la languidez que le era propia anteriormente; porque ciertamente se trajo algo que le excitara, mas nada que le fortaleciese" (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 286 (A281)).

Hasta aquí, quisiéramos destacar varias ideas con relación al tema de la motivación moral:

1)La acción moral es un inusual empeño y tal empeño requiere virtud.

2)La virtud es la fortaleza del corazón.

3)El corazón hay que fortalecerlo para producir la acción moral.

4)Los sentimientos fortalecen el corazón.

5)La fortaleza deviene de la efervescencia del sentimiento de admiración por la pureza y la grandeza de los actos llevados a cabo por ciertos hombres.

place of emotions in Kantian Morality" en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (Eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*. MIT Press, Cambridge-Mass.; London, 154.

³⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 284, (A278).

⁴⁰ *Ibidem*, 286 (A280).

6) Hay un retorno desde tal efervescencia hasta la moderación y la normalidad, en la cual el corazón puede regresar fortalecido o no.

7) El fortalecimiento no resulta necesariamente de la excitación por las acciones admirables, sino por la admiración.

En resumen, pedagógicamente se invita a buscar y ver lo que, en medio de lo usual, quizás alguien pudo hacer o, en todo caso, podría hacer y resulta objeto de admiración. De ahí pueden surgir sentimientos conducentes a la acción moral. Sin embargo, es indispensable tener presente que estos sentimientos van paralelos a principios establecidos sobre conceptos —y no arrebatos— que son los que generan la confianza en sí mismo y un carácter moral. Sin esos principios no hay autoconfianza y sin autoconfianza no hay consciencia de la intención moral y del carácter moral. Para Kant la intención moral, así como el carácter moral, es el sumo bien en el ser humano⁴¹.

Aunque considere los sentimientos, Kant confirma reiteradamente que las máximas de la acción derivan del respeto por la ley y no de la estima por ella. Se refleja, por lo tanto, una tensión en la cual Kant evita sobrevalorar tales sentimientos, aunque también sería falso decir que no los contempla. Siempre pone de relieve que el cumplir la ley implica abnegación o la inquietud del retroceso, en contraste con el elemento natural de la predilección.

La estima por la ley no puede ser presupuesta en el sentido de la predilección por la misma frente a otros elementos que son “preferibles”, como aquellos a los que naturalmente nos sentimos empujados; no puede ser tomada como base. Si bien Kant reconoce que se tienen los sentimientos, al mismo tiempo señala que requieren ser cultivados separándolos de los estímulos patológicos y avivándolos en la mera representación racional.

Se hace indispensable escoger ejemplos adecuados, con el objetivo de hacer pedagogía, de mediar el paso de la ley moral objetiva a su respeto subjetivo. Hay un método, una mediación que constituye el modo de “hacer del dictamen según leyes morales una ocupación que acompañe naturalmente a todas nuestras propias acciones libres”⁴². La ley moral no puede ser sólo fundamento de la obligación, sino que tiene que ser de hecho obligatoria, y esto es lo que explica que se requiera la fuerza que dan los ejemplos, el método de “ejercitamiento”⁴³ que Kant está proponiendo.

Al parecer se tiene el sentimiento, pero se cultiva desde la razón. Quizás en este sentido la propuesta kantiana no difiere tanto del lugar que un autor como Levinas asigna, por ejemplo, a la vergüenza o vulnerabilidad. Sin calificarlos como sentimientos específicamente morales, Levinas deja abierta la posibilidad de entenderlos como disposiciones previas hacia la moral pero, a diferencia de Kant, también

⁴¹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 286 (A281).

⁴² Cfr. *ibidem*, 289 (A284).

⁴³ Cfr. *ibidem*, 290 (A285).

capaces de proveer cierta finalidad entendida como un sentido humanizador para la acción. Mientras para Kant el sentimiento patológico en sí mismo no es capaz de orientar moralmente⁴⁴, para Levinas el sentimiento de vulnerabilidad ante el Otro-Infinito otorga cierta *finalidad* sin ser, aún, moral (aunque tampoco lo define como patológico). Según proponemos, en el caso de Levinas sería la creencia ulterior en el Otro la que haría posible el tránsito, o no, del sentimiento de vulnerabilidad a la conciencia moral. Hay un punto de coincidencia, breve pero significativo, en el papel que juegan los sentimientos como disposiciones hacia la moral o, como hemos identificado en nuestra investigación, hacia acciones humanizadoras.

Para Kant el sentimiento patológico es meramente subjetivo en tanto no aporta sentido moral a la acción; el sentido moral implica una facultad teórica perceptiva que para Kant no la otorga este tipo de sentimiento. He aquí un punto de inflexión en la ética kantiana, pues en el discurso de su obra se abren las puertas para la consideración del papel de los sentimientos, pero siempre como sentimientos específicamente morales, supeditados a la conciencia, que se refleja en último caso como autoconciencia. De este modo, en un proceso de búsqueda de las fuentes de la acción moral, el punto final siempre queda puertas adentro de la conciencia, a diferencia del planteamiento de autores como Levinas, donde parece abrirse la posibilidad de que a pesar del carácter patológico de ciertos sentimientos, estos sean capaces de proveer un determinado sentido u orientación para la acción.

Para Kant no hay algo así como un sentido moral previo a la conciencia, sino cierto tipo de sentimientos de los que están provistos los hombres y que generan una cierta receptividad del arbitrio para ser movido por razones. Tales sentimientos surgen de la conciencia sobre la coincidencia o discrepancia entre nuestra acción y la ley moral; si no estuvieran, nos comportaríamos directamente como animales. De hecho, tanto nace el propio sentimiento moral de la conciencia, que Kant aclara⁴⁵ que la propia determinación de la conducta va desde la representación hasta la acción, a través del sentimiento de placer o desagrado; es decir, antes del sentimiento mismo se da la representación de la posible acción y su interés en ella o su efecto. Se puede ver cómo es el sentimiento, en este caso referido directamente al placer o al desagrado, el que permite el tránsito de la representación a la acción.

Señala también una especie de interés de carácter estético, un “encariñamiento” basado en “...sentir el uso ampliado de nuestras capacidades cognoscitivas...”⁴⁶; una especie de maximización de nuestro potencial a través de su realización, es decir, el cómo los seres humanos sienten la adecuación entre su capacidad y lo que pueden observar mediante aquella en el encuentro con la regularidad, con la teleología.

⁴⁴ Tal como lo señala Sherman cuando refiere a la distinción kantiana entre el placer del actuar por deber y las emociones patológicas. Para la autora, sin embargo, se trata de una distinción con la cual Kant sitúa a las emociones en un rol ornamental y no constitutivo de la moral, que sin embargo ella promueve. Vid. Sherman, Nancy. “The place of emotions in Kantian Morality” en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (Eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*. MIT Press, Cambridge-Mass.; London, 165.

⁴⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1989, 254 (400).

⁴⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 290 (A285).

Consideramos que es estético porque está basado en un tipo de interés cuyo objeto no es lo relevante, sino la complacencia que se genera de la armonía entre las potencialidades y el uso de ellas mismas; algo así como la complacencia por la ocasión que el ser humano tiene de percatarse de su predisposición a los talentos que lo elevan encima de la animalidad, lo “grande” que puede ser.

Este encariñamiento es generado por la capacidad judicativa, pero no se refleja aún como interés por las acciones y su moralidad. Todavía no genera, diríamos nosotros, la motivación moral, equiparándola en este caso con el interés al que se refiere el autor.

En su lugar, más que el encariñamiento, sería el ejercitamiento el que nos haría capaces de pasar de una razón que juzga lo práctico a un interés en la ley de esa razón, lo cual equivaldría a un interés en la realización de acciones moralmente buenas.

Consideramos que son dos los “ejercicios” que, según la propuesta kantiana de las dos obras citadas en el presente apartado, contribuyen a promover el paso hacia el respeto subjetivo por la ley o el interés en ella y las acciones morales:

Primero: el ejercicio de admiración y complacencia por el despliegue de nuestros talentos. Aunque se inicia aún sin el interés por las acciones morales, genera una tendencia al uso práctico de la razón. Lo identificamos como el ejercicio de la *vocación racional* que, para Kant, sería la base del primer interés por la moral.

Segundo: el ejercicio de hacer notar la pureza de la voluntad. Esto, a través de ejemplos de intención moral que primeramente estén desprovistos de todas las inclinaciones para que, en medio del dolor de esta pérdida se muestre con viveza la libertad (la no sujeción a las coacciones de la naturaleza) y, posteriormente, se genere la predisposición al sentimiento de contento proveniente de otras fuentes, es decir, se predisponga al hombre al tipo de sentimientos generados por estímulos no patológicos. Lo identificamos como el ejercicio de la *libertad interior*.

La capacidad de actuar moralmente no le es familiar al hombre, es decir, implica un esfuerzo⁴⁷. En este sentido, el proceso kantiano coincide con el aristotélico en cuanto pedagógicamente hay que hacer familiar la moralidad y ello conlleva incitar la predisposición en el hombre a ese tipo de acción que le cuesta, que implica un esfuerzo, implica conquistar una *libertad interior*. Utilizando las propias palabras kantianas, tal libertad interior se traduce en la conciencia del “bastarse a sí mismo” y de la independencia con respecto a las inclinaciones que, incluso en los casos en los que el ser humano sabe que tiende a violar la ley moral, puede estar presente y ayudarlo a sobreponerse.

⁴⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 291 (A287).

El cumplimiento de la ley deja, finalmente, un “valor positivo” derivado del sentir su cumplimiento; esto es: “cumpló la ley, luego siento su cumplimiento, finalmente sucede un valor”. Y ahora, es decir, luego de este ejercitamiento, se genera un “respeto hacia nosotros mismos” que es lo que permite fácil acceso a la ley del deber bajo la conciencia de la propia libertad. El sentimiento de respeto hacia uno mismo es el objetivo del proceso pedagógico. De esto mismo deriva la idea de que el único guardián del cumplimiento de la ley moral sea uno mismo.

El respeto, que es también un sentimiento, ha de tenerse *por* la ley para poder derivar en el respeto por un deber en general. No se tiene el *deber* de respeto por sí mismo o autoestima, sino se tiene el *sentimiento* de respeto por sí mismo, y desde allí todo deber⁴⁸. “...y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo”⁴⁹. El respeto por sí mismo no es un deber como tal sino fuente de deberes para consigo mismo. “Me respeto, respeto la ley y por lo tanto tengo en mi el deber de ciertas acciones de autorrespeto”. De hecho, el autor afirma: “El respeto a la ley, que subjetivamente se califica como sentimiento moral, es idéntico a la conciencia del propio deber”⁵⁰.

Se produce una identidad entre el sentimiento de respeto y la conciencia; una vez más, se abre la puerta del sentimiento, pero al mismo tiempo se mantiene firme el rol fundamental de la conciencia de sí. Esa doble dimensión subjetiva y objetiva que Kant intenta mantener tiene su lugar en afirmaciones como la anterior, donde ambos conceptos subsisten en medio de la tensión que caracteriza su relación; uno se pregunta si no sería posible remitirnos a un solo concepto que lograra aglutinar tal paralelismo. Suponemos que el concepto de *creencia* podría cumplir ese papel, y trataremos de contribuir a una respuesta con nuestra investigación.

Con lo anterior Kant propone un método; en palabras nuestras, una *pedagogía* que destaca una perspectiva más integral de la moral en el ser humano, a través de su formación. Se presenta la versión más explícita de la motivación moral como problema, reflejada directamente como el paso de la objetividad de la ley a su respeto subjetivo o, en otras palabras, como el tema del interés en la moral.

LOS USOS DE LA RAZÓN, LA MOTIVACIÓN MORAL Y LAS CREENCIAS: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

Una vez que aceptamos la posibilidad de la motivación moral como problema dentro de la ética kantiana, procedemos a desarrollar nuestra interpretación sobre cómo Kant se ve en la necesidad de

⁴⁸ Así lo señala también Adela Cortina: “El sentimiento de respeto es, según Kant, intelectual, pero no por ello menos necesitado de cultivo. Constituye, como el mismo Kant afirma, una de las condiciones estéticas de la moral, porque sin ese sentimiento la persona de carne y hueso es incapaz de percibir la grandeza de su libertad, la grandeza de su propia ley; incapaz, por tanto, de interesarse por ella” en Cortina, Adela. *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid 2005, 112.

⁴⁹ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1994, 258 (403).

⁵⁰ *Ibidem*, 337 (464).

reenfocar la relación entre el uso teórico y práctico de la razón, ante el planteamiento de los fines remotos de una *razón en general*.

Tal y como ya lo hemos mencionado, primero tenemos que recordar que Kant identifica diversos usos de la razón pura, entre ellos el uso teórico y el uso práctico. Igualmente, recordar cómo tales usos intentan responder a las tres grandes preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me cabe esperar...si hago lo que debo? Más aún, no se trata tanto de responder tales preguntas de modo directo, sino de indagar en las posibilidades que tiene la razón de responder a ellas; de ahí que parte de la preocupación canónica de Kant consista en la elaboración de una filosofía trascendental o crítica de la razón, en el sentido en el que pone en cuestión las posibilidades que ella misma tiene de dar respuesta a estas tres preguntas que, según el propio autor, constituyen sus fines últimos o remotos.

Frente a ese enfoque o modo de abordar el problema planteado, parece quedar claro que la primera pregunta puede ser respondida mediante el estudio del uso especulativo de la razón pura, es decir, en su aplicación especulativa. Al comprender cómo la razón opera frente a su interés teórico —porque es en el conocimiento teórico donde se articula el conocimiento del mundo natural— comprendemos cómo es posible el conocimiento y al respecto de qué es posible. Tal estudio nos permite acceder a lo que se puede saber sobre el mundo natural.

La segunda pregunta no puede hallar respuesta en el uso especulativo de la razón. En su lugar, se trata de una pregunta cuya respuesta requiere el estudio del uso práctico de la razón pura, su aplicación práctica. La pregunta, en sí misma, supone la necesidad de cierto tipo de acción al respecto de la que el autor quiere hallar fundamento racional, y que sólo es posible desde la concepción de una razón que afecta la voluntad, una razón práctica, una voluntad que halla su causa en tal uso de la razón, es decir, razón que es causalidad de la voluntad. Ese estudio nos permite acceder a lo que *debe suceder o mundo moral*, claro está, según la razón, que es desde donde se puede determinar tal cosa.

La tercera pregunta, en cambio, resulta teórica y práctica al mismo tiempo. Sintetiza lo que puede suceder sobre la base de lo que debe suceder, es decir, vincula la posibilidad de un mundo o experiencia futura desde la condición de la aceptación de lo que debe suceder. “Si, y sólo si, hago lo que debo, puedo esperar que suceda esto otro”. Se trata de un mundo futuro o de la esperanza que, en cuanto tal, halla su condición de existencia en el asentimiento ante el mundo moral.

Es en este mundo futuro, que forma parte de la persona en cuanto constituye una especie de mundo al que el hombre es lanzado por su razón, en donde surge la importancia de las creencias. Se supone como un mundo que sintetiza elementos de diversa naturaleza, en cuanto, según entendemos, recobra la concepción del ser humano como unidad, frente a una separación que el propio Kant advierte ante la necesidad de definir alcances y límites de sus estudios, es decir, reúne lo que antes, estratégicamente, se había visto en la necesidad de separar para analizar y estudiar.

Tenemos entonces que la *fe* o, pudiera admitirse, las *creencias*⁵¹, surgen como condición que hace posible la extensión práctica de la razón pura⁵² en cuanto amplían los límites para el uso de la razón. Desde la perspectiva de la motivación moral, por lo tanto, no sería descabellado pensar que si sólo *sé* pero no *creo* en lo que “debo” hacer, de algún modo se cercena o disminuye la posibilidad de la acción moral.

Aclarando que desde el punto de vista de la razón teórica lo que “tengo” (obtengo) es saber, desde el punto de vista práctico lo que tengo o puedo obtener son creencias⁵³. ¿Por qué? Para Kant los diversos usos de la razón pura tienen ámbitos de acción claramente delimitados. Uno es el uso que responde a intereses teóricos y que podemos identificar como razón especulativa o teórica, y otro es el uso que responde a intereses prácticos, y que identificamos como razón práctica. Uno es el uso que llevamos a cabo cuando buscamos sólo una concepción (teoría, idea) sobre el mundo, otro el que resulta de la necesidad de hacer o dejar de hacer algo.

Ninguno de nosotros podría negar que se trata de usos que llevamos a cabo considerando, en su operatividad, elementos diversos. Yo puedo preguntarme, como médico, sobre la posibilidad de la clonación humana y especular para desarrollar una teoría en ese sentido, pero otra cosa es si la pregunta se hace personal e implica mi acción: “¿puedo experimentar clonando a una persona?” Si bien los límites pueden ser difíciles de establecer, consideramos que podríamos estar de acuerdo en que una de las diferencias entre ambas preguntas es el carácter evidentemente personal que tiene la segunda, donde lo que está comprometido no son sólo mis capacidades cognitivas y las relaciones que pueda establecer entre diversas teorías e ideas, sino los efectos que mis acciones pueden tener en mí mismo y en el mundo.

En el marco de esta distinción, las creencias surgen ante la intención de responder al respecto de nuestra acción en el mundo y lo que de allí deriva. La perspectiva práctica introduce a la creencia como condición de posibilidad de mi propia acción ante la falta de experiencia previa que genere conocimiento en este sentido. Ante un hombre de condición humana que no es un dios, que vive en un mundo con otros hombres, que no puede adivinar el futuro y tener experiencia previa de la ley moral dada por su razón, la creencia en el tipo de acción que deriva de esta ley es la que hace posible, paradójicamente, ese mismo mundo *ordenado* por la razón, el mundo moral y las acciones morales. No podemos “saber” sobre el mundo moral, pero si aceptamos que por nuestra razón podemos crear mundo y no sólo reaccionar ante él, estamos

⁵¹ Según la traducción de Alfaguara, el término alemán *Glauben* puede traducirse como creencia; sin embargo, desde la traducción realizada en la editorial Colihue, se traduce como *fe*. Asumimos que el papel jugado por ambos términos puede ser el mismo, en cuanto lo comprendemos de modo sinónimo como un cierto grado del tener por verdadero. Sin embargo, más adelante, en la segunda parte del presente capítulo, se realizará una distinción entre las cosas que son objeto de fe, versus las cosas que son objeto de creencia, y profundizaremos en las diferencias.

⁵² Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 27 (BXXX).

⁵³ Cfr. *ibidem*, 641 (A823, B851).

aceptando el uso práctico de la razón, es decir, desde el punto de vista práctico, no tenemos saber, pero sí creencias⁵⁴.

LA MOTIVACIÓN MORAL EN LA EXISTENCIA DEL SER HUMANO

UN SER HUMANO QUE RAZONA COMO SI PUDIERA ENTENDERLO TODO SEGÚN LA CAUSALIDAD

En el pensamiento kantiano es la razón la que hace posible, paradójicamente, un valor absoluto, incondicionado. Sólo por medio de la razón e impulsado por otros elementos como la facultad de la imaginación y las formas como opera el entendimiento, se abre un mundo no accesible al entendimiento. Queriendo entender nos “damos cuenta” de lo que hace presencia en nuestra vida, pero no podemos entender.

Querer entender no tiene como consecuencia únicamente el propio entendimiento de aquello que es su objeto, como si fuera sólo el producto de un proceso, sino también implica un modo de relacionarse con tal objeto. Para Kant, el deseo de entendimiento llega a ser tan fuerte que incluso otorga cierto carácter subjetivo al proceso de conocimiento en general. De esta manera, es indispensable tomar en cuenta que los criterios según los cuales algo se conoce, resultan criterios según los cuales todo sujeto juzga aquello que conoce y, no por ello el objeto se reduce a los mismos. Para Kant el ser humano hace comprensible el mundo y así lo comunica, lo cual no quiere decir que tal mundo se reduzca a lo que podamos comprender y comunicar de él.

Algunos de los criterios de comprensión que Kant pone en relevancia son la unidad y la causalidad: el ser humano comprende y hace comprensible el mundo buscando en él unidad y explicándolo según causas. En este sentido, la causalidad por finalidad, que pone en relevancia la teleología de la razón, funciona como un recurso para la comprensión que hace posible la admisión de ciertos objetos para la razón mediante sus respectivas explicaciones, haciendo análogas la causalidad natural y, por ejemplo, la causalidad moral. En ambos *mundos*, el natural y el moral, subyace la causalidad como criterio, como el modo en el que la razón opera y comprende.

⁵⁴ Nuestra postura puede coincidir, en principio, con la interpretación que hace Korsgaard sobre las teorías del asentimiento reflexivo como aquellas concepciones que rechazan la necesidad del conocimiento para la normatividad, y en su lugar ponen algo más parecido a la confianza o, podríamos agregar, las creencias. Sin embargo, en la medida en que desplazamos la concepción de la creencia como evento del entendimiento hacia un recurso de la razón en general, va adquiriendo un carácter propio y diferenciado con respecto a estas teorías, sin excluir semejanzas. Se puede ampliar en Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*. México, UNAM 2000, 69-116.

BÚSQUEDA DE LA UNIDAD QUE OTORGA SENTIDO: DERIVACIONES A PARTIR DEL JUICIO TELEOLÓGICO

Si bien Kant no utiliza el concepto de “hilo conductor” (*Leitfaden*) sino hasta bien entrada la *Crítica del juicio*⁵⁵, ya en la *Crítica de la Razón Pura* se muestra el sentido que para la razón subyace en la *unidad*; en ambos casos, el uso de los conceptos —*hilo conductor* y *unidad*— muestran la referencia a un ser humano que, desde la perspectiva de una *razón en general*, quiere entender.

Sobre la *unidad* tenemos que no es sólo de carácter racional sino también natural, aunque de ella no pueda haber explicación objetiva. Que los fines de la libertad, puestos por la razón, generen unidad con los fines de la naturaleza tiene que ser posible para que tenga sentido la libertad. Si no ¿Para qué poder ponerse fines que vayan en contra de aquello a lo que estamos naturalmente orientados? ¿Para qué la misma naturaleza nos habría otorgado, si no, la razón?

Dentro de este proceso de búsqueda de entendimiento aparece el mundo moral como aquel mundo que *no es*, pero *debe ser*, para garantizar que podamos vivir según ciertas expectativas. De esta manera, el mundo moral no se entiende según el conocimiento sin más, sino según un proceso análogo al conocimiento, impulsado por las mismas formas, pero de acuerdo a otro modo de relacionarse con sus objetos en cuanto estos son diversos de los objetos de conocimiento.

La creencia o admisión de un *hilo conductor* hace que la razón ensaye ciertas máximas para el juicio —como la idea de la finalidad objetiva de la naturaleza, por ejemplo— que funcionan como conceptos regulativos que permiten la suposición de leyes que de otro modo sería imposible plantear en una investigación y que, precisamente por ello, hacen posible la producción de la razón dentro de ese ámbito. En este caso, la razón supone una finalidad objetiva en la naturaleza, que es indemostrable pero que hace posible los juicios reflexivos sobre la misma, e incluso los juicios determinantes que suponen el mundo natural y las cosas naturales como sistema organizado, de seres organizados. Tales son, para Kant, suposiciones indemostrables pero racionalmente necesarias: “Necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la naturaleza el concepto de una intención si queremos investigarla, aunque sea sólo en sus productos organizados...”⁵⁶

El principio de finalidad de la naturaleza es tan necesario para el juicio humano que, siendo subjetivo, opera *como si*⁵⁷ fuera objetivo; hace posible el juicio teleológico. Por la razón, predicamos cosas de modo objetivo (*como si* fueran objetos), aunque en sentido estricto no es posible. En este sentido, la

⁵⁵ Una de las primeras referencias al concepto es en Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 334.

⁵⁶ *Ibidem*, 356.

⁵⁷ Término cuyo uso refleja un cierto carácter del planteamiento kantiano y que consideramos relevante para nuestra investigación. Será desarrollado en los próximos apartados.

razón operacionaliza la posibilidad de predicar de lo imposible, en cuanto remite a ideas que ejercen de principios regulativos necesarios en la indagación de la experiencia⁵⁸.

Una finalidad regulativa no implica que tal finalidad sea efectivamente fin dado de la naturaleza, sino que se asume como si fuera tal para los fines, en este caso, de la comprensión. Por eso, comprendemos por reflexión y, en cambio, no somos capaces de generar conocimiento (determinado) sobre los fines de la naturaleza.

Como otra evidencia del alcance de estas ideas regulativas de la razón tenemos la idea del principio suprasensible. Para Kant, la mejor explicación científica no puede cerrar la puerta a la mejor explicación filosófica; bajo esta premisa ilustra cómo las teorías científicamente más aceptables sobre asuntos como el origen de la materia, hacen imposible desconocer el principio de una organización originaria⁵⁹. Se termina confirmando que, al saber que no podemos tener éxito en la explicación sustraída únicamente al principio mecánico, la admisión de la reunión del principio mecánico y del principio suprasensible como concepto regulativo, es el modo en el que se pueden encontrar posibles ciertas leyes de la unidad de los fenómenos que no se podrían representar más que por medio de fines, como una condición subjetiva de nuestro uso de la razón. En pocas palabras, si por medio del uso de la razón buscamos leyes ciertas, el modo de emprender la búsqueda y hacer posible el juicio, pasa por la necesidad subjetiva de la asunción o creencia de una explicación por principios y ésta, a su vez, por la reunión o la unidad de ambos principios.

Una vez más, la creencia o el asentimiento subjetivo ante principios indemostrables, pero que ejercen de conceptos regulativos, juega un rol fundamental en la búsqueda racional de hilo conductor o sentido, que haga posible cierta comprensión de la experiencia. La creencia se presenta como recurso que hace operativa la transición entre las fronteras del conocimiento y la comprensión o el sentido, asintiendo ante principios que funcionan como conceptos regulativos.

Siendo un recurso de la *razón en general*, en la creencia confluyen sentimientos e ideas morales asumiendo la función de conceptos que hacen posible la determinación para la acción. Sin embargo, consideramos que la identidad propia de tal recurso no tiene por qué confundirse con la de un concepto regulativo de la razón —como lo indica Kant, por ejemplo, con respecto al ideal de la reunión del principio mecánico y el principio suprasensible— sino que podría ser, directamente, la de una creencia. Consideramos que antes que hablar de ideas de la razón que ejercen de conceptos regulativos sería posible hablar en ciertos casos simplemente de *creencias*, asumiendo la opción de una caracterización propia como instancia o recurso de la razón en general.

⁵⁸ En este mismo sentido expone Conill: “En este último caso nada nos obliga suponer que tal fin sea realizable; pero, ‘aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado’, estamos obligados a ‘actuar según la idea de aquél fin’ que es deber”. *Vid.* Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 80 (el texto entre comillas remite a Kant, en la *Metafísica de las Costumbres*).

⁵⁹ *Cfr.* Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 389.

Como vemos, para Kant estamos *a priori* determinados a buscar el supremo bien del mundo, que es la reunión —unidad— del mayor bien físico de los seres racionales, junto a la condición suprema del bien moral: felicidad y bien moral.

Pero buscar el fin final en la naturaleza misma es vano, pues sólo seres racionales pueden *darlo*, en cuanto tiene que ser un fin objetivo según su posibilidad, como los atributos de los que goza el fin moral, de donde se hace posible hablar de fin final; de hecho, “...la idea del mismo fin final está sólo en la razón”⁶⁰. Por lo tanto, hay que buscarlo en seres racionales.

Por la razón se hace posible el fin final y su concepto. Se trata de la razón dando fin y dando el concepto de fin. Podríamos pensar, por lo tanto, que si prescindiéramos del concepto podríamos prescindir también de su búsqueda, pero esto es lo que no resulta sencillo. No parece viable ni transparente desde el punto de vista intelectual, pretender la solución de un problema simplemente evitando su formulación; todo parece indicar que el concepto de fin está vinculado con el modo como vivimos humanamente en el mundo o, dicho de otro modo, con ciertos efectos prácticos, por los cuales podemos decir que no sólo concebimos el fin, sino que actuamos, de alguna manera, según un fin.

Quizás la profundización en la noción de *hilo conductor* (*Leitfaden*), que hacemos análoga a la idea de “sentido”, podría ayudarnos a comprender la presencia de la idea de fin y su búsqueda en la vida humana. Aunque los diccionarios⁶¹ traducen *Leitfaden* inmediatamente al español como “guía”, “manual” o “vademecum”, etimológicamente tenemos que, siendo más precisos, *Leitfaden* significa literalmente “hilo conductor”. Si bien entre ambas referencias podemos encontrar una caracterización común (orden, pautas o coherencia a seguir) consideramos que la segunda es la que mejor se aproxima al enfoque que suscribimos en la investigación y al sentido que consideramos que el propio autor le da en su texto. De esta manera, *hilo conductor* remitiría, en los términos que Fernando Conde toma de Paul Ricoeur, a la presencia de una trama básica que “...debe ser entendida como la unidad narrativa básica que ordena esos ingredientes heterogéneos y que los articulan en una totalidad inteligible que llamamos discurso o discursos”⁶².

Aunque dentro del campo del análisis literario el hilo conductor hace referencia al eje argumental que vincula los diversos acontecimientos dentro de una narración, cuando lo ampliamos al carácter narrativo de los discursos en general (y en este sentido podemos hablar de la vida de la persona como narración), el hilo conductor adquiere el carácter de factor de coherencia, no necesariamente manifestado dentro del nivel lógico-argumental, sino más próximo a la idea del “sentido” de un discurso, abierto a la

⁶⁰ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 424.

⁶¹ Slaby, Rodolfo, Grossmann, Rodolfo e Illig, Carlos. *Diccionario de las lenguas española y alemana*. II, Herder, Barcelona 1989. O también el diccionario *Langenscheidts Handwörterbuch*. Deutsch-Spanisch, Germany 2001.

⁶² Conde, Fernando. *Análisis sociológico del sistema de discursos*. CIS, Madrid 2009, 244.

consideración de factores extralingüísticos o performativos que conforman una coherencia siempre conectada a un contexto⁶³.

En conclusión, sugerimos la posibilidad de interpretar la búsqueda de “hilo conductor” que realiza el ser humano —y a la que se refiere Kant— como una búsqueda de sentido, no restringida al campo lógico-teórico, sino abierta a la consideración de una diversidad de factores que son los que proporcionarían la perspectiva integral necesaria con la cual el autor retoma, después del análisis, los fines remotos de la razón.

Consideramos que en la ética kantiana la noción de *sentido* abre caminos alternos al empuje que produce la razón pero que ella misma, en sus límites, deja teóricamente cerrados. Transcurre como búsqueda realizada de modo privilegiado por la razón aunque en clara conjunción —o ampliación— con otros elementos que generan un impulso más allá de los límites de ella misma (sentimientos, imaginación, ideas morales e intelectuales, valores), y la noción de creencia es empleada por el propio Kant como categoría que conduce a él. Unas veces la emplea: a) de modo explícito (directamente como *creencia*), otras veces b) bajo la idea de la admisión de ciertas tesis (que podemos relacionar directamente con la necesidad del asenso o el asentimiento ante ciertos principios), y otras c) a través de la idea del “como si”. La creencia parece ser el concepto que puede reunir, en su caracterización, las tres manifestaciones.

Kant señala que incluso el fin final no puede ser concebido como realidad objetiva, ni siquiera para el juicio reflexionante teórico, es decir, como un concepto pensable a partir de otros conceptos teóricos (fin final, pensable desde el concepto de los fines de la naturaleza). Reitera, una vez más, que el fin final es sólo un concepto de la razón práctica; no deriva de intuiciones (datos de la experiencia), ni produce conocimiento de la naturaleza. El fin final es un concepto de la razón práctica según leyes morales. Esto lo recalca Kant porque, como ya hemos dicho antes, sólo es real prácticamente en su sujeción a la ley. Su posibilidad de realidad objetiva está en la sujeción a la ley; si no, es ilusión moral, pura imaginación moral, pura sublimidad. La realidad objetiva, para Kant, implica cierta conexión con un mundo que no es exclusivamente subjetivo, y esto lo da la sujeción a la ley: la ley es el criterio, y aporta universalidad. No hay realidad objetiva, y podríamos suponer que tampoco realidad efectiva, sin referencia al criterio de realidad, sin medida.

Lo anterior nos permite poner de relieve que la creencia se apoya primordialmente en la realidad práctica de los objetos morales, es decir, bajo su condición de “posibles”. Dentro del supuesto de la motivación moral como un *continuo*⁶⁴ entre la irrealidad y la realidad efectiva o actualidad, las creencias se comportarían como un recurso a la posibilidad, abriendo el canal de paso de un lado de la escala al otro,

⁶³ Se presenta una semejanza con el concepto de identidad narrativa expuesto por Paul Ricoeur en algunos de sus textos, entre ellos *Historia y Narratividad*. Planeta, Barcelona 1999, 215-230.

⁶⁴ Usaremos el término sustantivado *continuo* para referirnos a la motivación moral como un todo compuesto de dos partes unidas entre sí, y que se extienden sin interrupción.

mediante la inyección de la suficiencia subjetiva que la caracteriza, para que se pueda producir la movilización para la acción.

Aunque pueda sonar repetitivo, el propio Kant reitera de un modo que resulta interesante y hasta divertido en términos metadiscursivos⁶⁵, que la razón práctica es tal, no en cuanto *es* práctica, sino en cuanto *debe ser* práctica. La razón práctica, propiamente, *debe ser* práctica; esto lo señalo como un juego de palabras que busca destacar el carácter más propio de este uso de la razón que es el que pone en evidencia la importancia de la creencia en lo que hemos convenido en llamar el proceso de motivación moral. La creencia hace posible la culminación práctica de la razón.

La necesidad de un hilo conductor o *Leitfaden* sólo es admitido en el uso de la razón para nuestra determinación, es decir, en el uso práctico de la razón. Esto es, que sólo en cuanto tenemos que determinarnos o, podría decirse, precisamente porque tenemos que determinarnos, se presenta la necesidad de un hilo conductor o, más aún, la dignidad del mismo. De esta manera, Kant destaca no sólo que sea necesario, sino que pueda admitirse como digno, específicamente en uno de los usos de la razón; lo cual deja sugerido o implicado que tal hilo conductor en otro uso de la razón, como el teórico, podría no ser digno de considerarse, e, incluso, podría no ser necesario. Sin embargo el autor plantea que incluso para el progreso del conocimiento teórico la suposición y admisión de tal hilo conductor se hace casi ineludible⁶⁶; esto lo podemos ver cuando desde el interior de un proceso de investigación científica nos damos cuenta, como investigadores, que no sólo trabajamos en relación con conceptos teóricos sino que tomamos decisiones sujetas a consideraciones de carácter extra-científico que son las que hacen posible el avance o progreso de la ciencia⁶⁷.

UNIDAD DE NATURALEZA Y LIBERTAD: EL BIEN SUPREMO ORIGINARIO

Parte de lo que da sentido al planteamiento de la obligatoriedad de la moral es la aspiración a la unidad de propósito de la voluntad⁶⁸ a la cual se supone que de algún modo estamos orientados, como seres humanos, por naturaleza. La unidad que no es posible en el mundo natural, sólo se hace posible en la esperanza del mundo moral, en el cual está implicado, como fundamento, el ideal de bien supremo.

El ideal de bien supremo concentra el fundamento del vínculo entre la felicidad y la moralidad. Esta unión se busca y se hace necesaria en cuanto hace posible que sea la libertad la causa de una felicidad general. De esta manera el ideal de bien supremo originario, desde el punto de vista especulativo es el que permite tal unión que, desde el punto de vista práctico, se hace posible a través del bien supremo derivado o bien moral.

⁶⁵ Cuando repite algo bastante obvio al final de su obra, al referirse a la razón práctica: "...por cierto, en cuanto debe ser práctica", Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 425.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 386.

⁶⁷ Sobre este tema ha abundado la filosofía contemporánea. Una de las referencias más tradicionales es la de Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México 2006.

⁶⁸ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 637 (A817, B845).

El bien moral hace posible la inteligibilidad de un mundo futuro sin el cual no tendría sentido el tipo moral de acción. De aquí se deriva la obligatoriedad de la moral, que de esta manera implica a Dios y el mundo futuro, es decir, implica unas ciertas creencias doctrinales.

En este sentido, Kant hace mención de una unidad teleológica que enlaza la razón práctica con la especulativa y que conduce, a su vez, a una “teología trascendental”⁶⁹. Admite que es dentro de ese ámbito donde el ideal de la suprema perfección ontológica hace posible la unidad completa de naturaleza y libertad. Como si la libertad —nuestra capacidad para establecernos fines— tuviera el lugar de coincidencia con la naturaleza —lugar de los fines dados— en ese ideal de la suprema perfección que deriva en el bien moral, y que es lo que haría posible la confluencia de todos y cada uno con sus fines, en su libertad. Naturaleza y libertad irían al mismo lugar, y esto haría que la libertad adquiriera sentido (dirección) en un ideal supremo donde al mismo tiempo confluye también nuestra naturaleza:

“Es necesario que el curso entero de nuestra vida se someta a máximas morales, pero al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines supremos, sea en esta, sea en otra vida” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 635 (A812-B840)).

Sin los supuestos de Dios y el mundo futuro (un mundo que esperamos, pero no podemos ver) las ideas de la moralidad son objeto de aplauso y admiración “...pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural (...) fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente.”⁷⁰ De esta manera, Kant acepta que las ideas morales no son resorte del propósito y de la práctica, con lo cual podríamos decir que acepta la carencia de una fuerza o impulso que haga posible la culminación en la acción y, al mismo tiempo, reconoce un cierto carácter problemático asociado.

En último término hay una naturaleza cuya orientación influye también en la dirección de nuestra propia libertad; es lo que explica, desde la lectura de otros textos kantianos⁷¹, que la libertad no consista simplemente en poder elegir, sino en querer elegir lo que la razón establece o, en otras palabras, elegir el deber. La unidad viene dada por naturaleza; no la buscamos sólo por nuestra libertad, sino también porque estamos naturalmente orientados a ella.

⁶⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 637 (A816, B844).

⁷⁰ *Ibidem*, 635 (A813-B841).

⁷¹ Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001.

Esta tendencia natural a la unidad y a la totalidad es, para Kant, fuente y al mismo tiempo consecuencia del ideal de bien supremo originario y, seguidamente, del bien supremo derivado o bien moral. Se podría decir, entre otras cosas, que el ideal de bien supremo expresa la asunción de una naturaleza que se presupone en el pensamiento kantiano, específicamente en su ética.

Al parecer, es esta idea del sumo bien (fin último de todas las cosas) la que da realidad objetiva práctica (en el sentido en el que hace posible la “concepción de”, el “qué”, el “ser”) a la unión entre la finalidad por libertad y la finalidad por naturaleza. Pudiera plantearse que el sumo bien da cierta realidad a la posibilidad de querer el deber, querer hacer lo que se debe, la unión entre naturaleza y libertad, la vocación racional del ser. Esto es así, en cuanto “...la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros”⁷².

El sumo bien es una obligación de la razón como razón pura práctica/como razón moral/como razón que determina la voluntad. Es en el uso moral de la razón práctica donde se hace posible la síntesis naturaleza-libertad que mediante otros usos de la razón no es posible conseguir.

En el uso moral de la razón práctica la ley es producida por la propia razón y, de este modo, el objeto de tal uso es fruto de ella misma; es una razón que produce su propio fin. Esto quiere decir que el fin producido está engendrado, por decirlo de algún modo, en su mismo lugar de origen.

La razón se dirige, de este modo, a un objeto que ella misma produce, haciéndolo posible a futuro en la acción. Lo que es fruto de la libertad en general (la ley moral y los objetos-fines de la ley moral) puede llegar a coincidir con lo que, estando en el mundo, se hace posible por ella misma. Es la síntesis entre lo que estando fuera de mí —naturaleza, felicidad que es fruto de la satisfacción de mis inclinaciones— se origina de algún modo en mí —libertad—. Esta síntesis se da en el mundo moral (que excluye las inclinaciones) de la razón pura práctica. Sería una síntesis desde el punto de vista teórico, propiciada por una libertad en general de donde también emerge, en cierto modo, una felicidad en general.

“...obligado por la Razón a reconocerlo (el juicio de un mundo de acuerdo a un bien supremo) a la vez como el suyo propio; por donde el hombre muestra la necesidad, operada moralmente en él, de pensar en relación a sus deberes también un fin último como el resultado de ellos” (Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 24)

⁷² Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 24.

Ese fin último, no podemos olvidar, implica la unidad de fines. Para Kant, el modo como opera la razón implica la unidad de fines, y es esta unidad la que otorga sentido; si no, el mismo mundo moral se hace imposible porque no habría qué hacer y, por consiguiente, nada que esperar. La unidad es de los fines dados por la naturaleza y los fines dados en libertad. Esta unidad se hace posible en el mundo moral como mundo “producido” o “intervenido” por el hombre, y requiere —aunque no postula— la idea de Dios y el mundo futuro.

Podemos reinterpretarlo del siguiente modo: como *primera opción*, desde el punto de vista práctico, se trata de la unidad primera dada por la razón y referida al bien supremo, que da pie a la unidad segunda, dada por la voluntad y referida al bien moral. O bien podríamos sostener, como *segunda opción*, que se trata de la voluntad en su aspecto legislativo, y la voluntad en su aspecto ejecutivo, todo desde el punto de vista teórico. Sin embargo, nos inclinamos por la primera: estamos hablando desde la consideración del “mundo moral” o, dicho de otro modo, del mundo pensado desde la óptica práctica y, en ella, aludimos a consideraciones relativas al rol que ejerce la razón, y al rol que ejerce la voluntad. Y consolidamos, desde esta perspectiva, la necesidad de remitirnos a un concepto de razón pura práctica como una razón ampliada, cordial, impura, fundada desde tal punto de vista práctico en un tipo de ser respecto del cual resulta restrictivo separar lo puro de lo que no lo es. La razón, desde el punto de vista práctico, es siempre impura porque es allí donde caben las circunstancias externas que también la condicionan y determinan, al fin y al cabo, en tal uso. Ese fin último o bien supremo opera *moralmente* en el hombre.

Se ponen en evidencia dos ideas fundamentales para nuestra investigación: a) que el bien moral hace posible la inteligibilidad de un mundo futuro que da sentido a la acción moral y la creencia puede ser su acceso, en cuanto realiza el asentimiento subjetivo ante él; y b) que si bien la valoración de la moralidad se da según las ideas, la observancia de sus leyes se verifica de acuerdo a las máximas⁷³. Si el asunto de nuestra investigación fuera valorar la moral, se trataría entonces de enfocarnos en las ideas, pero en cambio, si el asunto central consiste en seguir las leyes morales en la acción, se trata también, y sobre todo, de indagar en el fundamento subjetivo de los actos. Se muestra de modo implícito la importancia y la problemática de la motivación moral, en cuanto se hace relevante la transición de la ley moral a la máxima que la convierta en fundamento subjetivo de los actos para que sea resorte del propósito y de la práctica.

Sin embargo, debemos recordar que para Kant el sentido moral es siempre lo primario, es decir, primero digno, luego feliz. La moral la define como ciencia que nos dice cómo hacernos dignos de la felicidad y no cómo hemos de ser felices⁷⁴. Aclara que como seres racionales finitos no podemos excluir la felicidad, pues constituye nuestro fin natural; si bien hemos de excluirlo en la consideración del deber, no

⁷³ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 634 (A812/B840).

⁷⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Tecnos, Madrid 1986, 10.

podemos excluirlo de las “...circunstancias externas en las cuales y sólo en las cuales puede ser realizado...”⁷⁵ el fin final moral o bien supremo.

Igualmente, es importante tener presente que la tendencia al bien supremo o fin final moral cumple la función operativa de resguardar la incondicionalidad o imparcialidad del juicio bajo la perspectiva kantiana. Esta teleología de la razón puede ser vista como condición crítica fundamental; una razón cuya teleología tiende a un fin supremo y resguarda, con ello, la incondicionalidad-imparcialidad del criterio para el juicio. El fin final se comporta como referente permanente de la crítica a todo condicionamiento que ponga coto o límite determinado por conceptos excluyentes, a la regla según la cual valoramos y tomamos decisiones. Es un modo de llamar la atención sobre el riesgo que se corre cuando, al pretender evitar la supremacía del bien se colocan, sin más, conceptos, personas o principios condicionados⁷⁶ como reglas de acción.

Al mismo tiempo, y ya como reflexión ulterior a partir de la consideración del papel de ese bien supremo desde la perspectiva moral, no podemos excluir el papel que podría cumplir la religión dentro de la motivación moral. Si bien no nos referimos con ello a una religión en particular, sí lo hacemos con relación a lo que podríamos identificar como una dimensión religiosa de la condición humana donde el carácter de las creencias permite el acceso racional —por la razón práctica— a un mundo suprasensible donde ciertos principios fortalecen el sentido buscado por esa razón en general.

En este sentido la religión proporciona, paradójicamente, un ámbito racional de posibilidad para el fin final⁷⁷. Y señalamos su carácter paradójico porque en la versión más reactiva ante la perspectiva religiosa, ésta se ve sólo como la entrada en el territorio del misterio y se deja a un lado la dimensión en la cual llega a ser la aproximación más humana y racional que se puede hacer a la unidad total como aquella que proporciona sentido. Sin la religión, el principio de lo absoluto sería simplemente nuestra entrega a la irracionalidad, el absurdo o el azar, y el costo de esa apuesta parece ser más alto que el que deriva de apostar por el orden, por el cosmos.

La religión da fuerza porque da sentido. Y lo que parece ser evidente es que la percepción del sentido anima a los hombres. Sin el sentido, una vida entregada al azar o al absurdo tiende a perder direccionalidad, capacidad de sobreponerse al hábito, sumida en lo que está y simplemente es, rindiéndose más fácilmente ante la persistencia de los obstáculos, de las fuerzas que se oponen a los cometidos

⁷⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Tecnos, Madrid 1986, 11.

⁷⁶ Ejemplo de ello se puede observar en la referencia que hace Hannah Arendt al “Imperativo categórico del Tercer Reich” —debido a Hans Franck— con el cual la autora apoya su interpretación de la conducta de Eichmann, en cuanto tergiversa parte importante del pensamiento kantiano, y que dice así: “Comportate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos”. Referido en Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. De Bolsillo, Barcelona 2000, 200.

⁷⁷ Es lo que expone Kant cuando señala: “...el hombre muestra la necesidad, operada moralmente en él, de pensar en relación a sus deberes también un fin último como el resultado de ellos. [...] Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre.” Vid. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Barcelona 2001, 25.

personales más difíciles. Porque para seguir en medio de los obstáculos parece que hace falta, no sólo un fin cualquiera sino un fin que sea capaz de sobreponerse a la realidad de lo dado, lo que está y ha estado siempre, a lo que siempre ha sido así, a la corriente, a la masa, a la moda, a la costumbre. Del conformismo no hay superación, no hay futuro, no hay posibilidades inéditas. En la aspiración a lo absoluto todo esto es una puerta abierta, un mundo que se abre, un mundo distinto que puede hacerse posible aunque nunca haya sido así.

LA FUERZA DEL DESEO: UN PUENTE SUBJETIVO A LO IMPOSIBLE

Kant reconoce que las representaciones de la facultad de desear son causa de la realidad de los objetos de sí mismas; esto equivale a decir que los deseos son causa de sus propios objetos. Ante ello, recibe la crítica que cuestiona tal afirmación alegando que el hombre es capaz de desear lo que sabe que es imposible; por lo tanto ¿Cómo va a ser causa de ello? Se entraría en una especie de absurdo.

En la tarea de responder a la crítica, si bien admite la incapacidad de las representaciones (deseos) para ser causa de sus objetos, sin embargo, enfatiza el hecho de que a pesar de ello, el deseo no se extingue; aunque pueda no ser causa de su objeto —en cuanto lo reconoce como objeto imposible— el deseo persiste.

Se pone en evidencia la fuerza del deseo a pesar del saber sobre la imposibilidad de su objeto; en consecuencia, se muestra que tal fuerza no depende exclusivamente del conocimiento de tales límites, sino de otros factores. Por lo tanto, entendemos que se puede desear o, efectivamente se desea y se persiste en el deseo, por la participación o influencia de factores que en cierto modo son independientes de la posibilidad de aquello a lo que el propio deseo está dirigido. Esto sugiere la necesidad de considerar ciertos elementos más allá del entendimiento como vinculados y potenciadores de la fuerza del deseo, y su influencia en la representación de sus objetos.

Sin excluir el privilegio de la validez objetiva, el propio autor reconoce la importancia de elementos anímicos y disposicionales que consoliden la suficiencia subjetiva de cierto tipo de convicciones —como las creencias doctrinales y las creencias morales— lo cual influye en el impulso subjetivo necesario para la acción moral. En este mismo sentido, y tomando en cuenta lo que acabamos de señalar, consideramos que el deseo ocupa un lugar fundamental; al fin y al cabo, ¿A qué se puede estar refiriendo Kant cuando señala que la gente quiere lo bueno o quiere hacer el bien? Esa disposición que el autor reconoce cuando habla de la formación de creyentes sinceros implica, de algún modo, a gentes cuya subjetividad esté de algún modo ganada o dispuesta en la misma dirección indicada por la validez objetiva que le otorgan esos otros elementos vinculados a la búsqueda de verdad.

La gente busca entendimiento. Mientras por un lado se fían del conocimiento y tienden a la verdad, por otro lado se sobreponen a los límites que el conocimiento tiene dentro del mundo moral y sobreviene

la comprensión fundada en los impulsos subjetivos y que constituyen creencias que, paradójicamente, hacen posible sus propios querer y deseos. No se trata de dos mundos separados, sino de dos dimensiones del mismo ser humano, en su doble condición natural y libre y, por qué no, natural y espiritual. El deseo constituye uno de los elementos que impulsa al ser humano más allá de la frontera entre los mundos, y consideramos que participa, junto a la creencia, en este proceso de motivación moral.

De esta manera, el deseo juega el rol de al menos uno de esos elementos anímicos o disposicionales que reúne una especie de “crédito” que se otorga a lo imposible. Específicamente, podemos decir que congrega la fuerza *subjetiva* que sostiene las creencias morales o doctrinales que en determinados momentos dirigen el entendimiento. El ser humano, aún consciente de la imposibilidad teórica de sus deseos, es capaz de sostener, con ellos, creencias morales o doctrinales que, sin embargo, siguen representando “objetos”, bajo determinadas condiciones. Quizás de este modo se operacionalizan los cambios o la introducción de elementos nuevos e inesperados en el movimiento habitual del mundo conocido, partiendo inicialmente de deseos que dan crédito subjetivo a “objetos imposibles” para la razón humana, que busca entendimiento como si fueran objetos posibles, y que proveen la fuerza necesaria para la acción en el mundo⁷⁸.

Dentro del tema de la motivación moral la figura del deseo ocupa un lugar fundamental. Si al hablar de motivación moral nos remitimos a la pregunta por las fuentes de la culminación en la acción, tenemos que el deseo reúne gran fuerza subjetiva en procura de tal realización, más aún cuando consiste en una fuerza que admite la indeterminación de su objeto, tal como sucede en el mundo moral. Al mismo tiempo, y teniendo siempre presente que nuestra preocupación radica en la realización de esas acciones que hemos convenido en llamar acciones “humanizadoras”, se puede suponer que la fuerza de tal disposición debería tener, igualmente, un carácter orientador o una direccionalidad. En otras palabras, no nos interesa profundizar en la fuerza de la acción orientada en cualquier dirección, sino en la fuerza de las acciones dirigidas a la humanización. Es aquí cuando se pone en evidencia que si bien el deseo se entiende aportando la fuerza subjetiva necesaria, ésta debe ser puesta en conjunción con algún otro elemento o dimensión humana que haga posible identificar una cierta direccionalidad o determinación. Es este el lugar que consideramos que puede ocupar la creencia como recurso de síntesis de la fuerza o lo que sería un impulso

⁷⁸ Desde esta perspectiva se hace relevante la consideración de Argenis Pareles sobre la relación entre los planteamientos de Kant y Hume con respecto al tema de la motivación: “Este reacomodo del orden de las razones y los deseos permite una explicación del modo en que efectivamente somos motivados por la razón en la que Kant parece estar más cerca de Hume de lo que se suele pensar. El reconocimiento kantiano de la necesaria existencia de ciertas disposiciones “subjetivas de la receptividad del ánimo para el concepto del deber”, porque sin ellas no podríamos tener ningún tipo de obligación, parece apuntar en la dirección de presupuestos comunes con Hume acerca de la psicología empírica humana”. *Vid.* Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela, 2014, 23, n°. 44, 44.

conativo, y la orientación o impulso directivo⁷⁹. El deseo aporta fuerza motivadora, pero aún faltaría que dicha fuerza se pusiera en conjunción con otros elementos para ser dirigida en sentido humanizador.

Dentro de este territorio ambiguo en el cual deseo lo que no conozco o, incluso, deseo lo que sé imposible, se hace indispensable la mención a la función del juicio. Veamos a continuación su papel en el proceso.

FACULTAD DEL JUICIO: POSIBILIDAD DEL ENCUENTRO ENTRE ENTENDIMIENTO Y RAZÓN

El juicio proporciona el canal de conexión entre entendimiento y razón, brindando un espacio de síntesis en el que se hace posible el encuentro entre los sentimientos (subjetivos) y la universal exigibilidad.

En la *Crítica del juicio* se hace una especie de analogía entre el modo como se hacen posibles los juicios estéticos (juicios del gusto) y los juicios morales cuando se trata el caso de la determinación de un ideal de belleza en los seres humanos. Es decir, tanto en un campo como en el otro se trata de producir una determinación sobre “objetos” que no son de experiencia sino que se configuran como objetos posibles de la razón en la práctica.

En el caso del juicio estético no se trata de “objetos”, en sentido estricto, en tanto no es posible determinarlos como tales. Se habla como si lo fueran, sólo en cuanto son susceptibles de determinación mediante el juego libre de las facultades; la imaginación, por ejemplo, hace posible una finalidad sin fin —determinado— y sin embargo al mismo tiempo hace posible la determinación.

En el caso de los “objetos” morales tampoco son tales en cuanto no son susceptibles de experiencia sino que se hallan sometidos a la causalidad de la propia razón para su producción en la práctica. En ambos casos, la determinación se busca, a ella se tiende, y es orientada teleológicamente mediante el uso de la razón de modos no conceptuales, donde el papel de los sentimientos es fundamental. Hay una teleología figurada por tal libre juego de facultades que en ambos casos parece jugar un papel importante, en cuanto hace posible lo que conceptualmente no lo es, pero racionalmente sí, en sentido general.

Aquí encontramos otro espacio privilegiado dentro del sistema kantiano⁸⁰ para reevaluar el papel de las creencias en la motivación moral. Suponemos a las creencias como recurso de síntesis entre

⁷⁹ En este punto asumimos la denominación que utiliza la psicología del aprendizaje para designar los elementos comunes que, en el marco de la diversidad de teorías de la motivación, es posible reconocer como aspectos relevantes del proceso: se admite la presencia de un aspecto energizante reflejado en la activación de la conducta, y un aspecto direccional que indica la orientación selectiva de la acción. Aspectos desarrollados en Mayor, L. Y Tortosa, F. Perspectivas históricas acerca de la psicología de la motivación en *REME. Revista electrónica de motivación y emoción*, VIII, nº. 20-21, consultado en <http://reme.uji.es/articulos/numero20/2-tortosa/texto.html>, el 28 de septiembre de 2012.

⁸⁰Según lo plantea Vicente Burgoa, Kant ha sido uno de los autores que más ha dedicado espacio dentro de su pensamiento al tema de las creencias. *Vid.* Vicente Burgoa, Lorenzo. *Las creencias: estudio filosófico del conocimiento credencial*. San Esteban, Salamanca 2007, 28.

elementos de la racionalidad pura, y elementos como los afectos, sentimientos, deseos, pero a los que se reconoce una función operativa en la integridad de una razón considerada en general.

Todo juicio estético, en cuanto tal, se encuentra ligado a los sentimientos de placer y dolor del sujeto y, en este sentido, remiten a la subjetividad, sin que ello signifique que no puedan aspirar a universal validez. De hecho, lo que intenta Kant en la *Crítica del juicio*, es justificar la aspiración de validez universal de este tipo de juicios, al tiempo que admite la sujeción a los sentimientos de placer y dolor. Lo curioso es que tal sujeción a los sentimientos, al contrario de lo que muchas veces se quiere hacer parecer, no invalida el carácter de exigibilidad y la aspiración de validez universal, sino que plantea la necesidad de combinar el modo como operan los distintos usos de la razón en un terreno que, como éste, puede resultar integrador y, por ello, remitirnos al uso de la razón en general. Dentro de este terreno integrador las creencias ocupan un interesante rol, que es el que ha despertado nuestro interés para los fines de la presente investigación.

Las creencias constituirían el recurso de una razón en sentido general, como expresión del libre juego de las facultades que en ella intervienen (imaginación y entendimiento). Esto, en cuanto tienen un papel determinante en el establecimiento de fines para la acción, sin gozar necesariamente del poder de determinación que, en cambio, sí se da en el ámbito del saber y los conceptos derivados de la razón como operación del entendimiento.

Las creencias hacen posible una determinación a partir de un modo racional de operar que está marcado por la indeterminación, pero representa el impulso subjetivo que la acción necesita para hacerse efectiva en la práctica. Quien tiene una creencia tendría, en este sentido, una disposición para la acción. De esta manera, ocuparían un rol fundamental dentro del juicio, que como puente entre el entendimiento y la razón, encuentra en ellas un recurso fundamental para su operatividad.

SOBRE LOS JUICIOS MORALES COMO JUICIOS REFLEXIONANTES

En el juicio estético se da la aprehensión de la forma de un objeto de la intuición, que sumada al placer, produce una especie de armonía o acomodación del objeto con las facultades del conocer (surge una finalidad, subjetiva y formal). En cambio, cuando ya la concordancia incluye la relación con los conceptos, ya no se habla sólo de finalidad sino de fin. Se pasa de finalidad a fin, en un proceso de mayor determinación que se hace posible mediante el juicio reflexionante.

Siguiendo el curso de lo anterior, los juicios morales estarían cerca de los juicios determinantes en cuanto proceden de una ley que pone los fines (el concepto de bien conduce el juicio), pero el asunto es que en cuanto esta ley y estos fines proceden de la razón, a partir de ideas y conceptos que no derivan de la intuición de lo que *es*, sino que refieren a objetos de experiencia futura o lo que *debe ser*, se aproximan también a los juicios reflexionantes (en la moral, muchas veces, “buscamos” el concepto).

Siendo así, el ejercicio del juicio moral y, por lo tanto, de la propia moralidad, implica, no sólo la sujeción a la razón, sino la posibilidad de encuentro entre entendimiento y razón, como parte de ese libre

juego de facultades que “...favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral”⁸¹ y, de esta manera, constituye un espacio privilegiado en el estudio del proceso de motivación moral.

ASPECTOS SUBJETIVOS DEL JUICIO ESTÉTICO: VALOR DE UNA RELACIÓN SENTIDA CON EL MUNDO

Uno de los aspectos más relevantes del juicio estético tiene que ver con el énfasis en el sujeto, y no en el objeto, destacando los aspectos subjetivos de la relación con el mundo. Sin embargo, como sabemos, un juicio estético no se reduce a la determinación de lo agradable, que se restringe a la particularidad de cada sujeto, sino que se amplía en la determinación de lo bello o lo sublime, implicando la exigencia de satisfacción a todo otro sujeto. De esta manera, la subjetividad de los juicios estéticos no significa que el juicio pierda validez, sino al contrario, potencia el hecho de que un juicio de carácter subjetivo pueda, al mismo tiempo, implicar exigibilidad a todo otro sujeto y, por lo tanto, mostrar validez. Lo que primeramente puede parecer extraño bajo los esquemas que oponen lo subjetivo a su validez universal, se hace posible en el juicio estético.

Los juicios estéticos potencian la posibilidad y la necesidad de sintetizar elementos que bien podríamos mantener separados desde una perspectiva analítica: el carácter subjetivo y la validez universal. Así, desde la perspectiva de la motivación moral, encontramos en el juicio uno de los lugares fundamentales del paso desde la ley hacia la acción o, dicho en otras palabras, desde la validez *a priori*, universal e incondicionada, hacia las condiciones particulares de actuación de un determinado sujeto. Sin la posibilidad de esta trama entre lo universal y lo subjetivo esa transición sería impensable y, por ello, siendo que la motivación moral focaliza las preguntas por la fuentes o el origen de la culminación de la moralidad en la acción, contemplar esa síntesis dentro del proceso se hace indispensable.

En la producción del juicio estético se hace posible una validez universal donde la conexión subjetiva o la propia relación con el sujeto es la que otorga el carácter del propio juicio. Este es el tipo de juicio que podría dar valor a la relación con el mundo o con el Otro, como una relación primariamente sentida, que puede favorecer una disposición (subjetiva) del sujeto hacia la moral universal.

Pero la validez universal no se establece del mismo modo en los juicios lógicos, que en los juicios estéticos. Si bien dentro del ámbito lógico la validez proviene de la determinación mediante los conceptos, no sucede así en los juicios estéticos reflexivos⁸². En los juicios sobre lo bello o lo sublime no hay un concepto según el cual sea posible determinar la belleza del objeto. Algo es juzgado como bello, no porque responda a una determinada idea de lo bello, sino primariamente por la relación que surge entre los

⁸¹ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid, 2007, 124.

⁸² Especificamos la calidad reflexiva de los juicios estéticos como un modo de enfatizar la distinción entre juicios del gusto de los sentidos, como juicios privados y no exigibles, versus juicios del gusto reflexivos, de valor universal y, por lo tanto, exigibles.

sentimientos de placer o dolor que afectan a un sujeto, con las representaciones que éste se hace del mismo, en su imaginación.

El ser humano, que como ya sabemos, busca comprensión o, podríamos decir, *sentido*, experimenta una relación armónica alimentada del libre juego entre imaginación y entendimiento. Juzga tanto desde el entendimiento como desde los sentidos, sintiendo (o no) satisfacción por la concordancia entre imaginación y entendimiento. El juicio del gusto es como el punto de conexión entre la doble dimensión de un hombre que siente y también entiende.

Por ello, es posible decir que lo *bello* es aquello que, sin concepto, place universalmente⁸³. No place quizás directamente (de hecho) pero tiene las condiciones para generar el placer. Lo bello conserva un carácter de universalidad-exigibilidad basado en las condiciones que se generan en el juego libre de las facultades, y que hacen posible la comunicabilidad de la experiencia. La comunicabilidad es la base de la universalidad, el poder comunicar esa satisfacción y no verla restringida únicamente a un sentimiento privado. Esperamos la confirmación de nuestro juicio, no mediante conceptos, sino por la adhesión de los otros, de quienes creemos tener la aprobación general.

Cuando Kant habla del juicio del gusto, cuya subjetividad está a la base de cierto tipo de relaciones con los objetos del mundo y sus representaciones, considera unas relaciones primarias subjetivas que posibilitan la relación con todo sujeto, otorgando precisamente validez subjetiva; al mismo tiempo, la comunicabilidad posibilita las relaciones con los objetos y, por lo tanto, la validez objetiva y lógica. Se trata de la actividad del sentimiento y del conocimiento, formando parte del mismo sujeto.

El sentimiento de placer no es previo al juicio, sin más, sino lo es el juicio del objeto, pero no como juicio mediado por un concepto, sino como surgido de la satisfacción y el predicado de la belleza. La sensación que produce es fundamental. Entonces no es que el sentimiento de placer sea la base, pero lo es la sensación de satisfacción sin la cual el juicio del objeto no sería posible como juicio del gusto. Hay un juicio, pero no sin la sensación de satisfacción a la base; satisfacción derivada de la armonía producida por la concordancia de las facultades activada por *la cosa bella*, en lo que nos atreveríamos a identificar como *la búsqueda de comprensión*.

Como vemos, el juicio del gusto se abre a la doble dimensión de juicio: 1) comunicable en las condiciones (libre juego de facultades) que lo hacen posible en todo hombre y, al mismo tiempo, 2) subjetivo, porque sin su relación a los sentimientos de placer y dolor ya no sería juicio del gusto. Mientras la unidad la proporciona primeramente la sensación, la comunicabilidad universal está dada por el juicio del gusto como tal, en cuanto juicio. Se trata de un sentimiento regulado por las formas de juicio y, de esta manera, válido para otros seres humanos. Lo cual no quiere decir que, de un juicio primeramente estético no pueda derivarse a un juicio universal lógico, donde empiecen a intervenir conceptos, generalización por

⁸³ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 136.

comparación, etc. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando ante un cuadro propiciamos un análisis de sus elementos: de un juicio estético puro podemos pasar a un juicio lógico, haciendo valer nuestro bagaje intelectual sobre la pintura. Sin embargo, Kant no deja de recordarnos que si se juzga sólo mediante conceptos, se pierde toda representación de la belleza⁸⁴.

En conclusión, en los juicios del gusto la relación con el objeto puede ser comunicada y también sentida en los efectos que tiene en el sujeto. Así, si dentro del proceso de la moral tuviéramos que empezar por generar unas disposiciones iniciales hacia lo bueno o, lo que podría llamarse con Kant unas *disposiciones del espíritu*, habría que contar con el aporte de la relación estética.

Por analogía con la explicación precedente, y enmarcándonos en los objetivos de nuestra investigación, la producción de una acción humanizadora orientada hacia el modo como el Otro me afecta y me hace sentir, tendría que contemplar el carácter estético de la relación con ese Otro. Pasar por alto estos elementos sería dejar de lado los aspectos subjetivos del juicio dentro del planteamiento de la ética kantiana, olvidando una de las formas más significativas de promover una sensibilidad dispuesta a la realización de conductas que ulteriormente pudieran tener valor moral o, bajo nuestra perspectiva, acciones primariamente humanizadoras.

Si aceptamos que las creencias desempeñan un rol fundamental dentro del proceso de motivación moral, tenemos entonces que los juicios estéticos representan un marco o canal de actuación que hace posible su concepción como recurso de la razón en general, en cuanto plantean la viabilidad de la síntesis que desde otros puntos de vista no sería posible.

JUICIO ESTÉTICO SOBRE LO SUBLIME: UNA FUENTE DE MORALIDAD

A diferencia del juicio estético (reflexivo) sobre lo bello, que se produce en la relación entre la imaginación y la facultad de los conceptos del entendimiento, el juicio estético sobre lo sublime vincula imaginación e ideas de la razón. Si ante lo bello el entendimiento no encuentra concepto determinado, ante lo sublime es la razón la que no produce la idea adecuada.

La concordancia entre el entendimiento y las formas que la imaginación logra representar hacen de lo bello una experiencia de placer positivo; en cambio, lo sublime no se experimenta desde la adecuación sino, al contrario, como la permanencia en la inadecuación. Por eso se trata de un placer negativo, manifestado como admiración o respeto. Lo que se resuelve de algún modo en lo bello, en lo sublime queda abierto, permaneciendo en las magnitudes que activan el juicio, donde se reconoce la fuerza y la grandeza en medio del caos, el desorden, la falta de forma o la destrucción.

⁸⁴ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 142.

Tanto lo bello como lo sublime complacen sin interés al juicio reflexionante y llevan consigo, en su representación, una finalidad subjetiva y de valor universal. Pero mientras lo bello halla la base de la finalidad subjetiva en la forma del objeto, lo sublime la halla en la magnitud.

Si bien lo bello lo buscamos en la naturaleza, lo sublime lo buscamos en nuestro “...modo de pensar que pone sublimidad en la representación de aquella (la naturaleza)”⁸⁵. Por lo tanto, lo sublime, generador de los sentimientos de admiración y respeto —sentimientos fundamentales para Kant en la sujeción a la ley moral— constituye un tipo de juicio que si bien no se plantea como parte interna de la moral, promueve aquellas disposiciones del espíritu que el autor reconoce como orientadoras del sujeto hacia la moral.

Cuando Kant señala al respeto por la ley como una de las bases del establecimiento de las máximas que dirigen la acción, dispone las cosas de tal modo que sería posible reconocer una cierta relación de sublimidad del sujeto con la ley moral como ley que genera su admiración y su respeto. Desde allí, allana el camino hacia la acción moral; aún más cuando el bien moral resulta expresión del bien derivado en su relación con el bien supremo, garante de un valor absoluto.

Si a esto sumamos la idea levinasiana que plantea la relevancia de la *experiencia* preoriginaria de una cierta relación asimétrica con el Otro, como aquel que, antes que reconocerlo desde un cierto y determinado concepto, se impone en su infinitud y grandeza, entonces parece ineludible al menos plantearnos la posibilidad de la primacía de cierto tipo de relación de carácter estético con el mundo —y específicamente con el Otro— como un modo de sentar las bases de un sentimiento de respeto que haga posible una ulterior relación de reconocimiento con él. Esta relación entre las ideas kantianas y levinasianas empieza a mostrarse, no sólo interesante, sino incluso adecuada, en el horizonte de los objetivos de nuestra investigación.

El juicio sobre lo sublime no amplía el conocimiento, pero amplía la imaginación, que busca en tal ensanchamiento no sólo entendimiento, sino ese hilo conductor (*Leitfaden*) que aporta sentido. El juicio sobre lo sublime introduce el tema del ser humano buscador de sentido y cómo la facultad de la imaginación y la razón lo hacen posible, incluso en medio de la falta de entendimiento. La razón, al contrario de lo que se pudiera pensar, se muestra en la explicación del juicio sobre lo sublime como tendiendo a sus fines remotos; se muestra como *razón en general*, capaz de sobreponerse a sus propios límites, traspasando las fronteras del entendimiento hacia el ámbito del sentido, por medio de su relación con la imaginación.

La imaginación, aunque aporta e impulsa siempre en la dirección del entendimiento, se hace en este caso permanentemente inadecuada, prolongando la marcha hacia el infinito. Se mantiene permanentemente abierta a la aprehensión y, con ello, favorece la experiencia de admiración y respeto que deviene de la magnitud y la grandeza de lo sublime. En la apreciación estética de las magnitudes de lo

⁸⁵ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 178.

sublime es donde el esfuerzo de entendimiento supera la facultad de la imaginación, haciéndose siempre inadecuada en cuanto la aprehensión es progresivamente ilimitada.

Aunque el entendimiento se haga imposible, la razón como facultad del espíritu que busca siempre totalidad se muestra abierta a lo imposible, lo suprasensible, saltando las barreras de la sensibilidad en sentido práctico. Pasamos de la razón que quiere conocer o entender, a la razón que, también de modo permanente busca sentido y comprensión, y donde consideramos que la falta conocimiento genera, en su lugar, creencias.

En esta búsqueda, Kant introduce el bien supremo como un modo de sustantivar el fin de esa búsqueda. Sin embargo, es una sustantivación relativa, en cuanto queda totalizada en una dimensión suprasensible, que excede los límites de la razón considerada lógicamente y que, sin embargo, no queda fuera de los límites de esa razón *en general* que busca sus fines remotos.

La razón *en general* realiza una búsqueda de absoluta totalidad que es independiente de las limitaciones de la razón teórica, o considerada lógicamente⁸⁶. Se trata de una independencia que hace posible ideas, pero no en sentido lógico o estético sin más, sino ideas morales entendidas como ideas de la razón⁸⁷, alimentadas de una cierta disposición del espíritu reflejada en los sentimientos morales, que comprendemos como sentimientos que tienden a la misma unidad, y totalidad o absoluto al que tiende la razón ordenada teleológicamente.

Pensamos subjetivamente a una totalidad en la naturaleza: que todos los seres humanos perseguimos ciertas cosas o cierto tipo de vida, lo cual no se puede demostrar. Sin embargo, nos hacemos una idea suprasensible de tal fin que excede nuestra imaginación, haciendo que la representación del objeto pueda ser juzgada como subjetivamente final y, en este sentido, favorezca la determinación de un objeto para la acción, es decir, un fin moral.

Kant introduce aquí el sentimiento de lo sublime como una de las fuentes del juicio estético y como una especie de fuente de la moralidad del hombre. Más que lo bello, es lo sublime una fuente de la moralidad en cuanto introduce esa especie de inadecuación naturaleza-razón, en la que, para el autor, se impone la razón con sus ideas y disposiciones venidas, a su vez, de la disposición del espíritu o sentimientos morales básicos. Se trata de una *violencia* a la sensibilidad que se da a través del juicio sobre lo sublime y que conforma la moralidad. Es algo así como una *violencia* natural, que es fuente de la *violencia* moral⁸⁸, en cuanto segunda naturaleza.

⁸⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 204.

⁸⁷ Cfr. *ibidem*, 292.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 205.

Es mucho más difícil encontrar conformidad con el juicio de los demás cuando se trata de lo sublime porque, entre otras cosas, tal juicio requiere una cultura⁸⁹, es decir, disposición del espíritu hacia el sentimiento de lo sublime. Esta disposición se manifiesta como exigencia de una receptividad a ideas de la razón, que son las que se ponen en relación con la naturaleza en la imaginación, y desde su inadecuación y el temor derivado, tal como ya lo hemos explicado, generan la sublimidad.

Pero no se trata de una exigencia de receptividad a las ideas sin más, sino específicamente a las ideas morales. Para un hombre sin cultura, lo moral —en tanto idea— puede aparecer simplemente como atemorizante y no generar sublimidad, sentimiento de respeto. En consecuencia, la disposición del espíritu para las ideas que hagan posible el sentimiento de lo sublime no es otra cosa que disposición para las ideas morales, en cuanto ideas prácticas. Podríamos preguntarnos, de esta manera, si tal disposición del espíritu no podría traducirse como creencia, en cuanto lugar propio del asentimiento interno ante el objeto moral.

Las ideas morales son, de esta manera, posibilitadoras de los *sentimientos de ideas*⁹⁰ que constituyen la moral. En primer lugar, representan un hito en el proceso de motivación moral al poner en evidencia su carácter de referente del tipo de sentimientos específicamente morales; en segundo lugar, y tratando de ser más específicos, otorgan un lugar fundamental al vínculo ideas-sentimientos como fuente de la sublimidad que, en el marco kantiano, está estrechamente ligado a la manifestación de respeto por la ley como el sentimiento que moviliza el examen de nuestras máximas según la ley moral.

En esta misma línea de nuestra reflexión también nos llama la atención cómo Kant hace referencia, cuando habla del interés intelectual en lo bello de la naturaleza, a pensamientos que deben acompañar a la intuición y la reflexión⁹¹ y que son propios de una disposición favorable del espíritu al sentimiento moral. El sentimiento propiamente moral implica un modo de pensar o unos pensamientos que sean capaces de generar un interés inmediato e intelectual en la belleza de la naturaleza; esto es, que el placer no esté determinado sólo por la forma o el encanto sensible y en este sentido no sea sólo un mero juicio de gusto, sino que consista en un placer por la existencia misma de la belleza natural, sin otro fin más allá. Por lo tanto, una vez más, se pone en relevancia el carácter intelectual del sentimiento moral⁹².

En definitiva, parte importante del proceso de motivación moral implica la disposición a una síntesis entre pensamientos y sentimientos que resultan determinantes en el paso de la ley a la acción. Desde la perspectiva de la culminación en la acción tendría que hacerse posible el seguimiento de un proceso de

⁸⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 200.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 201.

⁹¹ Cfr. *ibidem*, 241.

⁹² Recordamos los *deseos inteligentes* o la *inteligencia deseosa* de la que hablaba ya Aristóteles. Vid. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998, 272 (1139b).

integración de ambas dimensiones; como ya lo hemos ido planteando, consideramos que las creencias pueden jugar un rol importante en este desarrollo.

EL GUSTO MORAL

Uno de los aspectos más interesantes de la obra kantiana es cómo ciertos temas y aspectos del pensamiento del autor son desarrollados bajo perspectivas distintas en los diferentes textos (la mayoría de las veces aclaradas en los prólogos o introducciones) y, sin embargo, a lo largo de los mismos es posible encontrar un objetivo o fin superior que los vincula y les da un sentido integrador. Esta diversidad de perspectivas es muy enriquecedora, pues genera la necesidad de no perderla de vista, es decir, de no dar por cerrado un tema que, quizás en otra parte de la obra, asume nuevos matices.

Algo así sucede con el tema del interés primario en la moral, es decir, con el problema sobre lo que nos lleva, en primera instancia, a querer ser morales o actuar moralmente⁹³. Si bien en algunas de sus obras tal interés está asumido y, en este sentido, no desarrollado en sí mismo⁹⁴, no sucede así en la *Crítica del juicio*. Lo que en uno de sus textos es garantía de su discurso, en otro forma parte de las tesis puestas en cuestión.

En el pensamiento kantiano es la razón, como facultad que hace posible el valor absoluto, la que provee el fin más alto al que se puede aspirar en la voluntad, es decir, el bien moral. Siendo el fin más alto, genera el interés más alto, pues consiste en el fin-objeto de la voluntad y no de la naturaleza, esto es, el interés moral.

Sabemos que son la imaginación y las formas del entendimiento las que impulsan la orientación de la razón al valor absoluto y más alto; entender cómo lo hacen puede darnos algunas claves para la investigación, pues nos ayudarían a comprender la orientación de la razón al bien moral, profundizando en una parte importante del proceso de la motivación.

⁹³ Autores como Jürgen Habermas han considerado que este asunto refleja una exigencia desmedida para la tarea de la Filosofía, tal como lo expresa en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid 2000, 190. Paralelamente, filósofos como Charles Taylor en *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona 1996; Karl Otto Apel en *La transformación de la filosofía*. Taurus, II, Madrid 1985; o Adela Cortina en *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 2004, han desarrollado otras posturas al respecto. Independientemente de las posiciones asumidas, y con el aval de la presente investigación, consideramos que se trata de un tema ineludible para la filosofía moral.

⁹⁴ En este sentido consideramos proposiciones que suponen el tema del interés moral como derivado de otros problemas o, incluso, como premisa del discurso. Es el caso de la siguiente afirmación: "...como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena..." en Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001, 57.

Es a través del juicio del gusto como mejor se pone en evidencia esta orientación al valor absoluto, en cuanto se genera una satisfacción que no depende de conceptos o necesidades particulares; una satisfacción desinteresada, que es al mismo tiempo universal y subjetiva.

Kant reconoce una afinidad entre el gusto y la moral, radicada en las experiencias de placer desinteresado. Así como el juicio del gusto sobre lo bello es capaz de producir una satisfacción que no depende de ninguna condición particular y, por lo tanto, puede surgir y ser exigida a cualquier otro⁹⁵, así también sería posible promover el gusto por la moral, en cuanto susceptible de un sentimiento de placer desinteresado y por ello exigible a cualquiera. Se trata de promover la posibilidad de una exigencia común a partir de la incondicionalidad, a la que tenemos acceso no por las necesidades (dadas por la naturaleza) o los conceptos (dados en el entendimiento) sino por la imaginación y las formas del entendimiento. Una satisfacción derivada del sentimiento (subjetivo) de placer conducido por la imaginación y su relación con las formas del entendimiento; esta combinación permite al sujeto hablar de lo bello *como si* la belleza fuera una cualidad del objeto —respondiendo a la forma como opera el entendimiento— y el juicio fuera lógico, pero en realidad se trata de un juicio estético.

En pocas palabras, la posibilidad del juicio estético se traduce en la posibilidad de una exigencia fundada en la validez universal subjetiva que no tiene carácter lógico, aunque se comunique en esos términos. En lo bello creemos tener una aprobación general, aunque lógicamente no la tengamos, pero al perseguirla nos comunicamos como si la tuviéramos. Es como si operáramos según los cánones del conocimiento, incluso frente a realidades o experiencias no susceptibles del mismo.

Esta explicación de la posibilidad de la exigencia derivada de la universalidad subjetiva (universalidad de un sentimiento) es la que podría constituirse en experiencia afín al proceso de desarrollo del gusto moral y disponer al sujeto a la estima por lo bueno.

De esta manera, desarrollar el gusto moral sería un modo de producir la estima por lo bueno, y crear una disposición primaria al bien moral. Aunque el gusto moral sea irrelevante, en sentido estricto, para la calidad moral en sí misma, puede estar incluido en ella, favoreciéndola. Si bien el gusto moral no es un requisito de la calidad moral, sí puede ser que tenga tal calidad en cuanto se incline a lo que la moral demanda. Una persona puede carecer de gusto moral y en ese sentido no estar dispuesto a la realización de una acción con valor moral, lo cual sin duda generará inconvenientes, aunque no impedimentos en el desarrollo de su moralidad personal y, más específicamente, en los procesos de motivación moral.

Como vemos, la consideración de la problemática del gusto moral es de algún modo abrir el espacio para la preocupación por la motivación moral, pues es un modo de alertar ante el riesgo de la falsa moral que autores como Levinas critican, en la cual el gusto no tiene por qué sumarse y de hecho muchas

⁹⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 137.

veces no se suma al pensar moral, generando cierto tipo de problemas que el propio Kant, tímidamente, apunta.

En el marco de la ética kantiana, y ya dentro de la problemática de la motivación moral, de lo que se trataría es de sumar pensar moral y gusto moral en la misma dirección. Esto representaría, para Kant, un punto a favor de la disposición del sujeto hacia el valor, la calidad o el carácter moral.

LA VALIDEZ UNIVERSAL SUBJETIVA: SOBRE LA COMUNICABILIDAD DEL SENTIMIENTO

Tal como lo hemos venido desarrollando, y al contrario de lo que a veces pudiera parecer, el pensamiento kantiano no remite, sin más, a una razón desencarnada. Algo “es bello” no por lo que en sí mismo es en tanto objeto, sino en tanto afecta de determinado modo a los sujetos (el concepto no es lo determinante). En este sentido conectamos la ética kantiana con la propuesta de Levinas, pues mientras Kant radica el juicio sobre lo bello en el modo como el objeto afecta al sujeto, se pone en relevancia la relación misma que (haciendo la analogía en el pensamiento de Levinas) se expresa en el modo como el otro *me* concierne (cómo soy afectado y me encuentro en esa relación), otorgando valor al tipo de juicio que se apoya, no en el objeto sin más, sino en el modo como ese objeto *me* afecta; es la fenomenología (en sentido amplio) que subyace a ambos pensadores. Al otorgar el peso a la relación, se le está dando a la ética la posibilidad de una validez universal subjetiva, que se traduce en la conciencia de universalidad que llega en los conceptos, por medio de la ley, pero que surge en la intimidad del modo como el otro *me* afecta, es decir, la posibilidad de una universalidad anclada, también, en los afectos.

Pero la validez universal subjetiva se concreta en la comunicabilidad del estado del espíritu, que surge de la conciencia sobre el placer de la concordancia entre imaginación y entendimiento. Dicho de otro modo, es la conciencia sobre *mis* propias afecciones —mediada en cierto punto por conceptos— la que hace posible su comunicabilidad; y es esto lo que da pie a la validez universal subjetiva. Es como la conciencia sobre el placer y el dolor que se supone que todos sentimos.

Al fin y al cabo, lo que no elude Kant, y a lo que siempre vuelve, es a la necesidad de ir orientados siempre al conocimiento, aunque no sea éste el punto de partida. Pero la comunicabilidad radica en él, en el modo como el juego de las facultades hace de la intuición y las representaciones un conocimiento obtenido de otro modo, fruto de una reorganización mediada por el concepto.

Kant va poniendo el énfasis en la conciencia que cada uno de nosotros puede tener de esa relación subjetiva como propia de todo conocimiento y, en este sentido, como algo que debe valer para todo hombre. La universalidad radica en las condiciones subjetivas del juicio: placer y dolor ineludiblemente vinculado a todo conocimiento. El poder comunicar este estado placentero del espíritu lleva consigo, también, una complacencia: se trata del placer de poder comunicar un estado del espíritu que es subjetivo, cuya

universalidad está supuesta y busca adhesión, y que en el mismo hecho de tender a la comunicación se hace vínculo mediado por el conocimiento. El placer lo sentimos como si fuera necesario, destacando la idea de que aunque efectivamente no lo sea, operamos como sujetos pretendiendo su necesidad. Se trate de conciencia estética o conciencia intelectual, lo fundamental en los juicios del gusto es su relación con el placer y el dolor que afecta al sujeto.

Cuando dos siglos después de Kant, Levinas pone el acento en el modo como el otro me concierne, no en cuanto objeto sino en cuanto otro que me afecta sin más, es como si estuviera, no distanciándose y mucho menos anulando el planteamiento kantiano sino reubicando o revalorizando algo que Kant ya sostuvo: que el hombre siente y entiende. Pero donde Kant termina poniendo el acento es en la relación objetiva (en la relación sujeto-objeto siempre orientada por el conocimiento), en cambio Levinas pone el acento en la dimensión subjetiva de la relación con el mundo: el cómo *soy* afectado, donde la relación sujeto-objeto sufre una especie de ruptura que llegó a ser problemática para Kant, y que Levinas rescata como fuente radical de un modo de vivir y vivirse. Lo que consideramos relevante en este punto, es que Levinas no reformula la relación de conciencia, sujeto-objeto, sino que desarrolla algo previo, algo que la precede, sin excluirla.

LA FUTURIDAD DE LA MORAL, EL *COMO SI* Y LA CREENCIA

Dentro del ámbito del mundo moral no hay experiencia de todo. En cuanto mundo que se proyecta o mundo posible pero no realizado, no está dado del todo en la experiencia; es lo que se pone en evidencia cuando, por ejemplo, una persona se encuentra en el dilema en el cual “sabe lo que debe” hacer aunque desconoce “cómo llevarlo a cabo”, a falta de experiencia o referencias concretas en la acción.

Así como la imaginación hace posible la determinación dentro del ámbito estético, así estamos dispuestos a considerar que la creencia es la que puede hacer posible la determinación en el mundo moral.

En el caso de los juicios sobre lo bello la imaginación aporta el ideal sin conceptos *a priori*, haciendo posible la determinación, no de los objetos, sino del criterio que hace posible la regla según la cual se pueda juzgar a los objetos como bellos. Actúa como una especie de trampilla, haciendo posible una determinación donde lógicamente no sería posible. Aunque se carece del criterio que aporta la representación de un fin específico, el ser humano es capaz de determinar, mediante el juicio estético, una finalidad en un cierto objeto y, por ello, identificarlo como bello. La imaginación hace posible una finalidad sin fin, y el ideal es la expresión de esa posibilidad⁹⁶.

⁹⁶ Podemos asociarlo a la definición de ideal a la que remite Cortina en Cortina, Adela. *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid 2005, 107, cuando señala: “es decir —siguiendo las indicaciones de la *Crítica de la razón pura*— la idea encarnada en algún tipo de entidad”.

Consideramos que algo análogo puede suceder con la creencia. La creencia, ya no dentro del mundo estético sino dentro del mundo moral, hace posible la determinación de la acción, sin la participación de los recursos lógicos que serían necesarios pero imposibles dentro de este ámbito. Por eso las creencias serían el recurso del modo práctico de operar, a falta de saber. Cuando de cara a la acción no hay suficiencia objetiva, la creencia es el modo de producir una determinación necesaria para la producción de la acción, que de otro modo no sería posible. La creencia impulsa una convicción que se sitúa a medio camino entre el saber y la mera opinión, acuñando la suficiencia subjetiva necesaria en medio de la insuficiencia objetiva ineludible; sin embargo, produce el grado de convicción o tener por verdadero que haría posible un paso adelante dentro del ámbito práctico.

Al parecer, el paso del deber al hacer tiene que ver con unos límites o fronteras difusos que menciona el autor⁹⁷. El deber remite a una ley práctica de lo que es posible, mientras el ocurrir remite a una ley teórica de lo que es real. En el paso del deber al hacer u ocurrir, lo posible —propio del terreno del uso práctico de nuestra razón— tiene que derivar a lo real, terreno del uso teórico de nuestra razón.

El entendimiento, mediante los conceptos y la intuición, distingue lo posible de lo real: podemos tener conceptos de cosas irreales (facultad de pensar lo irreal) y podemos tener intuiciones de cosas de las cuales carecemos de conceptos y por lo tanto no los entendemos como objetos. Los conceptos remiten a lo posible, mientras las intuiciones lo hacen a lo real. Por lo tanto, la distinción entre lo real y lo posible “...vale sólo para el entendimiento humano...”⁹⁸, está en nuestras facultades y, específicamente, depende de nuestra capacidad de representación, de hacernos conceptos de las cosas o tener cosas delante de nosotros, fuera de tales conceptos.

Por la razón, en cambio, nos damos cuenta cómo de su propia exigencia hacemos uso de proposiciones sobre la realidad y lo posible sin que tales condiciones puedan ser del todo distinguidas en los objetos. La razón asiente sobre cosas que no se representa; la razón no remite sólo a cosas posibles, o sólo reales, sino que diluye tales fronteras. La razón tiene la capacidad de operar con lo imposible, lo irreal. Lo que para el entendimiento es trascendente, para la razón puede pertenecer a su objeto (aunque de hecho, para el entendimiento no sea posible atribuirlo).

Los objetos de la razón (que son fruto del “conocimiento” por la facultad de la razón) no son susceptibles de intuición, sino a futuro. Desde esta perspectiva, vemos una vez más cómo la “creencia” puede funcionar como una especie de garantía del “conocimiento” del mundo moral, pues hace posible los efectos derivados del concepto de libertad, es decir, hace posible, en los efectos, los objetos de la razón.

La razón, al final, es un salto adelante en ese terreno fronterizo entre lo real, lo posible y lo imposible. La razón, irónicamente, tiende y se abre a lo imposible, *crea* en lo imposible y, precisamente

⁹⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 363.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, 361.

por ello, consideramos que otorga un rol relevante a las creencias dentro de los procesos de motivación moral.

La ley moral es principio regulativo de nuestras acciones en cuanto aporta un principio subjetivo que hace posible un objeto moral; hace posible un concepto de un objeto que sólo la razón puede pensar y que se hace real mediante las acciones según la ley.

La razón práctica trabaja con conceptos que no derivan de intuiciones sensibles sino que se hacen reales ulteriormente en la práctica; son conceptos cuya realidad está sujeta a la práctica y en ese sentido tal realidad está enlazada al futuro.

Sabemos, *a priori* y dogmáticamente, que el bien moral es firme en cuanto posible. Esto implica que el bien moral subjetivo-práctico no es objetivo-teórico y, para que sí lo fuera, sería necesario que coincidiera con el bien natural. De esta manera, el fin final moral, teniendo sólo realidad subjetivo-práctica, tenemos que admitirlo como existente en la naturaleza, para poder tratarlo como objetivo-teórico. Consideramos que esta admisión o asentimiento interno se manifiesta como creencia que condiciona la moral, es el *como si* que se hace presente en la obra kantiana cuando se refiere al modo de asumir lo que es el *objeto* moral, aunque no se constituya tal del modo canónico (como objeto del uso teórico de la razón). Sin embargo, por el recurso a la creencia y de modo análogo al bien natural, el bien moral nos permite concebir y al mismo tiempo producir su objeto mediante el uso práctico de la razón⁹⁹.

DESDE LA FE HACIA LA MORAL, DESDE LA CREENCIA HACIA EL OTRO.

Para entender la función que cumplen las ideas de Dios y la inmortalidad en el pensamiento kantiano hay que remitirse, primeramente, al tema de la libertad. Si bien son “simples ideas que permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno”¹⁰⁰, quedan aseguradas por el concepto de libertad; “y reciben con él, y gracias al mismo, consistencia y realidad objetivas”¹⁰¹.

La idea de la libertad se manifiesta por medio de la ley moral. No podemos conocerla, pero sí vivimos su manifestación en la ley moral. ¿Y en qué sentido la libertad garantiza la objetividad de conceptos como Dios y la inmortalidad?

⁹⁹ Esta idea, a la que referimos en diversos momentos de la investigación, nos recuerda la referencia de Adela Cortina a la continuidad como el carácter específico de la racionalidad de lo práctico, en alusión a la interpretación de Fernando Cubells sobre el concepto aristotélico de *praxis teleía*. Tal continuidad es uno de los rasgos que Cortina pone en relevancia para replantear la relación entre actitudes y principios dentro de la ética procedimental, perspectiva a la que nos encontramos próximos en la presente investigación. Se puede consultar en Cortina, Adela. *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 2004, 225.

¹⁰⁰ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 52 (A4).

¹⁰¹ *Ídem*.

Sobre la libertad sabemos algo *a priori*: su posibilidad, aunque no llegamos a comprenderla. Pero siendo la ley moral la revelación de la libertad, es también el resultado de la conciencia sobre ella; Kant supone las dos cosas: que la libertad es condición de la ley moral y que, al mismo tiempo, el pensamiento nítido sobre esta ley es condición de la primera conciencia sobre nuestra libertad¹⁰².

En cambio, Dios y la inmortalidad no son ideas que representen condiciones para la ley moral, sino al respecto del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley. En otras palabras, el objeto de una voluntad “determinada por la ley” moral implica a estas ideas: Dios y la inmortalidad.

De esta manera, la inmortalidad y Dios son posibilidad, no teórica sino práctica, del bien moral, mientras la libertad es necesaria incluso teóricamente (es requerida en el marco especulativo). Siendo la libertad trascendental una condición de la ley moral, Dios y la inmortalidad terminan siendo (dentro de la ética kantiana) posibilidad de la práctica moral¹⁰³.

En este sentido resulta interesante cómo la idea de Dios se plantea, desde la moral, como el “...deber subjetivo de fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora”¹⁰⁴, es decir, que para la razón moral Dios es móvil necesario. Para el razonamiento moral kantiano la idea de Dios resulta en cierto modo una consecuencia de la forma del razonamiento humano; tiene, en definitiva, una función ligada a la motivación como parte de la forma del ejercicio racional humano¹⁰⁵.

Por otro lado, material y no formalmente, Dios tendría que revelarse no en función de determinados fines humanos, sino como dado inmediatamente en la experiencia, pero esto excede ya la moral filosófica. Es decir, Kant asume que hay toda una perspectiva en la que habla de Dios a lo largo de su obra y que es simplemente una perspectiva filosófica, pero donde la religión queda al margen. La moral kantiana concuerda con la religión, pero el autor nunca reduce la religión a lo que desde la ética se pueda decir de ella¹⁰⁶, y tampoco al contrario.

Las ideas de Dios y la inmortalidad cobran una validez objetiva (una realidad y unas atribuciones objetivas) una vez que se reconoce la libertad. En otras palabras, al reconocer la libertad como condición

¹⁰² Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 52 (A5).

¹⁰³ Sobre esta afirmación resulta interesante el estudio realizado por Adela Cortina en su tesis de Doctorado, titulada *Dios en la filosofía trascendental kantiana*, donde apoyamos nuestra interpretación. Al respecto de uno de los conceptos de Dios en la obra kantiana, Cortina señala que: “Solamente por el obrar es necesaria la realidad de Dios”, con lo cual se pone en evidencia que la fuente de la exigencia de Dios no radica en una necesidad lógica o argumentativa, sino una necesidad moral. Esto, además, en el marco del esfuerzo que la razón hace de unificación, lo cual pone en el foco el tema de la unidad que forma parte de uno de los aspectos que nosotros mismos hemos destacado como expresión de la motivación moral en la existencia del ser humano. *Vid.* Cortina, Adela. *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Director: Fernando Montero. Tesis doctoral. Universitat de València, Facultad de Filosofía y Letras, Valencia 1975, 540.

¹⁰⁴ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1994, 366 (487).

¹⁰⁵ Esto lo podemos poner en relación con la dimensión teleológica de la razón, a la que hemos aludido anteriormente en la presente investigación; es un Dios que pensamos necesario porque sólo pensándolo así justificamos el orden teleológico de la acción según la razón. Sobre ello señala Cortina: “Sólo porque la razón es teleológica Dios es real”, en Cortina, Adela. *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Director: Fernando Montero. Tesis doctoral. Universitat de València, Facultad de Filosofía y Letras, Valencia 1975, 540.

¹⁰⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1994, 366 (488).

de la voluntad moral ha de admitirse, *legalmente (por ley)*, a Dios y la inmortalidad como condiciones de la acción moral —de los efectos prescritos por la ley— y como aquello que funda el asentimiento subjetivo. Como dice el propio autor al respecto de la facultad de desear: supone “...su capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones”¹⁰⁷.

Para la motivación moral esto es interesante porque, una vez más¹⁰⁸, sitúa la discusión kantiana precisamente en el paso hacia la acción, admitiendo el asentimiento subjetivo (mediado por la idea de Dios y la inmortalidad) como base del mismo. Con ello, podríamos suponer que para pasar de la ley moral a la acción moral, las ideas de Dios y la inmortalidad generan un tipo de asentimiento frente al sumo bien que es clave en la movilización; no en cuanto se puedan reconocer o entender tales ideas, pero sí admitirlas. Pareciera que Dios y la inmortalidad son necesarios subjetivamente y tal necesidad se conecta a su vez con la necesidad objetiva del cumplimiento de la ley moral. Así, si reconocemos el cumplimiento de un deber, debemos admitir la posibilidad del sumo bien. Tal asentimiento subjetivo, en cuanto se remite al *sumo bien*, se manifiesta como fe.

“...su concepto no puede ser demostrado según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin y, por tanto, se debe admitir como posible” (Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 443).

La existencia de Dios y la inmortalidad del alma son *cosas de fe*, esto es, cosas que según el deber de la razón pura práctica deben ser pensadas a priori y, sin embargo, son trascendentes al uso teórico de la razón. Por esto, sólo Dios y la inmortalidad del alma son tales cosas de fe —una fe práctica o moral— pues sólo ellas se presentan como condiciones necesarias para la realización del efecto prescrito por el deber moral, tal como lo hemos profundizado en el presente capítulo. Es en este sentido que Kant afirma: “La fe es el modo moral de pensar de la razón cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico”¹⁰⁹.

Sin embargo, esto asume como garantía o presupuesto argumentativo del discurso kantiano, coherente con su contexto de origen, que el objeto se constituye como tal en cuanto es susceptible de

¹⁰⁷ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2005, 60 (A16).

¹⁰⁸ Identificamos al menos dos grandes momentos de la obra kantiana que hacen explícito el problema de la motivación en la ética kantiana: el tema del interés moral, que implica a su vez aspectos pedagógicos y formativos, y el tema de las *cosas de fe*, que a su vez remite a la discusión sobre la teleología de la razón, el sumo bien, Dios y la inmortalidad.

¹⁰⁹ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 446.

determinación. Por ello, las ideas de Dios y la inmortalidad de algún modo representan y constituyen el objeto de la ley moral, como sumo bien; de otro modo, no sería posible objetivar la tendencia de la razón a sus fines remotos. Sin embargo, hemos de preguntarnos si no sería posible, desde el contexto actual y destacando la perspectiva de la presente investigación, proyectar la misma búsqueda de la razón, pero en un orden distinto al de la determinación. Es decir, si con un autor como Levinas nos enfocamos en la posibilidad de una acción humanizadora, aunque no sea libre en sentido estricto y, además, ponemos en relevancia su función dentro del proceso de motivación moral, entonces podríamos plantearnos si de cara a los fines remotos de la razón no sería necesario remitirnos ante todo al concepto de una razón en general, que no estuviera orientada fundamentalmente hacia la determinación.

El propio Kant reconoce la infinitud propia del mundo moral cuando dice, al referirse a la ley moral, que "...no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito"¹¹⁰. Y en este mismo sentido agrega:

"...me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud, pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y con el cual (...) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa, sino con una vinculación universal y necesaria" (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 294 (A289)).

La infinitud es el mundo propio de la libertad, su dimensión humana, en la cual se genera una conexión universal y necesaria. El infinito es el mundo en el que necesariamente nos relacionamos, y sobre ello la propuesta de Levinas puede tener mucho que aportar para la reflexión.

Mientras para Kant el infinito, como el mundo de la libertad, hace que el fundamento de tal idea de infinito sea esa misma libertad, para Levinas no sucede del mismo modo. El fundamento de la idea de infinito, en Levinas, es el Otro. Pero lo interesante con este autor es que el Infinito tiene el rostro humano, tiene en el Otro esa especie de entificación que se deshace en él mismo (siempre abierto, siempre inacabado, no reducido a una sustancia) y que, justo por ello, es Infinito. Levinas le da a la ética lo concreto y al mismo tiempo lo más amplio. La humanización tiene directamente el rostro humano y, en este sentido, cumple una demanda plenamente humana y promueve una realización ulteriormente moral.

A esto se suma que si bien las cosas de la fe, como Dios o la vida eterna, son objeto de creencia, no todo objeto de creencia, como por ejemplo el testimonio de otro, es cosa de fe. De hecho, el testimonio de otro en tanto experiencia vivida por él mismo es, para sí, una cosa de hecho, mientras quizás para mí

¹¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002, 294 (A290).

resulta simple objeto de creencia; pero en ningún caso se trata de una cosa de fe. De esta manera, la relación con el otro está mediada propiamente por la creencia antes que por la fe, tal como el propio Kant lo admite¹¹¹. Si bien Dios es *cosa de fe*, el Otro podría admitirse como *cosa de creencia*. Y esto tiene unas consecuencias interesantes para la reflexión sobre la motivación moral.

Dios o la inmortalidad del alma, cognoscibles para los seres humanos en cuanto cosas de fe, son susceptibles de un asentimiento impulsado por el uso de la razón según el deber o razón práctica. De ahí que Kant hable de una fe práctica o moral.

El Otro, en cambio, no es cognoscible del mismo modo que Dios en tanto cosa de fe; el propio Kant parece señalarlo como otro tipo de objeto, identificándolo con cierto carácter dudoso entre las cosas de hecho¹¹². Por lo tanto, el asentimiento que produce el Otro no parece impulsado tanto por el propio uso de la razón como por la propia condición del objeto, en este caso, el otro ser humano. Es el Otro, en cuanto ser que tiene su propia experiencia y que por ello da testimonio, el que de algún modo impulsa el asentimiento reflejado entonces como creencia o como aquello que *debemos creer* (*geglaubt werden muß*), y no precisamente como fe.

Si admitimos la necesidad de una acción dirigida a la humanización del Otro como parte fundamental (aunque no exclusiva) de la moral, creer en él resulta un modo de promover su admisión como fin. No se presenta la necesidad de tener fe en el otro, en cuanto no corresponde al tipo de relación racional que se puede establecer con él, pero sí pareciera surgir la necesidad de la creencia, como recurso de una razón en general, que opera mediante la síntesis de aspectos racionales y afectivos.

En el proceso de la motivación orientada a la culminación de la moralidad en la acción, entendida primeramente como una acción humanizadora, hay que tomar en cuenta que el tipo de relación que se puede dar con la ley no es igual al tipo de relación que se puede dar con el otro ser humano. En el marco de las propias pautas de la ética kantiana se pone en evidencia que la relación con el otro tiene un carácter histórico que no tiene la ley, pero en ambos casos se alude a un asentimiento subjetivo necesario en la búsqueda del entendimiento que emprende la razón, considerada en un sentido amplio. De esta manera, los conceptos de fe y creencia presentan una diferencia con respecto a sus objetos, y una semejanza en cuanto remiten a un asentimiento subjetivo necesario para la culminación en la acción dentro de lo que hemos identificado como el proceso de la motivación moral. En ambos casos parecen constituir puentes para la acción moral e, incluso, para una acción humanizadora.

¹¹¹ Nos apoyamos en las palabras de Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 443, cuando dice: “Pues aunque lo que podemos aprender por medio de la experiencia de otros, por *testimonios*, debemos creerlo, no por eso es esto en sí cosa de fe, pues para *uno* de esos testigos fue experiencia propia y hecho, o se supone que lo fue. Además, tiene que ser posible conseguir saber por ese camino (la creencia histórica)”.

¹¹² Al respecto del deber de creer en el testimonio del otro, Kant señala: “Además, tiene que ser posible conseguir saber por ese camino (la creencia histórica); y los objetos de la historia y la geografía, como todo, en general, lo que es al menos posible saber según la constitución de nuestras facultades de conocer, no pertenecen a las cosas de fe sino a los hechos”. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 443.

EL CARÁCTER MORAL

La disposición al libre albedrío entendida como inclinación a la receptividad de máximas para la acción es definitoria del carácter humano. Desde esta premisa, cuando se dice “carácter”, se hace referencia al “carácter moral”, en cuanto remite directamente a la disposición hacia el uso de la libertad. Siendo humanos, adoptamos la ley moral o nos resistimos a ella; el resto sería, para Kant, la indiferencia del que se deja llevar, no se gobierna o simplemente no desarrolla carácter (moral o humano, para ser precisos).

Esto nos pone de frente al tema evolutivo del ser humano, que puede ser una perspectiva a veces olvidada dentro del debate ético; al fin y al cabo, no nacemos como vivimos actualmente, sino que nos vamos constituyendo poco a poco, y este proceso no puede descartarse en la comprensión de la moral y su desarrollo en el ser humano. No nacemos libres (moralmente hablando) haciendo uso de nuestra libertad, sino que aprendemos a usarla en nuestro desarrollo como personas; eso es clave cuando tratamos de estudiar la moral, pues nos permite introducir en nuestras consideraciones elementos que forman parte del proceso, que le son constitutivos en términos evolutivos, y que dejarlos fuera equivaldría a mutilar la concepción de la moral como si el hombre, al nacer, fuera un ser acabado sin más, de una vez por todas.

Kant ve en la ley un motivo impulsor del libre albedrío, es decir, la propia ley moral es fuente de la capacidad de elección; esto la coloca al margen de usos no morales que se pudieran hacer de ella. Nos damos cuenta que, al menos en el marco de la ética kantiana, la libertad es mucho más que la capacidad de elección en sí misma; en el fondo es capacidad de elegir de acuerdo a máximas. El motivo moral es siempre pro-ley o contra-ley¹¹³ (quien se resiste a ella), y la indiferencia queda como un simple actuar por naturaleza, sin motivos morales. En consecuencia, desarrollar el carácter equivale a consolidar nuestra disposición a actuar según máximas, y no hacerlo sería como entregarnos a cierta vida carente de carácter moral o, tal como venimos diciendo, al carácter propiamente humano.

Pero la historia nos pone delante de hechos que llaman nuestra atención con respecto a la concepción del “carácter moral”. Algo así sucede con lo relatado por Hannah Arendt sobre el juicio de Eichmann en Jerusalén. Al respecto de lo expresado por el acusado, Arendt reflexiona sobre la estricta sumisión que Eichmann manifestaba ante la ley —o habrá que decir, ante la perversión de la ley¹¹⁴—, reflejada en su propio conflicto de consciencia al tener que elegir actuar en contra de lo que consideraba su mandato; según la autora, el propio condenado decía haber quedado sensiblemente impactado por la visita a alguno de los campos de exterminio y, sin embargo, se imponía la necesidad de cumplir la orden que le había sido asignada. “De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su consciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento

¹¹³ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 39 (nota al pie).

¹¹⁴ Tal como lo hemos explicado en el apartado *Unidad de naturaleza y libertad: el bien supremo originario*, del presente capítulo, p. 48.

físico”¹¹⁵. Esto pone en evidencia que la conciencia no es el único factor en la toma de decisiones que los soldados y comandantes nazis llevaban a cabo; siguiendo la reflexión de Arendt, podemos pensar que, en casos como el de Eichmann, de lo que se trataba justamente era de eliminar el modo como el Otro me afectaba, eliminar una sensibilidad básica, esa responsabilidad ética primera, incluso con la ayuda de la propia conciencia. El partidario Nazi se convertía, por la propia inversión de su conciencia, en la víctima de su propio proceder: lo malo no era lo que hacían con los otros, sino lo que tenían que sufrir ellos mismos (los soldados del Tercer Reich) cumpliendo su “deber”.

Evidentemente el planteamiento de Arendt tienen muchas aristas o perfiles desde donde se puede profundizar un debate que no atenderemos en la presente investigación. Sin embargo, consideramos que la mención a la discusión que abre la autora se convierte en una referencia para poner en valor los factores afectivos o sensibles que en un caso como el que se relata resguardan una disposición a una acción humanizadora que fue inhibida por la perversión de la razón o, en último caso, por la incapacidad de pensar por sí mismos¹¹⁶ de los implicados en esa “normalidad” que constituyó el régimen Nazi.

Resulta importante al menos admitir que el debate de la motivación moral se nutre de la necesidad de considerar factores afectivos o relativos a una sensibilidad que funcione como disposición a una acción humanizadora que sea promotora de la culminación de la moralidad en la acción. Así, la concepción del carácter no se limitaría a la disposición hacia la adopción de máximas sino, incluso, a la disposición hacia un tipo de acción considerada más ampliamente como humanizadora, y a su vez potenciadora de la acción propiamente moral.

Pensamos que la motivación tiene que dejar espacio para la referencia a otros “motivos” más allá de la sujeción a la ley (obligación que le es intrínseca dentro del pensamiento kantiano), sin que ello vaya en detrimento de la misma. Y esa ampliación implica dirigirse a aquello que constituye y conforma la propia ley, es decir, a la razón. En una razón en general, abierta, impura o cordial, se abre espacio para una motivación que se alimenta de otros elementos. Las creencias, en este ámbito, juegan un papel relevante.

Kant señala cómo “la majestad de la ley inspira reverencia”¹¹⁷. De tal reverencia resulta el respeto por el señor —que somos nosotros mismos en cuanto fuentes de la ley moral— que termina manifestándose como un sentimiento de lo elevado de nuestra propia determinación. Surge la belleza del deber, pero no sólo eso, sino además su cumplimiento genera beneficios, “resultados amables que la virtud, si encontrase entrada en todas partes, extendería en el mundo”¹¹⁸.

¹¹⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. De Bolsillo, Barcelona 2008, 156.

¹¹⁶ Esta es otra de las grandes conclusiones que deja la lectura del libro de Arendt. Sólo los excepcionales, aquellos que podrían pensar por sí mismos, podían reaccionar “normalmente” en un marco excepcionalmente perverso, donde la conducta se “normaliza” en medio de tal perversión y sólo aquellos que en circunstancias normales serían excepcionales, pueden y son capaces de reaccionar como se esperaría normalmente de un ser humano en normales circunstancias. Cfr. Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. De Bolsillo, Barcelona 2008, 47.

¹¹⁷ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 40 (nota al pie).

¹¹⁸ *Ídem*.

Tal como lo hemos desarrollado hasta ahora, la sensibilidad entra en el proceso de la motivación moral a través de cierta concepción del carácter, y también lo hace a través de los resultados o consecuencias de la acción. De hecho, Kant lo expresa con sus propias palabras:

“El corazón alegre en el seguimiento del deber propio (no la comodidad en el reconocimiento del mismo) es un signo de autenticidad de la intención virtuosa, incluso en la *devoción*, que no consiste en la autotortura del pecador que se arrepiente (la cual es muy equívoca y comúnmente es sólo el interno reproche de haber contravenido la regla de la prudencia), sino en el firme propósito de hacerlo mejor en lo venidero, propósito que, alentado por los buenos progresos, ha de producir un temple de ánimo alegre sin el cual no se está cierto jamás de *amar* el bien, esto es: de haberlo admitido en la propia máxima” (Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 40, nota al pie).

Se señala una diferencia entre reconocer y seguir el deber. Su seguimiento proporciona alegría, no su reconocimiento. Amar el bien es manifiesto de haberlo admitido como máxima.

Pero en la imaginación el seguimiento del deber se alimenta no de las consecuencias efectivas, sino de su figuración a través de las creencias. Así, desde esta perspectiva, el recurso de la motivación a las creencias no queda circunscrito sólo a la relación entre la ley y la máxima, sino que abre una puerta hacia las consecuencias en este proceso. Uno podría decir que en términos de motivación moral las creencias hacen posible el vínculo con las consecuencias, sin salir del territorio de la razón, concebida como razón en general o, según proponemos, como razón cordial.

La determinación de la acción implica admitir el bien como máxima y esto se convierte, para esa persona, en regla universal. Y la manifestación de esta admisión es el amor al deber. El seguimiento del deber, podría uno inferir, implica amor al deber.

Cuando Kant señala que admitir las máximas implica amar el deber, abre espacio a un sentimiento cuya constitución rompe los márgenes del motivo que es capaz de ser formulado o representado; se abren las puertas a la consideración de otro tipo de factores disposicionales en el proceso hacia el cumplimiento de la moralidad en la acción. El propio autor reconoce unas disposiciones originales al bien que nos llevan a admitir la presencia de ciertos “motivos” impulsores que pueden venir de objetos de la inclinación para determinar su albedrío¹¹⁹. Aunque no agregan nada a la autonomía por la ley, ponen en relevancia su

¹¹⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 43 (nota al pie).

conjunción con otros factores relativos al carácter y la personalidad humanas, que es necesario tomar en cuenta para nuestra investigación.

MORALIDAD E IMPUTABILIDAD

Uno de los temas que se hace presente en la ética kantiana, y que ya hemos mencionado a propósito del problema de la transición razón-voluntad-acción, es el de la responsabilidad por el mal. Cómo se explique el origen del mal y, especialmente, a quién podamos atribuir su responsabilidad, parece un asunto que preocupa a Kant en diversas partes de su obra. Al respecto de ello, el autor señala:

a) El origen del mal no puede ser puesto en la sensibilidad y en las inclinaciones naturales que proceden de ella porque, entre otras cosas, "...no tienen ninguna relación directa con el mal (mas bien dan la ocasión para aquello que puede mostrar la intención moral en su fuerza, para la virtud)..."¹²⁰. Con estas palabras se pone en evidencia la relación entre la sensibilidad y la fuerza que provee a la intención moral para la virtud, y se aclara que la influencia de las inclinaciones en el mal no es directa, es decir, si bien se niega que lo produzcan directamente, podríamos inferir que no se excluye que lo hagan de otro modo. El autor aclara que tanto el bien como el mal "...ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo moralmente"¹²¹. La necesidad de imputación llevará a Kant a consolidar, una vez más, la identidad entre libertad y acción moral. Se presenta el sentido de la responsabilidad implícito en la moralidad; "Ahora bien, nada es moralmente [esto es: imputablemente] malo sino aquello que es nuestro propio *acto*"¹²². La responsabilidad del mal sólo sería atribuible a alguien que actúe moralmente, es decir, libremente.

b) Tampoco puede ser identificado el origen del mal en la corrupción de la razón, porque ésta funciona de un modo, en cuanto tal, que ella misma no puede extinguir la autoridad de la ley y la obligatoriedad que le es intrínseca. Siendo libre, el hombre se admite ligado a la ley de la razón. Sin embargo, esto no excluye que tal hombre no pueda actuar sin razón, es decir, que en determinado momento, incluso constituido como ser racional, no pudiera estar actuando según motivos que no provengan de la libertad¹²³. De hecho Kant habla de "...motivos impulsores que pueden proceder de la libertad..."¹²⁴ lo cual nos hace pensar en motivos impulsores que pueden no hacerlo, pero siguen siendo motivos impulsores.

¹²⁰ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 54.

¹²¹ *Ibidem*, 65.

¹²² *Ibidem*, 49.

¹²³ Es lo que sostiene Argenis Pareles en su interpretación del pensamiento kantiano cuando dice: "Puede ser el caso, también, que haya ciertas exigencias (morales o prudenciales) que sean definitorias de nuestra agencia, es decir, que debemos suponer operando siempre que haya algún ejercicio de agencia racional, pero que podemos ignorar en ciertas circunstancias. Eso no nos libraría de la existencia de razones para obrar de cierta forma sino que nos convertiría en irracionales, al menos transitoriamente" en Pareles, Argenis. *Cinco ensayos sobre la ética kantiana*. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en *Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, n.º. 44, 11.

¹²⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 54.

Siempre que el ser humano actúa según la razón, lo hace libremente y, en este sentido, atado a la ley; sin embargo, no siempre el ser humano actúa según su razón.

c) Las consideraciones anteriores llevan a la conclusión que para Kant parece ser más aceptable. El asunto que parece definitivo para decir si un hombre es bueno o malo parece ser, no cuáles sean los motivos impulsores (tanto si residen en la ley como en el impulso de los sentidos), sino cómo se subordinen unos a otros, es decir, el cómo se combinan en las máximas (la forma de la máxima): “de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro”¹²⁵.

Los motivos requieren, según Kant, ser ordenados moralmente, es decir, la subordinación de los motivos de la sensibilidad a los motivos de la ley. En consecuencia, para juzgar la bondad o maldad de un hombre se tendría que indagar en su escala de motivos; tanto la razón como la inclinación confluirían en tal escala y nos aproximarían al origen de su acción.

La propensión a la inversión en el orden de los motivos sería el mal radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas. Pero la maldad no es natural en cuanto no consiste en que se quiera el mal por sí mismo, sino el problema radica en la perversión del corazón o mal corazón que puede estar incluso presente junto a una buena voluntad. Se trata de una perversidad del corazón humano. Y esta perversidad se manifiesta como fragilidad, impureza o malignidad, donde esta última lleva incluso al autoengaño y las fantasmagorías. La fragilidad se traduce en “...no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado...”¹²⁶, mientras que la impureza o la malignidad implica el mirar sólo la conformidad con la ley y no el actuar por ella como motivo impulsor único. Esto lo identifica Kant con la indignidad, el no poder verse a sí mismo, podríamos decir, como sujeto moral, como capaz de establecer “...una genuina intención moral en nosotros”¹²⁷.

Las escalas de motivos o escala motivacional tiene, por lo tanto, una de sus bases principales en el corazón humano, como proveedor de la fuerza, la pureza y la bondad no moral que sirven, ulteriormente, a la moral. Pero vuelve la pregunta ¿Y según qué criterio ordenamos tal escala? En último caso, aludimos a valoraciones y valores que forman parte del relato de nuestra historia y que conforman nuestro carácter; valores que, en el contexto kantiano, ponían en relevancia la grandeza, la pureza o la verdad. Habría que preguntarse cuáles son los valores que nos sirven de referencia hoy en día para conformar nuestra escala motivacional.

En algunos de los ejemplos que pone Kant¹²⁸ se ve cómo para juzgar se trata de llegar a la intención, aunque la apariencia de las acciones indique una cosa o la otra. Lo que más le interesa a Kant parece ser

¹²⁵ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 56.

¹²⁶ *Ibidem*, 57.

¹²⁷ *Ibidem*, 58.

¹²⁸ Como el caso de la guerra entre los indios Arathavescau y los indios costillas de perro, donde se confunde la valentía, con la superioridad y la destrucción como fin. *Vid. ibidem*, 52, nota al pie.

el fundamento del mal en el acto inteligible que es donde la deuda permanece —en cuanto adopción de una máxima “mala” — aunque en el sentido del acto como fenómeno no se lleve a cabo, o incluso no tenga consecuencias. Pero en la presente investigación nuestra pregunta pone el acento en la fuente de la acción en sentido fenoménico, es decir, el cómo pasa de ser sólo acto en sentido inteligible, a acto en sentido sensible. Nos salimos, de esta manera, del espectro que enfatiza Kant en la obra, en cuanto el acento de él está en la inteligibilidad del mal, es decir, en la esfera inteligible, y no en la esfera que podríamos llamar “sensible”, atendiendo a su propia división de los dos sentidos en que puede ser entendido “acto”¹²⁹.

Dentro de la misma estructura de pensamiento kantiano podríamos decir que nos interesa la acción moral concebida como algo sensible, empírico, dado en el tiempo, es decir, *Factum phaenomenon*, y no sólo como acto inteligible. En ese mismo sentido recordamos incluso la idea expresada por Harry Frankfurt¹³⁰ en la que en última instancia la calidad moral de un acto tiene que ver con la racionalidad volitiva, es decir, con los motivos que llevan a las acciones, más que con la racionalidad operativa, la cual remite a los movimientos corporales implicados en la acción (descripción de la acción). De esta manera, la calidad moral de una persona no estaría en el acto en sentido fenoménico, sino en el acto en sentido inteligible, kantianamente hablando, y tales motivos no se podrían conocer objetivamente. Pero estas conclusiones pueden estar derivando de la referencia centrada en una concepción de la razón separada de la sensibilidad. Si se viera de otro modo, tal como lo intentamos en el desarrollo de la presente investigación, posiblemente cambiarían las cosas.

Consideramos que esta separación entre las fuentes sensibles y la inteligibles llevan a Kant a hablar incluso del hombre desde dos perspectivas: como “...ser libremente operante...”¹³¹ versus un hombre que se pudiera entender “como atado a sus inclinaciones”; es posible decirlo así porque separamos las dos dimensiones; sin embargo, en cuanto asumimos la perspectiva de una razón en general, creemos que la separación se hace cada vez más difícil de sostener. Incluso, desde este punto de vista, los motivos no necesariamente se distinguirían unos de otros, como motivos impulsores que provienen de la libertad o la inclinación, sino habría que suponerlos como teniendo una doble dimensión en la que razón e inclinaciones, de alguna manera, se diluyen una en otra. Siendo así, podríamos suponer a la creencia como el recurso de una razón en general o razón cordial, que sintetiza la presencia de motivos derivados de la ley moral y de la sensibilidad.

¹²⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 50.

¹³⁰ Tal como lo desarrolla en su obra: Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, New York 1988.

¹³¹ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 54.

CAP. 3. CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS: LA MOTIVACIÓN MORAL DESDE OTRO HUMANISMO

El pensamiento de Emmanuel Levinas hace posible una crítica constructiva y aún necesaria de la ética kantiana. Desde el cuestionamiento de los fundamentos de un modo de hacer filosofía que el autor supone predominante en la historia de la filosofía occidental¹, se pasa a un replanteamiento que consideramos que hace posible potenciar una interpretación de la ética de Kant bajo un enfoque integrador; se pone el acento, no únicamente en la tan mentada razón kantiana, sino sobre todo en el ser humano o la humanidad (también kantiana) como su fin. De esta manera, evidenciamos que nuestro objetivo es propiciar el diálogo entre ambos autores, como un modo de dar fuerza y visibilidad a una interpretación de la filosofía moral kantiana que consideramos fundamental para los cuestionamientos que forman parte de las preocupaciones de la ética contemporánea, entre ellos los pertenecientes al campo de la motivación moral, que es el que nos ocupa.

Comenzaremos por presentar la concepción del Otro² dentro del pensamiento levinasiano³. En segundo lugar expondremos los que consideramos sus aportes fundamentales para los temas de la motivación moral. Finalmente, intentaremos establecer una relación entre los aportes levinasianos con algunos de los aspectos más relevantes de la ética kantiana, enfocándonos en el cuestionamiento sobre las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción.

LA RELACIÓN CON EL OTRO: LEVINAS Y LA ÉTICA DEL ENCUENTRO

Emmanuel Levinas es un importante filósofo del siglo XX nacido en Kaunas, Lituania (1906), que pasó importantes períodos de su vida tanto en Alemania como en Francia, donde finalmente murió, en la ciudad de París, en 1995. Con influencias determinantes de pensadores como Husserl y Heidegger, o de grandes obras literarias, especialmente rusas, de autores como Tolstoi o Dostoievsky, Levinas destaca también por su origen judío y el gran espacio que dedicó a ello dentro de su producción bibliográfica.

¹ Cfr. Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, x.

² Nos referiremos al *Otro*, con mayúscula, como significando el otro ser humano dentro del marco del pensamiento levinasiano, y atendiendo a la necesidad de identificar la especificidad del tema que estamos desarrollando en la presente investigación. Nos apoyamos en la estrategia de aquellos estudiosos de la obra levinasiana que intentan distinguir usos que, incluso en el propio autor, no son siempre consistentes. Cfr. *ibidem*, xiv.

³ El Otro como fuente de la culminación de la moralidad en la acción es uno de nuestros presupuestos fundamentales; esa es una de las razones por las que nos enfocamos en este tema dentro del extenso planteamiento levinasiano. En ese mismo sentido, constituye la fuente principal de la humanización, otorgando el carácter específico del tipo de acción que hemos colocado como referente de la moralidad, tal como lo desarrollamos en el apartado *Acción moral como acción humanizadora*, cap. 2, p. 20.

Destacó en vida, y lo sigue haciendo ahora, después de su muerte, entre filósofos y teólogos, tanto cristianos como judíos, por su aporte centrado en la relación⁴ con el Otro, en la crítica a la ontología como preocupación fundamental de la filosofía, y por el alcance que dio a lo que podríamos identificar como *otro* humanismo⁵. Como lo veremos reflejado en los textos subsiguientes, para Levinas el punto de partida de la filosofía es la relación con el otro hombre, la relación metafísica por excelencia, una relación ética; una ética como filosofía primera *desde donde* se produce el conocimiento. “La relación con el otro me parece que es la definición, el asunto principal, el gran misterio [...] de la humanidad misma del hombre”⁶. El judaísmo, al contrario de lo que se podría pensar, más que cerrar su pensamiento dentro de los límites de una religión, lo abrió a la experiencia religiosa, diversa y abierta, como consideración fundamental de un nuevo humanismo. Al respecto, señala González: “Por eso reitero que la propuesta levinasiana, mal que le pese a algunos, no es, sin más, un remedo de filosofía judía, sino la reflexión de un judío que hace filosofía”⁷, así como cualquiera podría reconocerlo en sí mismo y los propios horizontes interpretativos, especialmente desde un enfoque hermenéutico crítico. Como lo recuerda Jaques Derrida en la oración fúnebre pronunciada durante el sepelio de nuestro autor el 28 de diciembre de 1995, el propio Levinas comentaba, a propósito de la ponencia de André Neher: “ya lo ve usted, él es el judío protestante y yo soy el católico”...Una muestra del humor de Levinas, que ilustra muy bien su autopercepción abierta y reflexiva como hombre religioso:

“Levinas, sin embargo, sin negar nunca sus raíces, siempre insiste en el carácter filosófico de su trabajo. En los estudios filosóficos su aproximación es similar a las aproximaciones de Descartes, Hegel y Heidegger; incluso cuando él cita de la Biblia, su argumentación no recurre a autoridades extrafilosóficas. Él invita a todos los lectores de sus textos a validar la verdad de sus argumentos sobre la base de sus propias experiencias y pensamientos. Pero la filosofía, como un lenguaje que se esfuerza por la universalidad, no excluye los pensamientos explícitos e implícitos de tradiciones y espiritualidades particulares” (Peperzak, Adrián.,

⁴ Utilizamos el término “relación” con fines explicativos. Sin embargo, hemos de hacer notar la resistencia del propio autor al uso de ciertos términos como éste, que corren el riesgo de introducir al lector en un modo de pensar que él intenta someter a crítica, aunque igualmente haga uso de ellos; se revela, de esta manera, la dificultad al momento de desarrollar filosóficamente su postura, en medio de las limitaciones del lenguaje que él mismo admite, pero asume. *Vid.* Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 183. Las citas de la obra levinasiana se refieren a la traducción en español. Para el contraste con el lenguaje original hemos utilizado las ediciones de Martinus Nijhoff-La Haya, señaladas en la Bibliografía.

⁵ Cuando nos referimos a “otro” humanismo, no pretendemos con ello identificar una corriente determinada de pensamiento sino advertir el componente crítico de intención humanista de Emmanuel Levinas.

⁶ Emmanuel Levinas en una entrevista realizada por Michel Field el 29 de junio de 1993, y consultada en <https://www.youtube.com/watch?v=Zvnk6moRmEA> el 21 de noviembre de 2012. La traducción es nuestra.

⁷ González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 22.

Tenemos en Levinas un autor que pone el encuentro con el Otro como fuente de un modo de pensamiento y acción humanizador. Convencidos de que podemos hallar en él una base sólida para la articulación de nuestras investigaciones sobre la motivación moral, nos concentramos en el tema del Otro, que además representa una de las partes más significativas de su pensamiento: “El cara a cara —relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor— hace posible el pluralismo de la sociedad”⁸.

LA TENDENCIA A LA TOTALIDAD

Levinas critica la persistencia en un modo de hacer filosofía que identifica con lo que él llama el *pensamiento del ser* o de la *totalidad*, ante la posibilidad de un pensamiento *de otro modo que ser*. Aquello que refiere como el pensamiento del ser no es otra cosa que el pensamiento construido bajo la premisa de unidad, y su crítica invita a procurar otro modo de pensar sin presuponer, necesariamente, tal unidad como garantía. En el marco de este cuestionamiento, desarrollaremos la primera aproximación a su pensamiento.

La tendencia a la unidad se presenta como garantía de lo que puede *Ser* y, para Levinas, desde allí se delimita el territorio de lo que queda en las afueras del ser: el no ser, la nada, la muerte, la negatividad, el vacío⁹. De esta manera, el ser y el no ser constituyen la pareja marco según la cual pretendemos delimitar incluso el sentido del mundo, según lo que podemos conocer y decir de él: una dualidad según la cual las cosas que *son* las puedo definir bajo los parámetros de lo que *es* y, lo que no puedo definir según tales parámetros simplemente *no es*, se negativiza o no tiene sentido. El pensamiento del ser termina por someter o limitar la amplitud, no sólo del pensamiento, sino incluso de la propia vida.

Tal tendencia a la unidad se manifiesta como lo que el autor llama la *persistencia en el ser*. De alguna manera nuestra necesidad natural de entender y hallar explicación generaría un interés que ejercita y consolida la permanencia en la esencia. Levinas hace pensar en algo así como el intento desesperado de entender y, con ese fin, la consecuente persistencia en la conjunción de “todo” en el ser, en la esencia¹⁰.

⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 296.

⁹ Términos asociados por el autor en Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 52.

¹⁰ Esta idea de la persistencia recuerda a Husserl cuando habla de la unidad de la motivación, donde el signo se constituye tal bajo la unidad a la que aspira la mente; además, señala la distinción entre percepción de motivación y percepción de causación. En ese caso, por su carácter motivacional, podría ser entendida como unidad psíquica o psicológica; en cambio, la crítica de Levinas se dirige más hacia su carácter ontológico. *Vid.* Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*. Alianza Editorial, Madrid 1999, 236.

Uno de los problemas que genera esta persistencia en el ser o pensamiento de la Totalidad es la negativización que deviene sobre lo que no es, es decir, sobre aquello que se resiste a la conjunción. Sobre ello se cierne una negatividad que, para el autor, puede llegar a ejercer una cierta violencia sobre lo distinto en tanto inesperado, impredecible o incluso imposible. De esta manera, la invitación es a ampliar las fronteras del pensar y, con ello, expandir el pensamiento construido.

Si bien Levinas reconoce como ineludible el pensar desde la persistencia en el ser —pues incluso el lenguaje con el que nos comunicamos está fundamentalmente construido desde allí— no deja de invitar a estar alerta ante lo que pueda anular o esconder lo distinto y, específicamente, ante el humanismo del otro hombre en su distinción o alteridad.

Relaciona el quehacer filosófico a una especie de indiscreción, en la cual invita a mantenerse en la dimensión de la diacronía, en la audacia del *Decir*, como lo hace el escepticismo, que se atreve a pronunciarse en medio de la propia imposibilidad.

En el pensamiento de Levinas el lenguaje representa, siempre, el modo limitado de acceder a esa proximidad preoriginal en el encuentro con el Otro. Lo *Dicho* hace tema de algo y lo inmoviliza; del mismo modo, cuando el *Decir* se manifiesta, se subordina también a lo Dicho y, de esta manera, a la ontología. Por esa razón, aunque el lenguaje sirva para hablar de lo otro que el ser¹¹, no debe asignársele un valor absoluto¹², pues sólo así se podrá mantener la apertura a lo verdaderamente Otro. El *Decir* es sólo una señal de la significación preoriginal¹³ y, como tal, indica hacia algo que le precede. En el propio lenguaje se alojan contradicciones que revelan su insuficiencia y que, desde la perspectiva de Levinas, constituyen evidencia de las propias limitaciones que subyacen a su uso¹⁴.

La salida ante la limitación de lo Dicho en el lenguaje no es, entonces, no decir o desdecirse al *Decir* (siempre dentro del sentido del ser) sino decir *lo de otro modo que ser* en medio de la imposibilidad, atreviéndose y asumiendo lo que el autor señala como el desgarrón de la esencia:

¹¹ Cfr. Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, xi, cuando dicen: "...Levinas se esfuerza en desarrollar un lenguaje no ontológico en orden a expresar lo más allá del ser, pero haciéndolo usa el mismo lenguaje para superarlo" (la traducción es nuestra).

¹² Evocamos las palabras de Henriques sobre Ricoeur, en un sentido análogo al levinasiano: "En ese sentido, por un lado, su palabra de filósofo es siempre asumida como una palabra conceptualmente penúltima, mas, por otro, nunca cierra la posibilidad de recorrer otros usos del lenguaje que permitan el diálogo humano con la realidad". Vid. Henriques, Fernanda. *Dívida e perdao em Paul Ricoeur. Um indicador e um limite da justiça* en *Communio*, 2010, XXVII, n.º. 3, 356. La traducción es nuestra.

¹³ En este sentido resulta interesante la publicación de unos escritos inéditos del autor, donde hay numerosas notas sobre la metáfora y el lenguaje que no habían quedado reflejadas en la obra publicada previamente. Llamen la atención palabras como las siguientes: "El lenguaje llevaría aparejado elevar una pretensión más allá de lo que ofrece la experiencia. La metáfora, esencia del lenguaje, residiría en este llevar al extremo, en este superlativo siempre más superlativo que es la trascendencia, atravesar el umbral y el obstáculo, [¿de?] un límite fijado, sobre-naturaleza [sic.]" Vid. Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 146.

¹⁴ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 50 (nota n.º 4).

“Pensar lo *de otro modo que ser* exige quizás tanta audacia como la que se atribuye al escepticismo, el cual no se arredra ante la afirmación de la imposibilidad del enunciado atreviéndose, al mismo tiempo, a *realizar* semejante imposibilidad. Si, después de innumerables refutaciones “irrefutables” que el pensamiento lógico le enfrenta, el escepticismo tiene la capacidad de retornar (y retorna siempre como hijo legítimo de la filosofía), ello significa que a la contradicción que el pensamiento lógico detecta en él le falta el “al mismo tiempo” propio de las proposiciones contradictorias; ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía, más allá de la esencia” (Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 50).

A pesar de las limitaciones que impone lo Dicho, el atreverse a Decir procura el llamado de atención que Levinas no quiere perder y más aún, quiere reivindicar. No se trata simplemente de deconstruir, a través de la crítica, el pensamiento de la Totalidad, sino sobre todo de procurar su reconstrucción de modo más atento, abierto y humano. “[Pero] saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad”¹⁵.

Después de leer a Emmanuel Levinas no parece posible procurar la propuesta de alternativas a los problemas de convivencia e inclusión en el marco de la pluralidad, sin tener en cuenta el cuestionamiento de los modos tradicionales de comprender (o no) las diferencias; asunto que, por lo demás, consideramos fundamental dentro de los procesos de motivación moral. Este es, pues, uno de los pilares de nuestro ejercicio filosófico en la presente investigación, específicamente orientado a responder a las fuentes de la culminación de la moralidad en una acción orientada al Otro, en el marco de las pluralidades humanas que, contrariamente a lo que sostenemos, son percibidas a menudo como distinciones que negativizan, separan y en cierto modo hacen imposible una verdadera moral, en el sentido en el que lo destaca el autor.

LA TOTALIDAD Y EL OTRO

La ética de Levinas no nace con la intención primaria de teorizar sobre la moral o responder a otras teorías morales, sino de contestar a una realidad desgarradora, marcada por la guerra, en cuanto pone en entredicho a la propia moral y al pensamiento que la sostiene; así lo expresa el autor en el Prefacio de *Totalidad e Infinito*: “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral es o

¹⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 59.

no una farsa”¹⁶; no sólo le preocupa la falsedad de la moral, sino sobre todo su expresión en la inhumanidad de la ciudad:

“El problema: *el hombre moral no es solamente la buena voluntad*- [sic.] porque la libertad puede encontrarse en las circunstancias en las que ya no es libre (sufrimientos, tortura, amenaza de muerte sobre la que seguramente ella pueda triunfar pero a la que también pueda sucumbir. *La libertad no es heroica*). Por lo tanto, el hombre moral está obligado a crear instituciones en las que la libertad pueda ejercerse. La política por encima de la moral. Pero la institución de la ciudad puede a su vez volverse inhumana.” (Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 170).

Para Levinas, la deshumanización de las instituciones y de los *hombres morales* es el problema. Si bien esto podría parecer irrelevante, empieza por definir acercamientos distintos a los asuntos que atiende el quehacer filosófico. Mientras otros autores se consolidan en perspectivas fundamentalmente teoréticas, Levinas inicia su reflexión en la pregunta por las inconsistencias que genera la experiencia de la guerra frente a la farsa de la moral¹⁷ y no deja de referirse una y otra vez en sus textos, al carácter vivencial de sus planteamientos. Frente a un acercamiento fundamentalmente teorético, se levanta otro tipo de acercamiento que pudiéramos calificar como fenomenológico existencial, a pesar de las diferencias que el propio Levinas¹⁸ establece con ciertos modos de entender la fenomenología. Ya aquí visualizamos un rasgo importante que, si bien lo encontramos apenas al inicio del recorrido, delimita gran parte del camino que transita cualquier autor en el desarrollo de sus ideas.

Levinas se refiere a la moral como una farsa en cuanto surge de ese modo de pensar que subsume bajo sus parámetros todo lo que se le presenta, como si fuera la única manera posible de comprenderlo o, más aún, el único vínculo humano. Es un modo de pensar donde el conocimiento se construye como *Totalidad*, y así lo identifica dentro de sus planteamientos. Metafóricamente, para comprender *algo* “lo lleva a su territorio” y sólo allí lo admite como tal e, incluso, como posibilidad; lo traduce a los propios códigos (cánones, parámetros) y, desde allí, se hace viable admitirlo dentro del espacio de lo existente. En consecuencia, diríamos, el reconocimiento de ese *algo* se hace posible en la medida en que se le puede

¹⁶ Cfr. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 47.

¹⁷ Señala González: “Puestas así las cosas, la cuestión ya no es saber por qué alguien debe hacer algo, sino la pregunta mucho más acuciante de si tiene sentido ser moral. Dicho en otras palabras, la pregunta que acucia es saber si la moral no es una farsa”. Vid. González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 151.

¹⁸ Cfr. Levinas, Emmanuel. “Enigma and phenomenon” en Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, 65-77.

traducir; si no, resulta *inexistente* o, de modo más radical, no es visto o reconocido de ningún modo. Es lo que Levinas explica cuando se refiere al conocimiento que el Mismo (un hombre, un ser humano) hace del otro (otro hombre, otro ser humano) velado por esa especie de falso modo de reconocer la diferencia¹⁹. En otras palabras, se trataría de una relación de dominación, en cuanto el Mismo subsume al Otro, anulando su alteridad; no hay apertura a lo distinto o reconocimiento de su alteridad sino, simplemente, contraste con lo semejante, lo familiar o lo que es fácilmente asimilable desde el Mismo como diferente²⁰. Se pone en evidencia la violencia que esa Totalidad genera, especialmente en la relación con el Otro, falseando el carácter moral de la relación y cuestionando la posibilidad de una verdadera apertura a la alteridad²¹. Ante esta crítica ¿es posible construir una relación distinta? ¿es posible aproximarse al Otro sin “traducirlo y, por lo tanto, reducirlo a los términos del Mismo”? Para Levinas sí es posible, y para entender su propuesta requerimos, primero, entender en qué consiste y cómo transcurre el encuentro con el Otro.

EL ENCUENTRO CON EL OTRO: DESEO DE INFINITO

En Levinas sorprende lo clara que resulta la idea de que no es la razón la fuente de la relación con el Otro, sino que su origen está en lo que él identifica como el Deseo de Infinito, de carácter metafísico, preoriginario, y por ello no necesitado de algo más como origen o fundamento: él mismo es punto de partida para la relación.

“Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo Deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad” (Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 74).

¹⁹ De hecho, se plantea que la crítica levinasiana se dirige, incluso, al llamado *pensamiento de la diferencia*: “Levinas lleva a cabo una crítica implacable de estos dos modelos. Del modelo propio de la identidad —diseñado por la modernidad— y de su reverso, el modelo de la diferencia —propuesto por la crítica postmoderna—. Y del modelo del *interesamiento* que tan bien traduce la modalidad económica del interés racional”. Vid. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 19.

²⁰ De modo análogo Simon comenta que, incluso, quien habla metalingüísticamente del “verdadero” entender, más allá de la diferencia dialógica, está pretendiendo que el entender del otro sea identidad con el propio, poniendo en cuestión la posibilidad misma de que este entender sea posible. Al menos la preocupación inicial resulta similar. Vid. Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1998, 176.

²¹ El propio autor habla, en este sentido, de la soledad que se genera: “Desdicha que revela aquello por lo que el ser completo es incompleto. Aquello por lo que está solo. La soledad no es la privación de una colectividad de semejantes, sino la vuelta fatal de mí a mí mismo. Estar solo es ser la propia identidad”. Vid. Levinas, Emmanuel. *Escritos inéditos II*. Trotta, Madrid 2015, 72.

Para comprender en qué consiste este Deseo, hay que referirse a dos elementos: 1) el Infinito —que ocupa el lugar de *objeto*²² del deseo— es el otro ser humano. Y 2) lo que implica el propio Deseo en aquel en quien acontece.

1) Por qué el Infinito es el Otro:

Entender el infinito levinasiano pasa por ponerlo en relación con la idea del *ser*²³: las cosas *son* en cuanto están separadas de nosotros; si no, nos “fundiríamos” con ellas en el éxtasis. De hecho, la representación que nos hacemos de ellas es el modo privilegiado de recordar esa separación: *todo* no es una y la misma cosa, sino en el mundo hay cosas diferentes y la representación es el modo de mantener esa separación. Es interesante poner en evidencia que Levinas habla de este modo de vivirse en el mundo como herencia de los griegos, en cuanto establecieron la relación con tal mundo, la ruptura de la comunión mágica con él y la instauración, en su lugar, de una relación espiritual de separación en la que los seres se comunican. De esta manera, el conocimiento comienza como tal desde la tierra hacia lo superior, hacia lo divino, desde un ser cognoscente hasta un ser conocido, separados el uno del otro.

Una idea es, de modo originario, expresión de la relación con algo con respecto a lo cual el ser humano se encuentra separado²⁴. Sin embargo, en el caso de la idea de Infinito se establece una relación especial con aquello que se identifica como su contenido. Si bien las cosas están presentes por sus ideas y, al mismo tiempo se distinguen de ellas, la idea de Infinito es excepcional, pues la cosa (en este caso el Infinito) en cuando tal Infinito, deja atrás a su idea... y por eso se traduce en Infinito. Al tratarse de Infinito el alejamiento constante de su idea subyace a su contenido: el Infinito es siempre exterior a su idea, y por eso es tal.

Pensar el Infinito no es pensar un objeto, sino pensar en algo que no tiene los lineamientos de objeto; es hacer más que pensar... “trascender”, podría decir nuestro autor. Pensar lo infinito es lo propio de un ser trascendente, lo cual está al alcance del ser humano. Se trata de una “actividad” —una trascendencia, propiamente dicho— donde no hay posesión o relación con un objeto como uno de los polos frente al sujeto, sino que hay una idea producida por un pensamiento cuyo *ideatum* (lo ideado) excede la propia capacidad. La idea de infinito rompe o quiebra el equilibrio del pensamiento, desbordándolo y

²² Colocamos el término *objeto* en letras *cursivas* como un modo de llamar la atención del lector sobre el sentido equivoco del término, que a medida que avanzamos en la explicación va desapareciendo o adquiriendo un carácter específico dentro de la filosofía levinasiana.

²³ La explicación del Infinito se vale de referencias explícitas al pensamiento de René Descartes. Por razones de espacio no profundizaremos en tales referencias, pero se pueden revisar en Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 207 y ss.

²⁴ Recordamos la “distancia infranqueable entre nosotros y nuestras ideas” a la que se refiere Ortega, y que desarrollaremos en el capítulo 4 de la presente investigación. *Vid.* Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 667.

poniendo en evidencia al ser humano como trascendente y trascendiendo en tal actividad de intencionalidad hacia el infinito²⁵.

Lo más interesante es que este exceder la capacidad del pensamiento con los mismos recursos del pensamiento no tiene un carácter irracional, sino que muestra el fin del pensamiento solitario o interior, como fuente de una verdadera experiencia de lo nuevo: y Levinas lo identifica como Deseo.

La trascendencia en el ser humano se expresa y realiza en el Deseo de Infinito, mostrando la potencia de la condición humana que tiende, con su pensamiento, a un fin más allá de tal pensamiento²⁶; es, precisamente, la posibilidad de que transcurra un encuentro con el Otro, de otro modo.

Si bien el Infinito, en cuanto tal, excede los recursos del ser y la esencia²⁷, el Otro surge como la manifestación (equivoca) del mismo²⁸. En consecuencia, tratándose de un Deseo de Infinito, es el Otro en su inaprehensibilidad la fuente del Deseo. No es, como tal, un objeto más del mundo, y por lo tanto no es objeto de deseo como cualquier otro objeto o cosa; consiste en lo que no se puede poseer o conocer nunca del todo. Por lo tanto, Deseo de Infinito es como el “deseo de un país en el que no nacimos”²⁹, de aquel lugar que no hemos conocido y en donde nunca hemos estado; no es un deseo de lo conocido o posible, porque no supone la claridad de la idea de lo que puede ser, sino simplemente un deseo de lo que aún no está dado y no sabemos siquiera, si puede ser o no; esto es, Deseo de Infinito, un deseo de absoluto, un deseo desinteresado.

Llama la atención, en este sentido, que la invisibilidad del Deseo no anula la fuerza del mismo. El Deseo, más allá de su posibilidad-imposibilidad, permanece y tiende a su *objeto* (el Otro) conservando la fuerza o impulso hacia su encuentro³⁰.

2) Qué implica el Deseo en la persona que acontece:

Es un deseo y no una necesidad³¹ en cuanto no parte de la carencia. En un hombre ya satisfecho sigue surgiendo el Deseo de Infinito y no hay encuentro que cese su presentación. Además, en cuanto

²⁵ Levinas habla de cómo autores clásicos de la filosofía han hecho referencia a esta posibilidad del hombre cuando menciona el intelecto activo de Aristóteles o el pensamiento alado de Platón. Para su desarrollo consultar Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 210.

²⁶ Evocamos las ideas kantianas cuando se refieren a principios regulativos que, sin estar dados en la naturaleza, se convierten en asunciones necesarias para indagar en la experiencia; es el caso del principio de finalidad de la naturaleza que se asume como fin, para los efectos de la comprensión. *Vid.* Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 356. Se trata, bajo nuestra consideración, tal y como lo vemos reflejado en Levinas, de una capacidad humana que se expande a partir de su propia limitación; he allí la puesta en valor de una *condición humana*.

²⁷ *Cfr.* Levinas, Emmanuel., cuando dice “lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros” en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 73.

²⁸ *Cfr.* Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 55-59.

²⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 58.

³⁰ Argumento que se profundiza en el apartado *La fuerza del deseo y la motivación moral*, del presente capítulo.

³¹ Sin embargo, tal y como lo veremos reflejado más adelante (p. 92) Levinas también hace referencia a necesidades de lujo como aquellas que, precisamente, no provienen de la carencia sino, incluso, se manifiestan desde la plena satisfacción. *Vid.* Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 86.

deseo, se trata de una tendencia o movimiento afectivo que nace por una especie de fuerza o empuje que proviene de lo que se desea (en este caso el Infinito), es decir, de algo que está fuera y es exterior a quien desea. De ahí la importancia de la exterioridad, tan nombrada en el pensamiento levinasiano, pues “sucediendo en mí, surge fuera de mí”. La fuente del Deseo es el Otro, aunque sea “yo” el que lo padezca. Quizás así podamos entender la ambigüedad propia de muchos de los planteamientos del autor, que no pierden por ello su valor, sino que intentan situarnos en otros modos de pensar el mundo y, especialmente, las personas y sus relaciones.

Siendo un deseo de lo impensable, de lo que no se sabe o no se ve, tal invisibilidad no es la negación o la oscuridad de la idea sino la expresión de que lo deseado se halla fuera de la luz, de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres y, a pesar de ello, el deseo persiste: es “la desmesura del Deseo”³².

Por lo tanto, podemos suponer que hay diversos niveles en las relaciones humanas; en este caso se trata de vínculos primarios con el otro, en cierto modo anteriores a la racionalidad totalizadora. Son niveles previos, que se hacen presentes en ese acceso preoriginal a la relación entre dos personas, pero terminan reducidos a esquemas, modos de conocer y pensar e, incluso, a la falta de criticidad.

Este deseo permanente de lo invisible es fundamento de un proceso de humanización que quiere evitar la inhumanidad. En este sentido, consideramos que la manifestación del Deseo acontece en la vivencia cotidiana de la esperanza, del que puede esperar lo imprevisto; por eso el deseo metafísico es siempre humanizador, nos abre al Otro, en lo que de él no podemos aún imaginar y menos aún conocer. Resulta más sencillo entonces identificar al *Otro* como Infinito, pues es lo excepcionalmente inabarcable, no totalizable, siempre inesperado e imprevisto por aquel que se relaciona con él y que Levinas identifica, en el marco de su crítica, como el *Mismo*.

Uno de los elementos que consideramos centrales dentro del pensamiento de Levinas, es esta idea de lo que él identifica en su texto como una relación entre términos suficientes, es decir, una relación no basada en la necesidad sino en la trascendencia. Muchas veces la relación con la otra persona tiende a justificarse, en último término, como una relación que, si no se requiere a partir de la conveniencia o el interés, resulta fruto de la aspiración a la plenitud. El Otro es, desde esta perspectiva, como “aquello que falta para poder completarme”, para llegar a la Unidad del propio ser, tan criticada por Levinas; por eso es posible referirse a esta tendencia como una perspectiva donde la relación está basada en la carencia, la necesidad, siempre radicada en el Mismo.

¿Y si vemos en el hombre más allá de la necesidad? ¿Y si no es la necesidad el origen de la relación? En lugar de la necesidad y la carencia —y podría decirse, la finitud³³— Levinas ve a un hombre pleno,

³² Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 58.

³³ Cuando introducimos la visión del hombre como finitud hacemos alusión a autores como Joan Carles Mèlich que, viendo un panorama bastante parecido al de Levinas, sin embargo no deja de poner el acento de la relación con el otro en el sujeto en sí

suficiente de sí y que, a pesar de ello, desea al Otro. Es esta condición del Deseo del Otro, de la ida al Otro desde de la propia plenitud, la que hace aflorar el Bien, la que permite a Levinas la trascendencia en el Otro y ver, también, la huella del infinito. No es el movimiento desde la carencia o la necesidad, sino la tendencia gratuita, y en ese sentido desinteresada, al Otro.

Originariamente, lo que se presenta al ser humano es un encuentro cara a cara: uno, frente a la expresión del otro ser humano concreto. La relación “cara a cara” es la manifestación de la relación metafísica, desde donde surge todo saber, pues desde allí se empieza a estructurar lo conocido “...respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento”³⁴. Pero la inteligencia, enmarcada dentro de la ontología como logos del ser, desvanece la alteridad del Otro y, generalizándolo, lo neutraliza y acorta las distancias, lo envuelve bajo sus categorías; es el pensamiento de la Totalidad. En cambio, en la medida en que el Mismo se abre a la alteridad del Otro, se produce una interpelación y, al contrario, se impone la responsabilidad por ese Otro, se impone el Infinito.

Así se consolida el carácter metafísico del planteamiento de Levinas; tal como lo sugiere González: “Expresado de otra manera, podemos decir que Levinas opone a la ontología una metafísica del sentido, empeñada en ‘decir’ *lo otro que el ser...*”³⁵. Se trata de un planteamiento que estructura la humanidad³⁶, la relación humanizadora: “No hay primero vida que después reciba un sentido. La vida está orientada, de entrada”³⁷. Para Levinas no es un encuentro que se da en un momento determinado de la vida humana, en cuanto momento evolutivo, sino es el encuentro humano concreto por excelencia.

Ante el pensamiento de la Totalidad, Levinas coloca el Infinito como fuente de otro modo de pensar, abierto a la diferencia. “La diacronía es el rechazo de la conjunción, lo no-totalizable y en este preciso sentido Infinito”³⁸. El Infinito es el Otro. Por lo tanto, abrir el pensamiento al otro ser humano pasa por un modo de pensar que tenga su fuente en la proximidad con el Otro.

TOTALIDAD E INFINITO: LA NECESIDAD DE LA CRÍTICA

“Recibir al otro es cuestionar mi libertad”³⁹. Levinas va en la dirección de la crítica en el sentido en el que mira hacia las condiciones de posibilidad del saber, eso sí, tal como él lo concibe. El saber es

mismo, viendo lo finito que, ensimismado, es. Uno de los textos en el que expone su pensamiento es Mèlich, Joan Carles. *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona 2002.

³⁴ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 66.

³⁵ González, Graciano. *E. Levinas: Humanismo y ética*. Cincel, Madrid 1988, 160.

³⁶ Refiriéndonos con el término *humanidad* al modo humano en el que se encuentra el propio hombre. Podríamos utilizar el término *condición humana*, pero no lo hacemos como un modo de ser fieles a la crítica del autor sobre el trato del objeto-hombre como figura al comienzo de todo saber. Al respecto de esta opción por el vocabulario consultar Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, 114.

³⁷ Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 169.

³⁸ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 55.

³⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 108.

crítica; no puede reducirse al movimiento objetivo que parte de una libertad ya constituida, que olvida lo arbitrario de sí misma, sino que requiere mirar hacia el más acá de la libertad. Incluso la relación de proximidad con el otro, el *recibimiento del otro*, implica una conciencia de la propia injusticia, “la vergüenza de sí que la libertad experimenta”⁴⁰.

Cuando *lo* otro que se conoce se presenta como *el* Otro, es decir, como otro que es humano, surge un vínculo de carácter ético, en el que se desprende una exigencia. Mientras que el conocimiento de *lo* otro plantea una relación de control y dominio, la relación con *el* Otro —donde lo recibo— no plantea la posibilidad del control sino al contrario, el retroceso frente al Otro. El conocimiento de lo otro se traduce en libertad (autodominio, control) mientras que el conocimiento de *el* Otro se impone a esa libertad, indica “el fin de mis poderes”. “Si no puedo más poder sobre él es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él”⁴¹.

De esta manera, la relación con *el* Otro no se podría calificar como una relación de conocimiento en cuanto no deriva de la conexión sujeto-objeto como función del entendimiento sin más. Sin embargo, lo exponemos como tal en cuanto, con Levinas, admitimos la posibilidad de referirnos a un tipo de conocimiento más amplio⁴², que pudiera derivar también de ese deseo metafísico como una relación de expectativa, de esperanza, de exigencia mutua. Nos preguntamos si no sería posible y hasta cierto punto necesario, catalogarla como una relación de carácter credencial o mediada por las creencias, en lugar de una relación de conocimiento, como un modo de diferenciar concepciones⁴³. “Sólo el otro escapa a la tematización”⁴⁴. Para Levinas parece haber una presencia ante el Otro, previa al sí, al Mismo. En este sentido plantea retornar al “antes que sí en presencia del Otro”⁴⁵. A pesar de la *ausencia* del sujeto —no consolidado como tal— el Otro se hace próximo y hacia él se tiende.

Se plantea una crítica interesante sobre la libertad, radicada en el modo de la relación con el Otro. En lugar de tratarse de una libertad basada en la justificación y afirmación de sí, el hombre levinasiano sería libre cuando libera precisamente a su propia libertad de la espontánea arbitrariedad de sí misma. El hombre sería libre al asumir la responsabilidad por el Otro, y no al afirmarse sobre sí mismo⁴⁶.

Levinas sostiene la relación con el Otro como base del propio saber, en cuanto es el deseo metafísico el que lo impulsa a buscar, el que siembra la duda que le lleva a buscar la certeza. Su Deseo de

⁴⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 109.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Nos apoyamos, además, en palabras del autor al respecto del carácter de la relación social: “He aquí el punto que nos importa: la relación social no es irracional porque se resista al poder de la inteligencia: se sitúa fuera del poder y del no poder; indica un [19] [sic.] orden de relaciones más amplio que el de la intelección enraizada en la hipóstasis y respecto del cual intentaremos precisamente situar la intelección misma”. *Vid.* Levinas, Emmanuel. *Escritos inéditos II*. Trotta, Madrid 2015, 64.

⁴³ Tema culminante de la presente investigación, y desarrollado en el Capítulo 5.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 109.

⁴⁵ *Ibidem*, 110.

⁴⁶ Tema desarrollado al final del presente capítulo, en el establecimiento de la relación entre la ética levinasiana y la ética kantiana.

Infinito, se presenta y se expresa en la relación con *el* Otro como base del saber. El saber sería el fruto del deseo de *lo* Otro, la presencia de *el* Otro y la vergüenza de sí, articulando estos tres elementos.

El punto central no es que el Otro simplemente se escape siempre al saber, sino que no se trata de saber en un sentido restringido. En primera instancia no se conoce al Otro, en cuanto no es en la idea donde se da la relación. En su lugar, Levinas ve en la justicia y la injusticia un acceso original al Otro; no consiste en una relación de conocimiento, porque el Otro rebasa tal mediación. Operan naturalmente vínculos de otro tipo: afectos, sentimientos; de modo alternativo, y en último caso, un conocimiento o saber de fronteras porosas a estos elementos.

Si admitiéramos la posibilidad de ubicar el pensamiento de Levinas, para comprenderlo mejor, y en ello aproximarlo a los fines de nuestra investigación, podríamos suponer que, en cuanto encuentro originario, la relación *cara a cara* 1) nos remite a las primeras relaciones que tiene toda persona en su vida o, en último caso, 2) a la recuperación del sentido de encuentro con las personas que nos rodean:

1) Podríamos ubicar el encuentro con el Otro en las primeras relaciones de la vida humana; podríamos pensar en la infancia y, por qué no, en los modos como se va orientando y promoviendo la socialización del niño. Si observamos al bebé que en sus primeras relaciones se siente afectado por las otras personas que lo rodean y, en ese sentido ríe con ellos o llora porque los otros lloran, podríamos admitir la manifestación de ese encuentro que, en el *cara a cara*, va interpelando su individualidad, su *libertad* (en ese sentido metafísico tan propio de Levinas). Allí está el adulto para comenzar la traducción que se empieza a construir de la presencia del Otro y, en ese sentido, se comienzan a crear códigos bajo los cuales tranquilizamos la inquietud que el Otro genera en el niño; todo ello, por supuesto, con la intención de protección de lo propio, creación de autoconfianza, autoestima, identidad individual, todos bienes fundamentales para el buen desarrollo personal. Sin embargo, con la lectura de Levinas surgen algunos cuestionamientos: ¿hasta dónde corresponde al adulto *tranquilizar* la interpelación que los otros producen en el niño? Si dejamos los espacios apropiados en la infancia ¿no son los propios niños capaces de responder a esas interpelaciones que surgen entre ellos? ¿En qué consistirían los espacios *apropiados*?

Más allá de las respuestas precisas a cada uno de estos cuestionamientos, ajenos a los objetivos inmediatos del presente trabajo, el espacio para la crítica sobre el modo como se promueve la socialización del niño parece fundamental y, más específicamente, se apunta al modo como empieza a forjarse la relación con los demás como vínculo ético que resulta determinante, ulteriormente, en la configuración de la moral y, más aún, en la motivación moral.

2) Por otro lado, también podríamos ubicar el aporte de Levinas en la intención de recuperar el sentido de encuentro en las relaciones que se establecen entre las personas. No se trata simplemente de considerar que la idea es volver a relaciones ingenuas desde el punto en el que actualmente nos encontramos porque quizás ello sea existencialmente imposible, sino estar abiertos y dispuestos, sobre todo, a escuchar y ver en el otro lo que no creemos que sea posible. Esto no es tarea sencilla, pues invita a superar lo que

se podría calificar como los límites naturales del propio conocimiento (aquel impulso *totalizador* que de alguna manera nos consolida en el mundo y nos da identidad). Pero no lo consideramos una tarea imposible en cuanto, con Levinas, podrían ser límites intelectuales de un ser humano que es más que intelecto y que también es afectado y modificado por otras dimensiones de su ser. En último caso, si vemos lo anterior como tarea imposible, por lo menos se podría admitir la necesidad de un cuestionamiento permanente de lo que creemos conocer; la intranquilidad e incertidumbre podrían no hacernos daño de vez en cuando. Se trataría de pensar que no siempre se ve ni se sabe lo que se tiene delante y, específicamente, a quién se tiene delante. Eso, simplemente, puede despertar un sentido crítico fundamental que nuestro autor reconoce. Hay que volver a aprender a mirar, a escuchar.

Ese encuentro, expresado en la relación con el otro, se muestra en aquel que puede hablarle a ese otro y no se abisma en él⁴⁷. Algo así termina reflejándose en la experiencia del no asistencialismo; de la posibilidad, no de verme en el otro, sino de ver al Otro y poder hablarle como Otro, de poder escucharle sin pensar que “ya sé” lo que me va a decir. Y mucho menos, por cierto, ver al Otro desde *mi* propia necesidad: “No soy yo, que voy a ti, como complemento de mi yo, sino yo, que voy a ti, para ofrecerte, escucharte, ya satisfecho de mí, autónomo”. “El Deseo es deseo de un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo”⁴⁸. Ésta, inevitablemente, es la idea de la gratuidad, de la bondad quizás (como él mismo dice) que busca al otro no para algo en particular (en sentido pragmático o utilitarista) sino por sí mismo.

Nos encontramos hablando, irónicamente, de un deseo desinteresado. Y recordamos (aunque sin ocultar diferencias) la paradoja del interés desinteresado del que habla Ortega⁴⁹ cuando se refiere a un interés no subjetivo, entendido como aquél que no está centrado en cosas o actos particulares de las personas, sino en esa curiosidad de humanidad que es la que hace posible, como una de sus condiciones, el propio enamoramiento. Si bien nos estamos refiriendo a palabras de Ortega sobre el tema específico del amor, no hemos de ocultar el paralelismo con Levinas al referirse a tal curiosidad como condición perceptiva que hace posible el interesarse por el otro desde un cierto “...don de generosidad que florece sólo en las cimas de mayor altitud vital”⁵⁰:

Casi todos los hombres y las mujeres viven sumergidos en la esfera de sus intereses subjetivos, algunos, sin duda, bellos o respetables, y son incapaces de sentir el ansia emigratoria hacia el más allá de sí mismos. Contentos o maltratados por el detalle de lo que les rodea, viven, en

⁴⁷ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 85.

⁴⁸ *Ibidem*, 86.

⁴⁹ Ortega y Gasset, José. “Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre” en *Obras Completas*, V, Taurus, Madrid 2006, 191.

⁵⁰ *Ídem*.

definitiva, satisfechos con la línea de su horizonte y no echan de menos las vagas posibilidades que a ultranza pueda haber. Semejante tesitura es incompatible con la curiosidad radical, que es, a la postre, un incansable instinto de emigraciones, un bronco afán de ir desde sí mismo a lo otro” (Ortega y Gasset, José. “Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre” en *Obras Completas*, V, Taurus, Madrid 2006, 191).

Curiosamente, lo que para Ortega es instinto de emigración hacia lo otro, para Levinas es Deseo de Infinito —que es *el Otro*— en tanto deseo de “un país que no conocimos o en el que jamás hemos estado”. Más allá de las diferencias temáticas y metodológicas, la coincidencia en las figuras o incluso las imágenes utilizadas en el discurso hacen pensar en la pertinencia de las ideas expresadas para un contexto histórico común y, por qué no, aún vigente, que invita a la crítica.

EL ROSTRO DEL OTRO, EL DISCURSO Y LA CONCIENCIA MORAL: DE LA PROXIMIDAD A LA MORAL

Es el cara a cara el modo privilegiado de esa relación metafísica; el rostro sería como la manifestación del Infinito. El Otro se expresa por su cuerpo como más allá de su cuerpo; “...aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita (...) Y sin embargo, esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro”⁵¹.

Pero lo más interesante es que en esa expresión que es el rostro del Otro surge ya un discurso cuyo sentido nos obliga a responder por él, refiriéndonos como responsables. ¿Esto qué quiere decir? Si nos remitimos al contexto filosófico del autor, entendemos que al referirse al rostro como discurso se está queriendo destacar el carácter originario del lenguaje como cargado de sentido, es decir, eludiendo la concepción de su neutralidad o generalidad. Siendo así, el rostro del Otro resulta ya una demanda; así que no sólo está allí sino que *nos* demanda, *nos* obliga. Como dice el propio autor:

“El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna ‘interioridad’ permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, ‘fuerza’ que convence aún ‘a la gente que no quiere entender’ y funda así

⁵¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 211.

la verdadera universalidad de la razón” (Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 214).

Ante el rostro que expresa, ni siquiera el silencio de la solitaria interioridad puede esconder la obligación de la primera palabra; emerge ya un discurso, cuyo sentido es una obligación, una responsabilidad. En el rostro del Otro se expresa ya un sentido; es lo que Levinas quiere destacar cuando habla del rostro como discurso. “El sentido es dicho y enseñado por la presencia”⁵².

“El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro”⁵³. En otras palabras, antes de que el Otro se presente en la idea que tenemos de él, se expresa justamente como lo no representado, lo que no tenemos, no dominamos, no poseemos. A este modo de presentación que nos excede, que resulta inasible, lo llamamos *rostro*.

El rostro del otro es, en otras palabras, la otredad, es la presencia totalmente exterior e inaprehensible de la otra persona, y quizás lo más importante consiste en que destruye o quiebra constantemente la *idea adecuada* que puedo hacerme de él: “...cuando hemos comprendido la alteridad del Otro, no terminamos jamás de comprenderlo”⁵⁴. Se trata de ética antes que ontología: es movimiento antes que idea, acontecimiento y no tema, discurso y no lenguaje.

Vemos entonces cómo Levinas diferencia y al mismo tiempo caracteriza la Idea del Otro con respecto al Otro en su rostro. Mientras la Idea del Otro establece la relación tematizándola, el rostro es la imposición del Otro como expresión que irrumpe constantemente en la tematización. Mientras la idea del Otro es siempre unificación y sincronía⁵⁵, el rostro del Otro es siempre ruptura, quiebre de la adecuación y diacronía. El otro, como rostro, acaba con todas las generalidades y neutralidades.

A este respecto resultan muy clarificadoras las palabras del propio autor sobre la frase de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”. Al cuestionamiento de la entrevistadora sobre el alcance de lo que aquí se expresa, Levinas responde:

⁵² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 89.

⁵³ *Ibidem*, 74.

⁵⁴ Emmanuel Levinas en una entrevista realizada por France Guwy. *Vid.* Guwy, France. “La asimetría del rostro” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 24.

⁵⁵ Recordamos las palabras de Simon, en una crítica semejante: “La idea de que la perfección de los individuos es su comprensión recíproca, como cancelación de la individualidad en el entendimiento “comunitario”, es también la idea “humanista” de que el hombre alcanza su perfección en la *idea* del hombre, en lo humano en general”. *Vid.* Simon, Josef. *Filosofía del Signo*. Gredos, Madrid 1998, 112.

“Podemos volver, si usted quiere, al hecho de que eso probablemente no es así todos los días. Ahora bien, si usted estuviese en ese encuentro del Otro que trato de describir, no sería jamás aquel que comprende su relación con él como recíproca. Si usted dice: “Soy responsable de él, pero él también es responsable de mí”, en ese caso, transforma su responsabilidad inicial en comercio, en intercambio, en igualdad, no ha comprendido esa afirmación de Dostoievsky, que es una experiencia fundamental de lo humano” (Emmanuel Levinas en una entrevista realizada por France Guwy. *Vid.* Guwy, France. “La asimetría del rostro” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 24).

De este modo, se llama la atención sobre la interpretación errada del Otro levinasiano como la idea que se puede hacer alguien de todo otro, generalizándolo.

En este punto, y quizás como un inciso que puede resultar aclarador, puede ayudarnos la explicación del Otro como enigma⁵⁶, y no fenómeno. El Otro no se aparece como un fenómeno más, sino como enigma, cuya característica fundamental es la de promover un reconocimiento, preservando, al mismo tiempo, su condición de incógnito:

“Esta forma que el Otro tiene de buscar mi reconocimiento mientras preserva su incógnito, desdeñando el recurso al guiño del entendimiento o la complicidad, este modo de manifestarse a sí mismo sin manifestarse a sí mismo, nosotros lo llamamos enigma –regresando a la etimología de este término griego, y contrastándolo con la indiscreta y victoriosa aparición de un *fenómeno*” (Levinas, Emmanuel. “Enigma and phenomenon” en Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, 70. La traducción es nuestra).

Si bien esta diferencia nos somete a las dificultades propias del uso de términos fenomenológicos donde no resultan completamente apropiados, asumimos (en la misma línea del autor) el riesgo de introducir la explicación como un modo de aclarar el carácter del Otro en el pensamiento levinasiano.

⁵⁶ En este mismo sentido el propio Levinas nos habla también de la “huella” del Otro. Sin embargo, consideramos que la referencia al “enigma” nos permite desarrollar mejor el contraste, que resultaría en una aclaratoria para el carácter del Otro, que estamos tratando de explicar.

La expresión del Otro es fundamental en cuanto es, incluso, el origen de la consciencia moral entendida como situación de cuestionamiento de la propia libertad⁵⁷. Para Levinas la consciencia moral se constituye a partir del encuentro con el Otro, y no antes.

En esta relación metafísica, la palabra se presenta como su expresión positiva. Sin embargo, el cara a cara sigue siendo siempre y de un modo privilegiado, el vínculo primero. Con la palabra producimos la idea del Otro, pero previo a esa idea está el Otro y es allí desde donde surge la idea. Si bien en la palabra se establece la relación, es en ese vínculo preoriginario donde se produce. El Otro se impone en su rostro y se expresa el vínculo preoriginal.

Podríamos decir que pasamos de lo que se llamaría una relación ética preoriginaria, en sentido levinasiano, a una relación racional discursiva; desde la proximidad nos acercamos a la moral.

“El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía”⁵⁸. El saber comienza en la palabra como aquello que surge a partir del recibimiento del Otro. Pero este saber, la propia palabra o el lenguaje, sólo se hace posible al romper ese abismo infinito en el que nos mete el Deseo de Infinito. Dicho de otro modo, el Deseo de Infinito nos impulsa al equívoco permanente, pero la presencia del Otro, donde media el lenguaje, es un modo de romper ese ciclo sin fin y comenzar o introducir significado⁵⁹. En la proximidad del otro surge una primera significación y, por la palabra, adquiere significado.

La palabra presenta al fenómeno como dato, quebrando la ambigüedad infinita. Se rompe tal ambigüedad pues el Otro impulsa de algún modo a la palabra y a la tematización del mundo. Al hacer explícito un pensamiento, hablar con el Otro, situarme frente a alguien y hablarle, surge el lenguaje, y con este pensamiento explícito aparece la conciencia misma; no hay conciencia previa. Hablar con alguien es hacer conciencia, y la conciencia es conciencia moral, en cuanto surge de la justificación de mi libertad⁶⁰.

Cuando Levinas plantea la importancia de la palabra como la que positiviza el sentido, en medio de la ambigüedad propia de la relación con el Otro, el lenguaje adquiere importancia. Si bien el cara a cara sigue siendo insustituible, la palabra se presenta como aquella que hace de la proximidad una relación que

⁵⁷ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 123.

⁵⁸ *Ibidem*, 120.

⁵⁹ Término que se distingue de la “significación” primera que surge en la proximidad. Vid. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 220, cuando dice: “El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación...”.

⁶⁰ Se nos hace casi inevitable recordar explicación que desarrolla José Luis Aranguren sobre la estructura moral del hombre, y cuyas ideas originales toma de Xavier Zubiri, donde señala —de modo análogo y en el marco de la influencia de un contexto filosófico relativamente compartido— la diferencia entre la justeza propia de la relación del animal con el mundo, vs. el ajustamiento propio de la relación humana. Vid. Aranguren, José Luis. *Ética*. Revista de Occidente, Madrid 1976, 47.

adquiere, luego, carácter racional. De hecho, para Levinas “..la razón vive en el lenguaje”⁶¹, y “En *el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón*”⁶²; es en la oposición del cara a cara donde brilla la racionalidad primera, pero previo a la razón el encuentro se produce en medio del discurso propio del rostro.

Resulta interesante que la propuesta de Levinas no se detenga en el cara a cara, sino que esté abierta a la presencia de la palabra y el lenguaje que, aunque siempre nos hace correr el riesgo de reducir quizás al Otro en el Mismo, también nos invita a prestar atención al modo de comunicarnos con él, procurando la configuración de signos comunes y no sólo la comunicación a través de formas preestablecidas o un pensamiento preexistente. De otro modo, quizás estamos intercambiando información con el Otro, pero no estamos atendiendo realmente a lo que el Otro dice, es decir, no estamos hablando realmente con el Otro.

ACCIÓN MORAL Y ETICIDAD: UN PASO NECESARIO HACIA LA HUMANIZACIÓN

En el camino que hemos ido recorriendo en la presente investigación, parece fundamental explicar la relación que vamos estableciendo entre el tipo de acción que inspira los cuestionamientos sobre la motivación y la eticidad⁶³ que propone Emmanuel Levinas.

La acción moral la concebimos, fundamentalmente, como acción humanizadora. En este sentido, destacamos el hecho de que una acción moral no sólo la identificamos como tal por los principios que le dan origen sino, igualmente, por los fines a donde se dirige. Por esta razón, y para enfatizar el carácter que le queremos dar a nuestra concepción de la acción, preferimos hablar directamente de una *acción humanizadora*, destacando así a la humanización del hombre como fin.

Esta concepción de la acción humanizadora hace posible un punto de coincidencia o una analogía entre la misma, y la ética primera de la que habla Emmanuel Levinas.

Frente a la feroz crítica levinasiana de la falsa moral que se ha hecho presente en la historia europea, nuestro autor recobra no sólo la presencia sino el rol que juega la ética como fuente, incluso, de la propia moral.

Como ya lo hemos señalado, en el encuentro con el Otro consolida el carácter ético de la relación. En la proximidad se revela una exigencia que se expresa a través del sentimiento de vergüenza y la responsabilidad que deriva desde allí. Originariamente y previo a la idea que puedo hacerme de él, el modo como transcurra tal encuentro no puede escapar al ámbito de justicia-injusticia, donde lo justo se traduce

⁶¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 222.

⁶² *Ibidem*, 232.

⁶³ Término con el cual nos referiremos de ahora en adelante al carácter ético preoriginario de la relación con el Otro.

en apertura al Otro en su alteridad y lo injusto en la consolidación del Mismo, donde no cabe el Otro en su distinción.

Para Levinas, sin embargo, no se trata sólo de la descripción o explicación del modo como transcurre el encuentro sino se trata, igualmente, de promover un quehacer filosófico que atienda a esta realidad y responda, en cierto modo, a ella misma. Por eso, nuestro autor nos remite a una ética primera como un modo de cuestionar la base ontológica del quehacer filosófico y, en su lugar, propone una base ética ineludible que constituiría la metafísica que supone la propia ontología: una metafísica que es ética. Toda filosofía que quiera “responder” al mundo⁶⁴ tiene que suponer o buscar, primeramente, en esa ética primera o eticidad fundamental que le sirva como punto de partida en la reconstrucción de sus estudios y resultados: “...la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Ésta domina a aquella”⁶⁵, y por eso, si la ontología no atiende esa eticidad, se hace, en ese sentido, imposible.

Recobrar el valor de la eticidad resultaría, bajo nuestra perspectiva, en recobrar los fines humanizadores de nuestra acción, inclusive antes y también al servicio de la consolidación de la conciencia moral. Sería, en pocas palabras, un modo de no eludir o desentendernos de las responsabilidades, de manera que ello no esté condicionado únicamente al desarrollo de nuestra conciencia moral sino también al desarrollo de otros elementos o dimensiones de la condición humana.

La filosofía moral levinasiana se podría resumir, para los efectos de su comprensión y tratando de ser fieles a los propios objetivos del autor, en algo más que una nueva teoría ética. Su planteamiento consiste, incluso, en una nueva metafísica cuyo carácter fundamental está orientado desde esa ética primera y, tomándolo en cuenta, se procura reconstruir la tarea del quehacer filosófico.

Para Levinas el filosofar tendría que partir del cuestionamiento de sus fuentes como quehacer de carácter fundamentalmente ético, movido en el marco de la responsabilidad que se manifiesta desde la proximidad con el Otro. Hacer filosofía, para Levinas, no puede ser otra cosa que abonar sobre el terreno de la justicia e injusticia y, con ello, promover, al fin y al cabo, cierto tipo de relaciones y acciones en el mundo y, fundamentalmente, con los Otros. Esto no quiere decir que Levinas no acepte la posibilidad de un pensar filosófico tejido, por ejemplo, sobre las redes de la lógica. Lo que sí querría decir es que tal ejercicio filosófico correría el riesgo de desarrollarse al margen de los compromisos adquiridos en las relaciones de proximidad con los otros y la conciencia sobre ello es lo que podría, de otro modo, dar justo valor a sus alcances en la acción.

De esta manera, una filosofía moral que aspire a tener su consecuencia en la acción, no puede aspirar a algo menos que cuestionar, por lo menos en principio, las fuentes de su quehacer, como un modo

⁶⁴ Como vemos, se supone una concepción determinada del quehacer filosófico como estando vinculado a los cuestionamientos sobre la realidad en la que vivimos. Bajo estas consideraciones creemos que se puede hablar de la filosofía levinasiana como una filosofía de carácter explícitamente existencial, fenomenológico y moral.

⁶⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 71.

de profundizar en la eticidad que subyace a la propia moral y, con ello diferenciar los niveles de análisis y pensamiento implicados: el nivel metafísico de esa ética primera o eticidad fundamentalmente crítica, y el nivel moral de esa ética segunda o moral construida, cuyo carácter corre siempre el riesgo de caer y permanecer en el dogmatismo.

Sin embargo, uno de los aspectos que queremos destacar y con el que nos parece oportuno cerrar el presente apartado, es señalando cómo Levinas, lejos de oponer ambos niveles de modo excluyente, los sitúa en una especie de relación mutuamente expansiva, donde la negación de alguno de ellos conllevaría el engaño sobre el modo como se despliega la condición humana en su existencia; al contrario, la ética primera se extiende en el ser y, viceversa, el ser se abre y expande recobrando esa ética primera, hacia el objetivo de la humanización.

LA SUBJETIVIDAD COMO GERMEN DE OTRO MODO *QUE SER*

En lugar del ser, Levinas pone la subjetividad; no como otro modo *de* ser sino, mucho más allá, como otro modo *que* ser. ¿Qué quiere decir con esto? Que no se trata de referirse a la subjetividad como la nueva esencia del ser humano, sino a la propia subjetividad como fuente de la significación preoriginaria de la humanidad: la unicidad en la que cada *hombre* “se” encuentra señalado y padeciendo como el único referido por el Otro⁶⁶, ante el cual sólo tal señalamiento lo descubre como primeramente responsable y, en ello, se muestra el germen de lo que luego —en otro nivel— se constituye como su *ser* humano.

De otro modo *que* ser no es *no ser*, no es morir, no es negatividad, sino encontrarse en la proximidad con el Otro en esa significación que se manifiesta como responsabilidad irremplazable: “lo que yo puedo por el otro, nadie más lo puede”. De otro modo *que* ser es subjetividad expresada a través de esa sensibilidad que muestra la vulnerabilidad en donde un ser humano se constituye responsable por el Otro.

Consideramos que otro modo *que* Ser se podría resumir como vulnerabilidad. Si bien en el ser el “hombre” se consolida como identidad⁶⁷ (humana), desde donde deriva un valor que le otorga dignidad y libertad de manera constitutiva, en la vulnerabilidad el hombre se vive pasivamente referido y señalado

⁶⁶ De modo análogo, González emplea la siguiente definición de *subjetividad ética*: “...la peculiar estructura óntica que descubre un individuo cuando ‘cae en la cuenta’ —dimensión de la racionalidad— de que tiene que pasar por los demás para decirse y de que tiene que contar con ellos para ser alguien; es decir, para tener sentido”. Vid. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 16.

⁶⁷ Sobre este aspecto se abre un debate interesante respecto a la concepción y la función de la identidad en Levinas y Ricoeur, que por motivos de espacio no desarrollaremos. Sólo quisiéramos destacar que en el caso levinasiano la alteridad no deriva del reconocimiento del otro como diferente sino que sería, en todo caso, posibilidad de un ulterior reconocimiento. Para profundizar en el tema de la alteridad en Ricoeur, vid. Henriques, Fernanda. *A alteridade como mediação irrecusável uma leitura de Paul Ricoeur*. 2007, 3 y ss., consultado en <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoeur.pdf> el 2 de noviembre de 2016.

como único responsable, y sólo ulteriormente es capaz de consolidarse en su identidad y conciencia, abriendo paso al carácter moral de sus vínculos con los otros.

HUMANIZACIÓN QUE SE FUNDA EN LA SENSIBILIDAD: VULNERABILIDAD Y SUSTITUCIÓN

La eticidad levinasiana precede a la razón fundada en el ser: a) metafísicamente, porque antes del ser humano constituirse como lo que *es*, se encuentra padeciendo-señalado-referido en esa eticidad; b) antropológicamente, porque su condición humana encuentra en ese *momento* el impulso preoriginario, *desde donde* se va configurando su modo de estar en el mundo.

En un proceso que procura la humanización de la relación con el Otro no sólo se tendría que enfocar, por lo tanto, la recuperación de la conciencia moral (de gran calado racional, positivo y necesario) sino también habría que intentar recobrar lo que para Levinas sería ese nivel previo o preoriginario que deje abierto y más despejado el camino hacia el Otro. Así como para Levinas “Se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*”⁶⁸, de igual modo consideramos que se necesita comprender la moral (como teoría construida fundamentalmente desde el ser) a partir de lo otro que la moral, lo cual no remite simplemente al no ser, a lo no moral, sino a aquello otro que puede derivar en la expansión de la moral misma. Es, en pocas palabras, una ampliación de los límites de la moralidad. Uno de estos límites nos une directamente con la sensibilidad.

La relación de proximidad con el otro no es abstracta. Para Levinas ese encuentro tiene un carácter corpóreo asociado a los términos fundamentales de la sensibilidad⁶⁹: dolor y gozo.

En este sentido hay una vivencia fundamental de la corporeidad humana a la que Levinas se remite y que está asociada al dolor; es la vivencia de la fatiga que deviene del movimiento, o de la senectud del cuerpo que deviene de su duración⁷⁰. Ambas, la fatiga y el envejecimiento, resultan fuentes de la sensibilidad. Del mismo modo se padece la vivencia de la proximidad con el Otro; el encuentro con el otro, como vivencia sensible de carácter primigenio, es un encuentro de padecimiento.

Sin embargo, uno podría argumentar que el dolor también se circunscribe a un mundo de significados; pero el propio Levinas admite que si bien el dolor y el gozo adquieren su significado también en el ámbito del saber, nos remiten igualmente a una significación que excede el contenido representativo

⁶⁸ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 61.

⁶⁹ Esta dimensión del pensamiento levinasiano nos parece fundamental porque abre la posibilidad de vincular y profundizar la presente investigación hacia la dirección actual de la Neurorracionalidad práctica, que en ese proceso de transformación de la razón pura en impura, pone de relieve que “...la racionalidad depende de estratos a los que no accede el enfoque lógico y metodológico, y que son el origen y la base fundamental [...] de todos los órdenes en que se ejerce la racionalidad práctica”. *Vid.* Conill, Jesús. “Neurorracionalidad práctica y valor biológico” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 135.

⁷⁰ *Cfr.* Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, pp. 104-111.

hacia un contenido afectivo previo⁷¹; en la vivencia sensible la huella del otro, el enigma del otro, resuena en mí. Se trata de una significación (significancia) que surge en la diacronía, en la inestabilidad, en la no determinación; de hecho, una significación cuyo fin no es la determinación del objeto. Y la primera experiencia de esta significación preoriginaria se da en la proximidad con el Otro⁷², en la relación de alteridad con el otro, donde “...el contenido representativo se disuelve en el contenido afectivo”⁷³.

De allí que la proximidad con el Otro se entienda desde las sensaciones de dolor y gozo fundamentales. Gozo de la autocomplacencia o el movimiento egoísta sobre sí mismo y que, a la vez, en la tendencia al Otro como Deseo de Infinito, se hace dolor en la vulnerabilidad. La significancia⁷⁴ surge en el contraste dolor-gozo.

Lo más llamativo es que la manera como el Otro me vulnera no está sujeta a mi decisión, a mi conciencia, sino me encuentro ofrecido al Otro antes de concientizar al respecto. El gozo se ve vulnerado y, simplemente como otro dato de mi existencia, me encuentro padeciéndolo. Es la no iniciativa de la sensibilidad, su no libertad, en la que nos encontramos padeciendo de modo pre-originario en el encuentro con el Otro. Es, por decirlo de algún modo, el primer dolor, el dolor de la vulnerabilidad ante el otro.

Previa asignación del ser, previa consciencia del sí mismo como sujeto, Levinas se refiere al ser humano como sensibilidad; y tal sensibilidad no surge del ser sino del sufrir, de la vulnerabilidad. Antes de su definición en cuanto tal —como sujeto que sufre y al que se le reconoce y se le atribuye el derecho del no sufrir— el ser humano se vive sufriente, padeciendo, en la temporalidad que corroe su corporeidad. He ahí la corporeidad como fuente, como expresión del sufrimiento, del padecimiento, y, en ese sentido, lugar de la vulnerabilidad. De ahí emerge una significancia que se revela como subjetividad por su unicidad. No soy un “yo”, diría nuestro autor, pero sí un “mí” en cuanto *me* siento afectado y referido por el Otro.

En palabras propias, pareciera que Levinas está buscando el lugar fundamental de la sensibilidad; y todo lo lleva a la vulnerabilidad, al sufrimiento y al padecimiento por el Otro como ese lugar. Es ahí,

⁷¹ Nos remitimos a la relevancia del debate Levinas-Ricoeur que hemos señalado anteriormente. La alteridad levinasiana no ocurre primeramente en el reino de la palabra, entre interpretaciones o hermenéuticas rivales, aunque sí admite la mediación ulterior del lenguaje. Sobre este aspecto en el pensamiento de Ricoeur, ver Henriques, Fernanda. *A alteridade como mediação irrecusável uma leitura de Paul Ricoeur*. 2007, 2, consultado en <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoer.pdf> el 2 de noviembre de 2016.

⁷² Esta idea donde el carácter preoriginal del sentimiento está despertado por el Otro, contrasta con un planteamiento actual como el de Damasio, cuyas investigaciones sobre el cerebro y el origen de la conciencia remiten a sentimientos primordiales, pero “...presentes de manera espontánea y continua siempre que uno se halla despierto”. Vid. Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre*. Círculo de Lectores, Barcelona 2010, 46. Si bien el texto de Damasio excede los objetivos de la presente investigación, no nos deja de parecer útil preguntar, para futuras investigaciones, si el carácter preoriginal levinasiano puede ponerse en relación con el carácter primordial del sentimiento que expone como parte de sus ideas.

⁷³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 201.

⁷⁴ Otro modo de explicar el planteamiento levinasiano sobre la vulnerabilidad lo expone González: “Lo curioso de esta situación de vulnerabilidad —a la que entendemos como situación moral por excelencia— es que tiene que ser considerada como el suelo del que emerge la inteligibilidad. Emerger quiere decir, aquí, otorgar sentido”. Vid. González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 159.

antes de la propia afirmación (que es de donde surge el sujeto como ser de derechos afirmado en sí mismo, clave dentro de otras corrientes éticas⁷⁵) donde parece hallar la fuente de la sensibilidad. Según entendemos, esta especie de lugar de origen, de sufrimiento y padecimiento, asociado además al cuerpo, no tiene su referencia en el sacrificio de lo ganado, de lo afirmado, del sujeto que se es y, en la pérdida o desencuentro pierde ser y autonomía⁷⁶; al contrario, no es una pérdida sino una vivencia, un lugar previo, pre-original, donde la vulnerabilidad no es pérdida sino el modo humano de vivir. “La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad”⁷⁷. Como primer dato, la subjetividad es vulnerabilidad y sensibilidad.

La sensibilidad no surge entonces de la conciencia, sino de lo que escapa a ella y ata al uno con respecto al Otro de modo previo, en el ámbito de la vulnerabilidad, del dolor, del padecimiento. Previo a la esencia, a la identidad, a la libertad, a la conciencia... emerge esa vulnerabilidad; es ella la que mantiene al uno abierto a la alteridad del Otro, a su distinción.

En este sentido la sensibilidad es la derrota de la identidad del yo, la ruptura de la esencia que se presenta en lo *dicho*; surge en el quiebre de la Totalidad pretendida según *mi* interés en la persistencia en el ser e incluso es previa a ella: antes de *ser* o de tener identidad, significa vulnerabilidad, sensibilidad⁷⁸. Antes de *ser*, emerge la significación en este sentido originario del que venimos hablando. Tal y como lo plantea Domingo Moratalla:

“Aquí hay algo de contradictorio, radical y paradójico porque la responsabilidad no se determina desde los niveles de la conciencia del sujeto sino desde su atención, sensibilidad y cuidado del otro. Cuando la filosofía se reduce al cuidado de sí corre el peligro de convertirse en egología, en puro ensimismamiento, y así reducirse a simple ontología o metafísica, haciendo del sujeto bien un objeto más o bien el ente supremo.”
(Domingo, Agustín. “Responsabilidad y diálogo en Levinas: reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud” en Alonso, Andrés. (ed.) *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Universidad de Valencia, Valencia 2008, 175).

⁷⁵ Sobre esta idea resulta interesante la referencia a trabajos que, dentro de disciplinas como la psicología, hacen mención de una especie de sujetificación asociada al concepto y las prácticas de la libertad. En este sentido, autores como Tod Sloan, siguen las ideas de Ignacio Martín Baró sobre la desideologización que, según la propuesta actualizada de Sloan no sólo debe cuestionar a los propios métodos y discursos de la psicología, sino también, incluso, a los movimientos activistas que luchan precisamente en nombre de los derechos de esos sujetos de los que hacemos mención en la presente investigación.

⁷⁶ Precisamente en una línea interpretativa semejante, Bastera sostiene que la autonomía del sujeto es auto-heteronomía: “Subjectivity, ‘comparable and incomparable’, can no longer be reduced to differential logic because its autonomy is auto-heteronomy. The singular site of a relationship on which autonomy rests, each irreplaceable subject must act”. *Vid.* Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, Indiana-USA 2015, 134.

⁷⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 109.

⁷⁸ *Cfr. ibidem*, 59.

Pero consideramos que la respuesta a esa aparente contradicción radica en la aclaración sobre el modo como transcurre la proximidad con el Otro, previa a una relación con el Mismo ya constituido como sujeto. Cuando Levinas destaca la proximidad del Otro, no lo hace con referencia al Mismo, ya determinado en su identidad, sino precisamente invita a recobrar un vínculo previo a esa identidad.

Ante el Otro y el propio padecimiento o afectación sucede lo que Levinas identifica como la sustitución. El Otro me sustituye en cuanto primero no *soy* yo, sino primero *soy* Otro para luego ser yo. No me sustituye el Otro en cuanto me anula sin más, sino en cuanto mi vulnerabilidad ante el Otro se traduce en mi exposición total⁷⁹. La exigencia (del Otro) precede la falta del yo, del sí mismo. No es una sustitución del yo por el Otro, sin más, en el sentido en el que simplemente se hipoteca mi libertad... Si lo definiéramos de este modo sería porque pasamos por alto el alcance de la crítica que hace el autor en procura de otro modo de pensamiento. La sustitución traduce un modo de darse el encuentro con el Otro que precede la identidad y, desde esa perspectiva, no es carencia, hipoteca o pérdida, sino incluso fuente de solidaridad: “La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad”⁸⁰.

Uno de los aspectos más interesantes de este concepto de la sustitución acuñado por Levinas, y que más sentido crítico tiene, es el que pone en evidencia que sin exposición previa no se constituye el yo, y esto, al contrario de lo que pudiera parecer, no anula tal yo sino lo precede, por decirlo de algún modo, sin alienarlo.

Partiendo de la idea de que las fuentes de la apertura a lo distinto radican en una sensibilidad marcada por la vulnerabilidad, tendríamos que abrir un espacio para que ésta no fuera vista como un peligro o amenaza, sino como un modo fundamental y necesario de fundar una relación humanizadora con aquellos que no logramos concebir, ni como nosotros, ni como otros susceptibles de reconocimiento. En las relaciones con aquellos que requieren mi reconocimiento se haría indispensable retornar al “antes que sí en presencia del Otro”; dicho de otro modo, sería indispensable la exposición primera en la cual se hace posible un primer vínculo, desde donde, ulteriormente, tender los puentes de la palabra, la conciencia y la moral. En un primer momento soy sustituido por el Otro y desde allí se produce su reconocimiento, incluso como interlocutor⁸¹.

⁷⁹ Es importante destacar que la vulnerabilidad deviene del propio padecimiento o afectación; por lo tanto, se trata de la vulnerabilidad propia y no del Otro. Siguiendo a Levinas, la apertura preoriginal al Otro no resulta del reconocimiento de su vulnerabilidad, que es el modo que prevalece en su formulación, sino del sentimiento de la vulnerabilidad propia en esa relación asimétrica, tal como lo desarrolla el autor, y que proponemos considerar, precisamente, como vínculo-fuente del propio y ulterior reconocimiento de carácter moral.

⁸⁰ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 188.

⁸¹ El planteamiento de Levinas nos coloca en posición para interrogarnos, incluso, sobre planteamientos como el de Conill sobre la coautonomía o autonomía con cuentagotas, entendida como “La capacidad de auto-obligarse en el contexto de la interacción comunicativa con razones [que] nos constituye como seres humanos vinculados e interdependientes”. *Vid.* Conill, Jesús. *La*

LA RESPONSABILIDAD: EL OTRO ME INCUMBE

Finalmente, y en medio de la radicalidad del pensamiento levinasiano, lo más relevante, tanto en ese punto originario como en la configuración de la crítica a un pensamiento envuelto por la totalidad, es que la relación con el Otro fluye, de manera ineludible, en un ámbito de justicia como relación fundante⁸². El modo como se propicie el encuentro con el Otro no puede escapar, intrínsecamente, a ser un modo justo-injusto, donde la justicia tiene el sentido preoriginario de apertura al Otro.

La relación con el Otro surge, de este modo, como eticidad. El encuentro con el Otro se mueve entre la justicia y la injusticia en cuanto se es o no consciente de la responsabilidad que obliga y me incumbe. La relación con el otro no es, primeramente, una relación de conocimiento donde la *noesis* se opone a un *noema*, sino es una relación ética, de responsabilidad.

La responsabilidad por el Otro sería, en medio de las limitaciones del lenguaje, la expresión más próxima de la significación preoriginaria del encuentro con el Otro; lo que se puede Decir de la relación de proximidad con el Otro en medio del desgarrón de la esencia. Dicho de otro modo, es la manifestación positiva de la huella del Otro en *mí*, la huella del Infinito.

La primera huella del Otro en *mí*, que se manifiesta sensiblemente a través de la vergüenza y la vulnerabilidad, adquiere el carácter ético de la responsabilidad. Antes de la definición de mi propia identidad me encuentro en cierto modo referido y señalado por el Otro: siento vergüenza, me vivo vulnerable y soy, en todo caso, responsable por el Otro.

Más allá de que las cosas sean o no sean, significan. En ese nivel de significación, la responsabilidad por el Otro se presenta como *lugar* de origen: “Usted jamás ha estado libre respecto del otro. Es una moralidad completamente burguesa la que dice: en ciertos momentos, puedo cerrar la puerta”⁸³. Consiste en una responsabilidad preoriginal, que no comienza en el compromiso o la decisión de quien la asume, sino le toma por sorpresa. No se trata de una responsabilidad que viene de la libertad personal sino de algo previo, de lo anárquico, de algo que está más allá o más acá de la esencia:

“La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido (...) El término *Yo* significa

invención de la autonomía en *Eidon*, 2013, n.º. 39, 11, consultado el 25 de noviembre de 2016 en www.revistaeidon.es. Para Conill ¿Se trataría de una coautonomía derivada de la autonomía previa de cada sujeto? Si es así, podría situarse en contraste con el planteamiento levinasiano. La posibilidad del debate queda abierta.

⁸² Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 112.

⁸³ Emmanuel Levinas en una entrevista realizada por France Guwy. Vid. Guwy, France. “La asimetría del rostro” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 24.

heme aquí, respondiendo de todo y de todos” (Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 183).

Podríamos decir que la responsabilidad por el otro surge independientemente de mi interés por permanecer en la esencia, previa a mis intereses, sin depender de ellos o de mi libertad. De esta manera, la fuente de la responsabilidad por el Otro no es la conciencia moral sino, al contrario, esta última halla su fuente en esa responsabilidad presente e ineludible antes de la consolidación del sí mismo como sujeto moral⁸⁴.

Los atributos negativos que intentan enunciar lo *más allá* de la esencia se tornan positivos en la responsabilidad para con el otro y empiezan a pronunciarse en medio del quiebre de la esencia al que se refiere Emmanuel Levinas. El Otro, que en principio sólo como Infinito se hace negativo, se torna positividad en la responsabilidad, y esto le da *cuero* a esa relación. De esta manera, el Otro es la huella del Infinito. “La positividad del infinito es la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro...”⁸⁵. El Infinito se aleja del ser y de la nada (no “es”, ni “no es”). El Otro es la positivización del Infinito.

En esa proximidad nos encontramos, previo a toda libertad, toda decisión y todo compromiso, responsables por el otro; porque hay una humanidad que nos acoge, en la que estamos. Incluso sin razones, tenemos tal responsabilidad. No son las razones las que nos hacen responsables; al contrario, somos responsables, y por ello las razones tienen ya un sentido⁸⁶.

Desde el punto de vista argumentativo lo interesante es que con Levinas el sentido de la libertad está dado, es decir, así como en Kant hay unos sentimientos de placer y dolor (a través de los que opera la facultad del gusto) que aportan cierto contenido y sentido primario al que luego han de sumarse las razones, así en Levinas la relación de responsabilidad con el Otro es ineludible y aporta sentido, aunque ulteriormente se sumen otros elementos en el desarrollo de la conciencia moral; Levinas no excluye la razón fundada en el ser, pero en cuanto fuente de la moralidad, expone sus riesgos y límites, desarrollando lo que para él es prioritario: esa eticidad primera.

⁸⁴ Sobre los riesgos de la radicalidad de esta posición advierte Agustín Domingo cuando se pregunta, apoyándose en Ricoeur: “¿Podemos ser responsables de todo y de todos? ¿Pagamos nosotros con responsabilidades de nuestros antepasados? ¿Somos responsables de las generaciones futuras? ¿No caeríamos en una teoría irresponsable de la responsabilidad?” *Vid.* Domingo, Agustín. “Responsabilidad y diálogo en Levinas: reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud” en Alonso, Andrés. (ed.) *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Universidad de Valencia, Valencia 2008, 178). Si bien creemos, siguiendo los planteamientos levinasianos, que las respuestas a las primeras preguntas podrían ser positivas, también consideramos que el sentido de la obra de Levinas no deriva en la expansión ilimitada (e irresponsable) de la responsabilidad moral sino, precisamente, en el carácter ético previo de una responsabilidad humana y humanizadora ante el Otro con el cual nos encontramos en proximidad, y no con un Otro en sentido general.

⁸⁵ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 56.

⁸⁶ Como lo aclara González, al respecto de la proximidad levinasiana, identificándola como una ‘situación primera’: “...tiñe de moralidad y da sentido a unas razones que, en virtud de dicha relación, pueden ser consideradas, sin merma de formalidad, como valores de humanidad”. *Vid.* González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008, 161.

El punto central parece ser que el movimiento hacia el Otro, es decir, la responsabilidad, no es respuesta, sino la forma primaria de la relación misma que se establece en la proximidad. No respondo siendo responsable o no, sino que me encuentro responsable y, ulteriormente, lo asumo o no.

Para Levinas no se trata de un *yo* que es sujeto y término de una relación, sino de un *mi* al que le incumbe el Otro en cuanto “tal y determinado Yo” y no en cuanto *yo* en general⁸⁷. Aquí hace mucho eco la filosofía del lenguaje que en el siglo XX⁸⁸ se consolida como crítica del lenguaje generalizador y donde, en su lugar, se pone el acento en el uso, orientado al sentido concreto y determinado de la significación. Así como el lenguaje se empieza a entender como discurso, es decir, como acción social, así el hombre (el yo) empieza a entenderse como *mi*. De la conciencia como concepto central se pasaría, según vamos viendo, a la responsabilidad; se empieza a poner el énfasis en la transición de una explicación que se sirve de una noción de carácter más general y, por ello, aparentemente más abarcante y neutral, hacia la comprensión de un acto o más aún un acontecimiento que, al menos en cuanto tal, requiere ser pensado en situación, en un contexto cuyas condiciones le resultan constitutivas.

De la subjetividad surge una significación que se positiviza como responsabilidad, la cual acepta Levinas como palabra-pronunciación de la misma, en medio de la provisionalidad que implica su significado comúnmente aceptado. Una vez más, el autor se sirve de un lenguaje limitado —en cuanto fundado en el ser— para expresar algo que intenta exceder incluso ese mismo lenguaje —de otro modo *que ser*—.

EL OLVIDO DE LA PROXIMIDAD.

Para Levinas la proximidad con el Otro es, por lo tanto, asimétrica; no sucede de modo preoriginario entre dos “iguales”, sino entre alguien vulnerable ante Otro que se impone, ocurriendo la sustitución. Los problemas surgen cuando ante tal asimetría y exterioridad, resuelvo y totalizo acríticamente, con una razón objetivadora, olvidando la significación originaria de esta proximidad.

Para Levinas, la tradición de la filosofía occidental no sólo habría tratado de liberar al hombre de la “fortuna” (como suele entenderse de modo general) sino que podría decirse que habría tratado de liberarlo

⁸⁷ No podemos dejar de recordar la explicación zubiriana de la aprehensión primordial de la realidad como algo distinto de un acto de conciencia y destacando, en su lugar, su carácter de impresión que es, sobre todo, aprehensión; y por lo cual el hombre se ve instalado en lo real e, incluso, la realidad se le presenta como alteridad. *Vid.* Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid 1991, 65 y ss. Tema que, sobre el pensamiento de Zubiri, desarrolla Jordi Corominas en *Ética primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*. Director: Antonio González Fernández. Tesis Doctoral. Universidad José Simeón Cañas, San Salvador, abril 1999, 203 y ss.

⁸⁸ Aquella que se ve representada por autores como Wittgenstein y su noción de los juegos del lenguaje, la crítica a la generalización o la noción de unidad del lenguaje. Se puede profundizar en textos como Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid 1976.

también del Otro, y así, de su propia vulnerabilidad. En pocas palabras, se habría olvidado de la significación implicada en la proximidad.

De esta manera, en ese olvido, y ante los compromisos derivados de la conciencia moral, se ha construido un sujeto fuerte, ante quien el Otro es el vulnerable y su reconocimiento empieza, por lo tanto, por su debilidad. La pregunta que deja el planteamiento de Levinas sería: ¿Y si nosotros mismos fuéramos los vulnerables? ¿Y si eso no tuviera una connotación negativa? Sin duda, el planteamiento levinasiano constituye una invitación a rescatar la posición pasiva de la relación de proximidad y, en ello, rescatar el valor del exponerse, como un modo de disponerse abiertamente hacia el Otro en su alteridad:

“La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de la inercia, persistencia en un estado —sea reposo o movimiento—, susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir. La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado” (Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 133).

En la vivencia sensible la relación con el otro transcurre en un desfase que es sincronizado y ordenado en el logos a través de lo Dicho⁸⁹. Sin embargo, la conciencia de la conciencia —podríamos decir, una conciencia crítica o vigilante⁹⁰— puede ser, para Levinas, un camino de retorno a esa sensibilidad originaria. La conciencia puede ser, entonces, no pura cerrazón sino apertura, camino hacia la resonancia de esa sensibilidad fundante. La crítica se traduce, en este caso, como conciencia reflexiva que intenta pensar más allá del pensamiento⁹¹, es decir, pone en cuestión las propias condiciones en las que se puede pensar y, de este modo, no se conforma simplemente con la modificación de sus objetos de pensamiento sino que indaga en su propia posibilidad⁹².

La proximidad como sensibilidad no es reposo o estado sino precisamente inquietud, no lugar, no localización del ser. No hay significado, no hay representación, pero sí hay significancia, valor. Surge una humanidad de la que no se es consciente, en tanto si se fuera consciente no sería ya tal proximidad. Por

⁸⁹ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 51.

⁹⁰ Cfr. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 22.

⁹¹ O dicho de otro modo, atendiendo al *exceso de significación*, tal como se explica en *ibidem*, 24.

⁹² Destaca la aproximación al pensamiento crítico kantiano en cuanto pensamiento que indaga en las condiciones de posibilidad. He aquí un punto en común entre ambos autores, tal como lo destacaremos en el apartado *Diálogo entre Kant y Levinas*, dentro del presente capítulo.

ello, se hace posible la no indiferencia en la diferencia o, en palabras de Levinas, la fraternidad de la proximidad; fraternidad que nos remite a lo que podríamos identificar como esa condición humana o humanidad que es base de ese otro humanismo al que nos orientamos con el autor. “Este modo de responder sin compromiso previo —responsabilidad para con el otro— es la propia fraternidad humana anterior a la libertad”⁹³.

De esta manera, podría uno decir que incluso la fraternidad —entendida, en este caso, como un tipo de trato deseable entre los seres humanos, en la dirección de los fines indicados para nuestra investigación⁹⁴— se caracteriza por el no saber, por el no estar consciente sino estar en ella antes de toda conciencia, lo cual no quiere decir que desde el ámbito del significado o de la propia consciencia no se pueda volver a ella y recobrar su valor⁹⁵. Así, se traduce uno de los alcances de la reflexión que hemos emprendido en la presente investigación, identificando este modo de abordar la filosofía moral como ética de la proximidad o del encuentro, propiciando la reconsideración y revalorización de las fuentes de la moralidad y, en ello, de la propia acción moral.

CLAVES LEVINASIANAS PARA EL TEMA DE LA MOTIVACIÓN MORAL

CRÍTICA A LAS PROPIAS FORMAS DEL PENSAR

La Totalidad consiste en una forma del pensamiento que presupone una racionalidad cerrada a la diversidad de vínculos con el mundo y, específicamente, con el otro. Desde esta perspectiva, refleja un modo restringido de pensar los límites del conocimiento como los límites del propio mundo, sin la conciencia crítica que esto debiera suponer.

Siendo así, y en el caso específico de la relación interhumana, la Totalidad afecta no sólo el modo específico de pensar el Otro (en cuanto objeto de pensamiento), sino de alguna manera elude otras vías de contacto con él, pasando todo por sus filtros. Para retomar esas vías hace falta la crítica a las propias formas de pensar el mundo; no se puede recurrir al fortalecimiento de la conciencia moral sin más, pues podría

⁹³ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 185.

⁹⁴ El tema de la fraternidad nos remite a consideraciones que exceden los objetivos de la presente investigación, sin embargo ilustra muy bien la explicación levinasiana de la precedencia de la responsabilidad por el Otro sobre la conciencia moral.

⁹⁵ Es lo que, desde una perspectiva semejante, propone el propio Simon cuando plantea la posibilidad de entender a otros en medio de las dificultades propias de los problemas de comprensión, apoyándose incluso en ideas centrales del pensamiento de Levinas: “En el saber de la propia individualidad (o “finitud”) hay *justicia* respecto del entender de otro modo en los demás, lo que incluye el que ellos me entiendan a mí de un modo distinto de cómo yo me entiendo a mí mismo. En una filosofía del signo la autoconciencia no tiene prelación frente a la conciencia ajena. En este saber hay justicia también más allá de las ideas *morales*: *Le langage est justice* (Lévinas). Tal justicia deriva del vigor en el sostener lo diverso. Entender lo ajeno como comprensión distinta presupone la fuerza necesaria para ello (entendiendo aquí “fuerza” como lo hace Herder)”. *Vid.* Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1998, 113.

estar sumida en esa farsa de la que habla Levinas. No se trata de dejar de pensar en mí para pensar en el Otro, como quien sustituye un objeto por otro pero sigue instalado en el mismo enfoque, sino que haría falta una crítica al modo como se estructura el propio pensamiento; que resultara, a su vez, en una crítica a la moral, como construcción fundada en una buena voluntad, pero que también puede estar limitada por las fronteras de esa Totalidad.

Desde la Totalidad los vínculos con el Otro se reducen a la comprensión, más aún, al conocimiento del Otro. Si no conozco al Otro, de alguna manera se cierra la posibilidad de generar vínculos y, de este modo, el Otro queda reducido a la nada o, en último caso, a la idea que tengo de él. Es, en pocas palabras, un modo de dejar de mirar el rostro del Otro, un modo de voltear la mirada y dar la espalda, pues el Otro en su alteridad queda originariamente fuera del espacio del conocimiento y la comprensión.

A pesar de este oscuro panorama, con Levinas se abre también un hermoso camino. Entre otras cosas, se nos propone evitar el riesgo de asumir a la moral como simple tranquilizadora de conciencias. Es el camino de la autocrítica; de la crítica (que parece una paradoja) a los propios modos de conocer⁹⁶, a las propias formas de pensar. Y en esto debemos estar atentos: la crítica no es a lo que pensamos, sino a las formas que estructuran lo que pensamos. Es una crítica que parece imposible pues sería como tratar de imaginar lo que no imaginamos, tratar de ver lo que no vemos y eso, lógicamente, resulta contradictorio. ¿Cómo puedo “conocer” lo que no conozco? “Todo depende de la posibilidad de vibrar con un significado que no es sincronizado en el discurso que lo captura y que no puede ser adecuado a su orden; todo depende de la posibilidad de una significación que significa en un desorden irreductible”⁹⁷. Aquí es cuando resultan más atractivas las ideas levinasianas.

EL OTRO COMO FUENTE DE LA CRÍTICA O LA ESPERANZA DE LO IMPOSIBLE

No puedo conocer lo que no conozco, pero sí puedo saberlo, en el modo como *sé* del infinito. El papel del *Infinito* es, en este sentido, fundamental; el Otro —que es infinito— es fundamental. Así como el infinito siendo en su idea me empuja a su reconocimiento, así el Otro siendo en su rostro me empuja a él. Y es en esa tendencia al Otro, donde surge el saber. En el Infinito, en el rostro del Otro, se nos proponen otros vínculos. Es en el rostro del hombre donde el infinito se hace concreto. No es el conocimiento el que media la relación con el Otro, sino ese deseo metafísico que se traduce en tendencia, apertura, la ida hacia adelante ante lo invisible, lo incognoscible, lo inimaginable, lo infinito.

⁹⁶ Nos aproximamos al sentido de la crítica trascendental kantiana en cuanto puede ser puesta en relación con el pensamiento levinasiano. A nuestro favor recordamos: “De los filósofos modernos Kant es ciertamente aquél con quien el pensamiento de Levinas muestra más afinidad, pero lejos de ser neokantiano, su estilo es postmoderno, postfenomenológico, y postheideggeriano”. Vid. Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, xii. (La traducción es nuestra).

⁹⁷ *Ibidem*, 67. (La traducción es nuestra).

Lo incognoscible del Otro es, para Levinas, la chispa que nos recuerda que hay otros vínculos. Y es en esos otros vínculos —el cara a cara, la sensibilidad, la responsabilidad, la justicia y la injusticia— donde radica la posibilidad de la crítica. Lo que no puedo pensar, lo que la razón fundada en el ser no me permite conocer, puedo *saberlo* por otros medios; el saber, en sentido amplio, no se agota, aunque cierta forma de la racionalidad y el conocimiento sí lo hagan. Y el motor de la crítica parece ser esa diferencia entre ambos: puedo saber del Otro sin conocer al otro.

LA HUMANIZACIÓN COMO FIN DE LA PROPIA RAZÓN

Desde la propuesta levinasiana sobre el Deseo de Infinito y la proximidad del Otro, se ponen en evidencia dos cosas:

1) Confirmamos el concepto de razón cordial que guía nuestro pensamiento. Si bien desde el exterior del concepto de una razón fundada en el ser podríamos simplemente suponer la necesidad de complementarlo mediante la agregación de otras facultades o elementos que no son racionales —pero corresponden a vínculos diversos con el mundo, en el sentido planteado por Levinas— preferimos, desde el interior del concepto, ampliar las fronteras de nuestro modo de entender la racionalidad e incluir en ella estos componentes. Desde la primera perspectiva mantendríamos la separación de al menos dos territorios (lo racional y lo que no lo es), aunque manteniéndolos en diálogo; en cambio, desde la segunda, seguimos dentro del territorio de la racionalidad pero ampliando sus fronteras. Nuestra investigación, como ya lo hemos indicado, sigue el curso de la segunda opción, procurando alianzas con las conquistas de la concepción de la razón cordial.

2) En conjunción con el punto anterior, surge la posibilidad de recuperar la perspectiva que trata el problema de la motivación moral precisamente como problema que implica una visión integral del ser humano⁹⁸. Mientras, por un lado, la discusión podría irse por la vía que intenta hallar las fuentes de la moralidad al interior (internalismo) o al exterior (externalismo) de la razón, en nuestro caso la discusión supondría, no dos territorios perfectamente delimitados sino la revisión de la concepción de la razón como *ampliada* en otras dimensiones tradicionalmente consideradas como no racionales, pero fundamentalmente humanas y humanizadoras de los procesos u operaciones racionales y, específicamente, morales.

Habría que replantearse el tema de la motivación moral desde la referencia a una razón cordial o una razón abierta y porosa a otros elementos que, desde la perspectiva de la ética kantiana, se traduciría en la recuperación de la humanidad como fin o lo que llamamos nosotros una visión integral del ser humano. Es la idea que hemos venido defendiendo en la presente investigación como el *otro* humanismo del que se

⁹⁸ Se señala una perspectiva que deja planteada la relevancia del tema de la unidad del agente o sujeto moral. Tema planteado en Nussbaum, Martha. *Virtue Ethics: a misleading category?* en *The Journal of Ethics*, 1999, 3, 163–201.

hace partidario el propio Emmanuel Levinas, y que se desprende como consecuencia de la atención a su pensamiento en contraste con nuestro marco ético kantiano de referencia.

De esta manera, tratamos de enfocar el estudio del problema de la motivación moral desde la consideración de un ser humano integrado que es el *quién* o el *desde donde* se recobra el fin último del propio uso de la razón: la humanización.

UN MODO DE GENERAR MOTIVACIÓN: LA SENSIBILIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA

Queda sugerido también un modo de abordar la motivación moral. Para Levinas el reconocimiento del Otro no radica en entender lo importante que es el Otro y entonces sentirse “obligado” a cierto trato con él. De cara a la preocupación actual por la promoción del mutuo reconocimiento, la convivencia plural, el diálogo, etc. habría que pensar en fortalecer antes la mirada sensible y no sólo la mirada teórica, totalizadora y a veces peligrosamente totalitaria. Sería necesario promover el contacto directo con el Otro. Si bien hoy en día sabemos que la sensibilidad y los afectos son importantes dentro del proceso educativo, Levinas agrega no sólo valor a ello, sino lo muestra como origen y fundamento de la propia libertad, de la moral y del lenguaje; estos, como expresiones que surgen, casi en el mismo plano, a partir del encuentro con el rostro del Otro, a partir de la proximidad con el Otro.

El nivel de la sensibilidad, para Levinas, es el nivel del gozo en cuanto es el nivel del contacto sin la intervención de la razón de la Totalidad:

“La sensibilidad [se] pone en relación con una pura cualidad sin soporte, con el elemento [...]. La sensibilidad se describe pues, no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo [...] no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos”. (Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 155).

En lo que Levinas insiste es que la sensibilidad no se halla en un nivel inferior al conocimiento teórico en cuanto no remite, como referente, al infinito. Justamente de lo que se trata es de que la sensibilidad es gozo, de que no se coloca mirando luego al infinito, sino en ella misma encuentra su satisfacción, su estar contento. “Lo que nos importa, por el momento, es demostrar que la sensibilidad es

del orden del gozo y no del orden de la experiencia”⁹⁹, lo cual alude directamente a la intención levinasiana (no siempre coherente en su vocabulario) de explicar ese contacto como algo distinto de una experiencia, en cuanto el Otro es, también, algo distinto de un fenómeno. Recordamos, de esta manera, que el Otro es enigma y que su rostro es, en todo caso, una huella. En su rostro el Otro-Infinito “se nos insinúa, rompe el orden en el que nos encontramos y, sólo si decidimos asumirlo, surge una nueva situación, una nueva experiencia”; si no, es posible que simplemente volvamos al orden en el que nos encontrábamos, como aquel ejemplo utilizado por el propio autor¹⁰⁰ donde alguien está en su casa y escucha sonar el timbre; al abrir, no hay nadie y se pregunta: ¿alguien llamó a la puerta? Un modo de resolver la inquietud generada es simplemente cerrar la puerta y concluir que no fue nadie o que nada pasó, volviendo cómodamente a nuestro estado anterior; el otro modo podría ser el de quien decide indagar y no volver al mismo estado. Algo análogo se plantea con el Otro: su rostro toca nuestra puerta y al salir no vemos nada o no vemos a nadie (permanece su incógnita); podríamos dar la vuelta y seguir, o asumir la ruptura del orden causado, haciendo posible una nueva experiencia. La sensibilidad no es una experiencia sino conlleva, en todo caso, el surgimiento ulterior de nuevos significados, nuevas experiencias; su significancia no se articula en los mismos términos en los que se constituye el significado de una experiencia determinada.

Para la educación se hace ineludible entonces que en ese contacto con el Otro no sea la necesidad o el interés el único y privilegiado motivo reconocido para la asociación o la conformación de las relaciones interhumanas; más aún, que no sean los docentes los que circunscriban la relación a la medida de la necesidad, pues quizás esta transcurre ya, de antemano, como trascendencia, y una de las cosas que se está haciendo cuando no se toma en cuenta, es restarle valor y participación.

Irónicamente, esto se traduce también en la no moralización de la relación entendida en el sentido restringido de la relación basada en principios. La moralización aporta un discurso de encuentro que es importante e indispensable para la convivencia social. Sin embargo, hay que estar atentos al modo como acontece antes de los principios que en ella se puedan superponer, muchas veces sin éxito, pues carecen precisamente de las bases adecuadas.

LA FUERZA DEL DESEO Y LA MOTIVACIÓN MORAL

Otro de los aspectos más relevantes de la ética levinasiana al respecto de la motivación moral es el que resulta de la consideración de la desmesura del deseo; en otras palabras, la persistencia del deseo

⁹⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 156.

¹⁰⁰ Cfr. Levinas, Emmanuel. “Enigma and phenomenon” en Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, 70.

independientemente de la determinación de su objeto o, en todo caso, independientemente de un estado de necesidad que lo justifique.

Una de las características del Deseo de Infinito es que no proviene de la necesidad sino, al contrario, surge de una condición de satisfacción o plenitud. Precisamente a pesar de la plenitud el deseo se manifiesta como tal, es decir, no requiere de la necesidad de *algo* para constituirse como deseo de aquello, e incluso se hace inextinguible. En lugar de situar a la base del deseo la necesidad, Levinas asocia el Deseo de Infinito a la evidencia de una actividad espiritual en el ser humano.

Al tratarse no solamente de un deseo en general, sino específicamente de un Deseo de Infinito, entonces su fuerza se alimenta, paradójicamente, de la inaprehensibilidad de su *objeto*, es decir, de lo impensable, lo invisible. De allí su desmesura: en sentido estricto se manifiesta como deseo exagerado en cuanto su fuerza no está sujeta a la determinación o satisfacción de su objeto sino, al contrario, la inaprehensibilidad del mismo resulta, a fin de cuentas, su alimento. Es como un deseo sin objeto, y sin embargo permanentemente presente.

Desde esta perspectiva se puede entender que el Deseo de Infinito levinasiano no es ni puede ser un deseo dirigido a un objeto, en sentido estricto, sino dirigido ineludiblemente al Otro en su humanidad, como rostro privilegiado del Infinito, no susceptible de determinación o, en palabras del propio autor, que excede la totalización.

Pero es el Otro quien otorga, en el lugar de ese “objeto” del deseo, la direccionalidad a la acción, es decir, en presencia del Otro la responsabilidad (humanizadora) por él, se hace ineludible. De esta manera, no es cualquier acción la que deriva de esta eticidad que muestra Levinas, sino tal eticidad es la fuente de una acción humanizadora y, ulteriormente, moral. Velar o pasar por alto esta proximidad con el Otro sería como anular el poder de la fuente preoriginaria de la responsabilidad por él o, dicho en otras palabras, la fuente de una acción humanizadora, donde se establecen los vínculos donde me “...sujeto al otro, investido de una responsabilidad infinita por su existencia”¹⁰¹.

De hecho, tal como lo señalamos al respecto del tema del rostro, para Levinas este rescate de la proximidad equivaldría a la fundación de la verdadera universalidad de la razón; es decir, reconociendo la necesidad de la universalidad para la moral, admite la posibilidad de construirla desde cimientos más allá de la propia razón totalizadora, poniendo en relevancia la fuerza originaria del deseo, ante las limitaciones del entendimiento. El Deseo de Infinito aporta una fuerza que “...convence aún ‘a la gente que no quiere entender’ y funda así la verdadera universalidad de la razón”¹⁰². Levinas apuesta, de esta manera, por la

¹⁰¹ Sánchez Meca, Diego. *Com-padecer/Sim-patizar: hacia una filosofía de la hospitalidad* en González García, Moisés (comp.) *Filosofía y Dolor*. Tecnos, Madrid 2006, 481.

¹⁰² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 214.

fuerza de ese Deseo, inextinguible y siempre presente, como un modo de reconstruir lo que nosotros consideraríamos la fuente de una acción humanizadora.

Desde este aspecto, y en atención al tema de nuestra investigación, podría resultar interesante poner en relación el papel que juegan los deseos y las creencias en la motivación moral, como instancias que comparten la característica de su desmesura, en cuanto ambas operan sin la orientación hacia un objeto determinado y, sin embargo, ambas se identifican con la fuerza que hace posible la humanización (caso de Levinas) o la propia acción (caso de Immanuel Kant).

APERTURA: UN MUNDO DE VÍNCULOS DIVERSOS

Del hombre como Deseo de Infinito resulta una reflexión pedagógica interesante: tradicionalmente acudimos a las aulas educativas a presentar al hombre como ser racional y convencemos, incluso, a los futuros docentes de la importancia de apelar a la racionalidad para evitar la violencia. Esto es necesario fortalecerlo, porque en el ámbito de la organización y la operatividad de la vida social no dejamos de creer que la vía más expedita para el establecimiento de una moral universalista que permita un mínimo de acuerdos posibles es la que se posibilita desde la razón. Sin embargo, en el ámbito de una educación moral que se proponga generar también motivación, y con la mediación levinasiana a cuestas, uno se pregunta — y ya otros lo han planteado¹⁰³ — si no sería necesario comenzar, sobre todo en los primeros años del desarrollo del niño, una formación orientada también a otras dimensiones. Entendiendo al hombre como Deseo de lo Infinito tendríamos que fortalecer su sensibilidad como aquella capacidad de ser afectado por el medio y por los otros, usando todos los sentidos para poder moverse ante lo desconocido sin que sea la agresión o la violencia lo primero que surja como defensa ante la incompreensión o lo invisibilidad. Es, de alguna manera, promover la diversidad de vínculos con el mundo y, sobre todo, con los otros seres humanos.

DIÁLOGO ENTRE KANT Y LEVINAS

Kant y Levinas responden, de alguna manera, a preocupaciones similares:

“En efecto, si a pesar de la ilustración Kant desconfía de las capacidades del saber para volver morales a los hombres, *a fortiori* Levinas no puede

¹⁰³ Entre ellos autores como Joan Carles Mèlich en *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona 2002, 51 y ss., donde valiéndose de los aportes de autores entre los cuales se encuentra el propio Levinas, plantea la necesidad de revisar los presupuestos y objetivos de la educación.

en este siglo, sino constatar la persistencia del lazo tenebroso entre cultura y barbarie y compartir con él tan desolada amargura. Ambos filósofos pretenden pues emancipar la moral del grado de saber y de cultura de las personas, sin por ello aceptar que haya que remitirse a los sentimientos o la espontaneidad para salvar el comportamiento moral. Saben obviamente que una moral fundada sobre éstos estaría a la merced de la precariedad y la parcialidad de los mismos. Ahora bien, si Kant —fiel a la gran tradición de la filosofía reflexiva— responde a esa terrible constatación analizando la buena voluntad del sujeto moral, Levinas rompe con dicha tradición, pues busca en una exterioridad —y no en un movimiento de retorno sobre sí— lo que despierta a ese sujeto a la moralidad. En efecto, el análisis del rostro desplaza el lugar de donde brota la moralidad: la obligación moral no proviene de uno mismo, de la decisión de actuar por buena voluntad, sino de que sea despertada, en uno, por el otro”. (Chalier, Catherine. *Por una moral más allá del saber*. Caparrós, Madrid 2002, 12).

Lo que hemos convenido en identificar como el problema de las fuentes de la motivación moral no se presenta sólo como un asunto de la presente investigación, sino que surge, incluso, como inquietud presente en el pensamiento de ambos autores y, más aún, en interpretaciones posteriores que los hacen coincidir. De esta manera, la relación entre Kant y Levinas pasa de ser simplemente controvertida, a constituir una relación más que posible, en la medida en que algunos de sus intérpretes han establecido vínculos tanto motivacionales (como el que acabamos de presentar) como relativos al contenido de su pensamiento¹⁰⁴.

LA ACCIÓN MORAL EN EL PENSAMIENTO LEVINASIANO

Desde una perspectiva diferente a la de Kant, Emmanuel Levinas pone directamente el foco en las acciones de los seres humanos entre sí, pero no en cuanto acciones morales, sino en un nivel previo, que hemos convenido en identificar como acciones humanizadoras.

Si bien para Kant la libertad desde la razón es base de la moralidad y en este sentido, también base de la humanización, para Levinas no funciona del mismo modo.

¹⁰⁴ Tal como lo señalan el prefacio de Peperzak, Crithley y Bernasconi, en Peperzak, Adrián., Crithley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996, xii.

La idea de una libertad que es fundamento radica en la concepción de un ser humano como sujeto autónomo: persona concebida como ser racional que no sólo elige entre los fines dados, sino que es capaz de determinar, desde sus propios modos de concebir el mundo y concebirse en él, los fines a perseguir. Son concepciones radicadas en el sujeto, como aquel que de modo privativo tiene la capacidad de auto-concebirse, auto-respetarse y generar modos de vida adecuados a ello, en la propia tendencia a buscar la armonía entre el mundo natural y el mundo moral del que forma parte. Nos remitimos, de esta manera, a las fuentes kantianas de la moralidad, que con una moral anclada en la dignidad humana pone en las ideas (morales) la fuente de un tipo de vida humana abierta al respeto, no sólo por la ley moral que se presenta al sujeto, sino a todos los otros sujetos como parte de un territorio común.

La libertad, en consecuencia, implica la concepción de un sujeto que es capaz no sólo de dirigirse o lanzarse hacia el mundo, sino de dirigirse a sí mismo, desde su condición de ser capaz de pensarse a sí mismo (capacidad reflexiva). Ser libre, de este modo, se traduciría en que el sujeto puede ser tal como puede pensarse y, desde allí, hacerse una vida humana. Hay un sujeto que es tal en cuanto es libre. Por decirlo con palabras de dominio general: se trata de un sujeto moral. Desde allí se labran diversas filosofías, entre ellas, aquellas que ponen su acento incluso en el concepto de persona como sujeto moral; una persona es aquella que se hace sujeto, es decir, que es capaz de definirse desde su libertad.

En la antinomia de la razón pura entendemos cómo para la ética kantiana la libertad es, al mismo tiempo, fundamento y fin. Para la ética kantiana la libertad de la razón no sólo es fundamento en el sentido en el que de ella deriva la moral, sino también es fin en cuanto es esa libertad lo que la moral resguarda, pues lo que se procura es determinar lo que hay que hacer, bajo el presupuesto de una voluntad libre que, si no lo fuera, no generaría ningún deber. Por un lado se necesita la libertad, y por otro se resguarda su presencia en la vida del hombre. Dicho de otro modo: la moral sólo tiene sentido para hombres libres y, si no resguardamos la libertad, la moral deja de tener sentido.

Para Levinas esta concepción de la persona como sujeto, libre y en ello moral, esconde en sus raíces ciertos supuestos que para el autor pueden llegar a ser muy cuestionables. La libertad implica una idea que el ser humano puede hacerse de sí mismo. Si bien para Levinas es cierto que el ser humano puede pensarse a sí mismo, también es cierto que se piensa sobre la trama de un lenguaje que, en su estructura —como Dicho— responde a un modo de concebir el mundo. La propia idea que nos hacemos del mundo y de nosotros mismos, así como el mundo de las ideas en general, está mediado por el lenguaje que, en el pensamiento de Levinas, es ulterior a la proximidad con el Otro, y corre el riesgo, prácticamente ineludible, de la totalización.

De esta manera, queda abierto el cuestionamiento de si es suficiente radicar los procesos de humanización en la libertad o si, asumiendo la crítica de Levinas, haría falta abrir espacios para otros aspectos (como la vulnerabilidad que deriva de los vínculos primarios) como fuentes de una humanidad abierta, incluso, a la propia moralidad. Como lo señala el propio autor: “En el recibimiento del rostro la

voluntad se abre a la razón”¹⁰⁵, como señalando que el encuentro con el Otro puede ser la fuente, no sólo de la igualdad¹⁰⁶ misma, sino también de la propia disposición humana hacia la razón; una disposición que, en cuanto introduce al otro introduce la humanidad¹⁰⁷ y, de esta manera, se constituye una base fundamental para el ejercicio de los fines de lo que sería el uso moral de la razón.

Una acción moral, entendida como acción humanizadora, es entendida como una acción orientada por la responsabilidad que tenemos por el otro desde un vínculo ético que es ineludible, y en el cual, ulteriormente, construimos un tipo de racionalidad que se puede desarrollar, entre otros modos, moralmente.

No sería la libertad el punto de partida de la responsabilidad. La responsabilidad por el otro está dada previamente, independientemente de que luego ésta pueda ser asumida en los términos de la libertad moral. De esta manera, con Levinas podríamos decir que la libertad no es la fuente primaria de la moralidad; en su lugar, hay una fuente ineludible de acciones humanizadoras: los vínculos sensibles manifestados como vulnerabilidad ante el Otro, que constituyen el origen de la responsabilidad de los seres humanos entre sí y del carácter ético de su relación originaria.

En el discurso levinasiano resulta más pertinente hablar de acciones humanizadoras y no solo de acciones morales, pues la moral es sólo el nivel secundario de un proceso orientado, desde su condición inicial, hacia la humanización; sin embargo, tanto en el caso de este autor, como en el caso kantiano, se trata de acciones que tienen al Otro como fin, aunque admitan puntos de partida diversos.

Desde la perspectiva levinasiana habría un nivel de acciones humanizadoras que podrían ser entendidas como acciones susceptibles de un valor ético fundamental, pero no necesariamente moral, indispensables en la construcción de relaciones cada vez más humanas, objetivo que es al fin y al cabo, común entre nuestros autores de referencia.

Para Levinas el trato *humano* del Otro o, parafraseándolo, este humanismo del Otro en su alteridad, ocupa uno de los lugares centrales de su obra¹⁰⁸ y, en este sentido, hace aportes significativos sobre los cuáles podrían buscarse las fuentes o el origen de esta relación, sumando consideraciones relevantes a la lectura kantiana¹⁰⁹ que hemos hecho sobre la motivación moral.

¹⁰⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 232.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, 227, cuando dice: “En este recibimiento del rostro se instaura la igualdad”.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 226, cuando dice: “La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad”.

¹⁰⁸ Así lo plantea González: “Ahora bien, no vale cualquier alteridad, como tampoco vale lo mismo cualquier tipo de relación de apertura. Por eso, la alteridad tiene que ser reconstruida en torno a la categoría de *humanismo*, entendido éste como reivindicación de un *espacio moral* para que una subjetividad así descrita pueda llevar a cabo un proyecto de vida digna”. Vid. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 18.

¹⁰⁹ Cfr. *idem*.

DEL INTERÉS MORAL A LA ÉTICA PRIMERA: UNA RELACIÓN SIN CONTRADICCIÓN

Para Immanuel Kant la razón otorga fines en cuanto es por la razón por la que podemos producir lo que pensamos y no sólo representarnos la experiencia; podemos hacer que un determinado concepto o idea tenga algún efecto en el mundo (sea producido). En ese sentido, gracias a la razón nos damos fines: puesta la idea, puesto el fin. Sin ideas no hay fines puestos por nosotros y, por lo tanto, morales. Esto es así, en cuanto consideramos que la moral es actuar libremente, es decir, ponernos nosotros mismos los fines.

Levinas no contradice nada de esto. Lo que hace es poner el acento en ese momento previo, en el que aún no se ha constituido la moral porque aún no se tiene la idea del Otro, sino que somos “gobernados” por otros aspectos humanos. Lo que se quiere rescatar es que incluso en este ámbito, previo a las ideas y la razón, hay una condición en la que el Otro me concierne. Es como si históricamente la concepción de la libertad como base de la moral hubiera ocultado esta experiencia previa de sujeción, de padecimiento, de vulnerabilidad, en la que no decidimos, no somos libres y no podemos escapar del Otro, pero somos responsables. Cuando se trata del Otro, habría que aclarar que la responsabilidad no depende *sólo* de la libertad. La responsabilidad viene, no de las decisiones tomadas con respecto a él, sino de la condición en la que se encuentra el ser humano referido desde ya, en su unicidad, como el único responsable. Sólo “yo” puedo responder al modo como el Otro me afecta.

Mientras para Kant se trata de defender cómo estamos racionalmente obligados a la moral, para Levinas se trata de que también estamos sensiblemente obligados a ello: porque ante el modo como el otro me afecta, nadie puede responder por mí.

Sin embargo, esto no es todo. En la parte final de la *Crítica del Juicio* el propio Kant hace posible otra explicación (no fundamentación) de la moral, diferente a la que se hace presente sobre todo en los tan citados primeros capítulos de la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*.

Kant llega a admitir el paso de un concepto de fin final subjetivo-práctico a un concepto práctico-determinante. Esto significa que para la razón práctica la ley moral se hace posible asintiendo —creyendo— ante un fin natural. No hay forma de acceder por el uso práctico de la razón al fin final, más que asintiendo a una teleología natural. La ley moral, como obrar en conformidad con el fin, supondría entonces un fin natural, en la admisión de su posibilidad práctica. El concepto de Dios, como legislador moral, resultaría entonces regulativo y también constitutivo para la razón práctica.

Señala el autor que esta “prueba moral”¹¹⁰ estaba ya puesta en la razón humana antes del primer brote de la facultad humana de la razón. Es decir, antes de la manifestación de la facultad de la razón

¹¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Espasa-Calpe, Madrid, 2007, 429.

habría, en esa “razón en general” o esas facultades del espíritu, una ley moral (actuar según un fin) como principio constitutivo. Se aproxima, entonces, a la ética *primera* de Levinas.

Lo más relevante resulta cómo Kant habla de un interés moral (esa prueba moral que está antes de los brotes de la facultad de la razón) que genera una atención a la belleza y fines de la naturaleza y que luego vuelve, reforzando admirablemente de nuevo esta idea moral, “...pero no para fundamentarla”¹¹¹. Ambos, el interés moral y el estético, se implican mutuamente, pero la base parece ser el interés moral, coincidiendo en cierto modo con esa ética primera de Emmanuel Levinas.

ACTIVIDAD ESPIRITUAL Y FELICIDAD: PUNTOS DE REFERENCIA DE LA HUMANIDAD DEL HOMBRE

Hay una relativa coincidencia entre la actividad trascendental del espíritu a la que se refiere Immanuel Kant y la actividad espiritual de la que habla Levinas como fin de la intencionalidad de la sensibilidad.

El propio Levinas señala como revolucionario el reconocimiento que hace Kant de una actividad espiritual que no culmina en el objeto¹¹², pero considera que su fuerza resulta atenuada, precisamente, al ponerla como condición del mismo. Es lo que podemos ver expuesto cuando señalábamos en el segundo capítulo de la presente investigación, la mención de Kant a unas disposiciones del espíritu como aquellas que permitirían la apertura del sujeto hacia las ideas morales como ideas de la razón. En esta línea, asociábamos a tales disposiciones la presencia de unos sentimientos morales que hacían posible la sujeción a los principios de la razón.

De otro modo, para Levinas esta actividad de la sensibilidad no aportaría condiciones para la constitución del objeto sino que es la evidencia de una vida más amplia, que no agota en él su sentido o función, es decir, que muestran que hay una vida espiritual cuyo fin no está orientado a la objetivación y, sin embargo, conserva una intencionalidad:

“La sensibilidad se describe pues, no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo. Su intención, si está permitido recurrir a este término, no va en el sentido de la representación. No basta decir que la sensación no tiene claridad y distinción, como si se

¹¹¹ Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Espasa-Calpe, Madrid, 2007, 431.

¹¹² Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 203.

situara en el plano de la representación” (Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 155).

En lugar de tratarse simplemente de condiciones para la constitución del objeto moral, se trataría sobre todo de la evidencia de que no es la objetividad la que orienta el modo en el que ocurre la sensibilidad y, sin embargo, se generan aportes en el reconocimiento del Otro. Hay una sensibilidad orientada al Otro; aun cuando no es posible definirlo o representarlo, persiste un vínculo que es ámbito de eticidad y, en consecuencia, reclamo de responsabilidad.

Además, Levinas sostiene que la representación implica el lenguaje y para que el propio lenguaje surja tiene que haber ya un “recibimiento del rostro”¹¹³, es decir, que cuando la identidad del objeto surge y se ubica ya en el ámbito de la representación hubo, previamente, tal recibimiento. Si no hay recibimiento del Otro no hay verdadero lenguaje o, en todo caso, se construye un lenguaje sobre cimientos de riesgo, susceptibles a la falsa moral de la que Levinas habla cuando en su obra nos recuerda las razones de aquella *moral* que hizo posible la guerra o el asesinato.

Si unimos el reconocimiento que hace Levinas de esta actividad trascendental del espíritu en la ética kantiana, y la relevancia que da, del mismo modo, a la necesidad de recuperar la función de la felicidad, también dentro de la ética kantiana, tenemos que hay un intento por recobrar aquellos elementos del pensamiento de Kant que parecen quedar reducidos, pero que juegan un papel fundamental dentro de la recuperación de los fines de su obra:

“¿Cómo sería posible el reino de los fines kantianos si los seres razonables que lo componen no hubiesen conservado, como principio de individuación, su exigencia de felicidad, milagrosamente rescatada del naufragio de la naturaleza sensible? El yo en Kant se recobra en la necesidad de felicidad” (Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 139).

Esta es la evidencia de que Levinas reconoce en el propio Kant la presencia de ese deseo de felicidad como unificador, como aquello que reúne, en medio de la dispersión de las facultades específicas. En realidad, el Yo kantiano se recobra en ese recogimiento o esa capacidad de reunión de lo sensible y lo racional (intelectual); diríamos nosotros, y para los efectos de la presente investigación: en un enfoque

¹¹³ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 203.

integral del ser humano como el *quién* o el *desde donde* de la moral, que se pone en relevancia desde las preguntas por la motivación moral.

Desde esta crítica, y de modo análogo, Levinas hace referencia a este estado de satisfacción o plenitud propio del ser a través de la referencia al gozo, propio de la sensibilidad originaria. Es esta sensibilidad originaria la que da sentido al desarrollo ulterior de las facultades.

**EL SUMO BIEN Y EL INFINITO:
UN ENSAYO SOBRE EL ROL DE LAS CREENCIAS EN LA MOTIVACIÓN MORAL**

Teniendo como referencia que bajo la arquitectónica kantiana la creencia en lo absoluto (sumo bien) es una obligación de nuestra razón en su uso práctico, podríamos preguntarnos si sería posible imaginar una función análoga dentro del marco de la arquitectónica levinasiana: qué la cumpliría, en qué consistiría. Kant es el modelo operativo, Levinas aporta nuevos recursos.

Partiendo de la idea de que Levinas no se focaliza en la moral sino en la humanización, habría que tomar en cuenta que su fundamento no está al interior de la razón sino en la eticidad, entendida como la responsabilidad que surge en la proximidad con el otro. Es esa relación con el otro el fundamento del tipo de acción específicamente humana. Así, el empuje a la acción humanizadora no radicaría en una búsqueda de nuestra razón fundada en el ser —que no se excluye, pero sí se hace ulterior— sino en nuestra sensibilidad originaria, en cuanto nos encontramos afectados o vulnerables ante el Otro de modo manifiesto, en el sentimiento de vergüenza.

En esa relación primera, desde la perspectiva de Levinas sería fundamental favorecer, en todo caso, ya no la creencia en el absoluto (sumo bien o bien supremo kantiano) sino en el Otro, *como* Infinito; esto es, que el ser humano ante el Otro no se viera obligado primeramente a responder sólo desde su libertad (identidad personal, sujeto moral, de derechos, etc.) sino desde su dependencia del Otro, surgida de la incapacidad para totalizarlo, definirlo, y manifestada en la ineludible responsabilidad por él.

La creencia en el Otro *como* Infinito ejercería una función análoga a la del sumo bien en la ética kantiana en cuanto impulsaría la acción, pero habría una diferencia: mientras en el caso kantiano se manifiesta cierta sustancialidad en el sumo bien, en el caso levinasiano se enfatizaría una especie de insustancialidad permanente, una tendencia al todo sin nunca llegar a él. Se consolidaría la posibilidad de la acción desde una cierta incertidumbre. Aunque la función es análoga en su carácter impulsor de la acción, no está claro si el bien supremo y el Otro-Infinito ocuparían el mismo lugar dentro del sistema que cada uno plantea.

Para Kant el sumo bien se sitúa a medio camino entre las creencias doctrinales y morales (las que presuponen inseguridad vs. las que presuponen necesidad absoluta desde nuestra razón moral, o ese modo

moral de estar en el mundo). Aunque el sumo bien sea una idea de la razón pura teórica¹¹⁴, cuando el sujeto asume la perspectiva de la razón pura práctica y se concibe libre y capaz de autodeterminación, el supuesto ineludible pasa a ser el bien supremo derivado o bien moral; la obligatoriedad de la moral, impulsora de la acción, surge, podríamos decir, del supuesto o creencia —propriadamente *fe*— en Dios y el mundo futuro. Así, la creencia en lo absoluto dentro del sistema kantiano ocupa un lugar que garantiza la obligatoriedad (necesidad) de la acción moral, pero siempre sujeto al modo libre de concebirse.

En Levinas, la creencia en el otro *como* Infinito no iría sujeta al modo de concebirse; se gestaría desde el sentimiento de vulnerabilidad y estaríamos en ella antes de poder tener un autoconcepto. Si bien esto plantea que el lugar de la creencia podría ser fundante, ello no excluiría a una conciencia que favoreciera ulteriormente un modo de autoconcebirse; pero no como libre sin más, sino como vulnerable ante el otro, sin que ello tuviera un sentido peyorativo, evitando la idea de una libertad negativa o reducida, en este caso, a una autodefensa ante el Otro.

El bien supremo y el Otro-Infinito cumplen una función análoga en cuanto a la movilización de un tipo de acción moral o humanizadora, pero no tienen un lugar análogo en el proceso.

Desde otra perspectiva, esta idea del bien supremo deja ver la posibilidad de concebir al hombre como alguien o algo cuya “consumación” requiere salir de sí, abrirse a otro ser-cosa-ámbito. En un orden de cosas, el hombre tiene que estar abierto más allá de sí mismo; volvemos, de esta manera, a la consideración de la actividad espiritual que hemos ido mencionando en apartados anteriores. El propio Kant muestra la necesidad de no poder considerar al hombre como un ser cerrado en sí mismo sino, como diría Levinas, trascendente:

“En este orden de cosas (el moral) el hombre se piensa análogamente a la divinidad, la cual, aun cuando subjetivamente no tenga necesidad de ninguna cosa externa, sin embargo no cabe pensar que se recluya dentro de sí misma, sino que está determinada a producir fuera de sí el bien supremo, incluso por ser consciente de su total suficiencia” (Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Tecnos, Madrid 1986, 12).

Para Levinas tal apertura tiene ese carácter no derivado de la necesidad sino se da desde la propia suficiencia, no hacia el bien supremo planteado como Dios, sino hacia el Otro, pero como aquel “destino que no se conoce”.

¹¹⁴ En este caso nos referimos al sumo bien en cuanto postulado teórico en la forma, aunque sus bases y funciones sean prácticas. Vid. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 630 y ss. (A804/B832 y ss.).

La representación de esta relación adquiere en Kant la forma moral. Kant resuelve de esta manera la problemática de un fin final que sin ser propiamente moral es representado moralmente como su versión posible. Levinas lo plantea de otro modo: asume la imposibilidad de “identificarlo u objetivarlo” aunque su función sea desarrollada, de modo análogo, por el Otro-Infinito.

Mientras para Kant el Infinito deriva de la amplificación infinita de lo finito —este último como su referente— y por ello el ideal moral puede *representar* tal infinitud, en Levinas el Infinito se identificaría, en todo caso, como la idea que desborda permanentemente su pensamiento por su contenido y, de esta manera, sería el Otro su modo de presentarse.

Tanto el bien supremo como el Otro-Infinito podrían estar ejerciendo funciones análogas como creencias que movilizan hacia la acción moral o humanizadora, pero hay ciertos matices, como los que acabamos de describir, que no nos permiten hacer un paralelismo en la explicación. De hecho, y como lo hemos señalado, hay supuestos o premisas que derivan en soluciones distintas a las problemáticas que van surgiendo.

KANT Y LA ASIMETRÍA DE LO INFINITO: UN PUENTE A LEVINAS

Consideramos que es posible establecer una analogía entre el modo como ocurre el sentimiento de lo sublime y el modo como ocurre la relación con el Otro como Infinito. Para ello, recordamos la siguiente afirmación kantiana:

“...pero justamente porque en nuestra imaginación hay una tendencia a progresar en lo infinito y en nuestra razón una pretensión de totalidad absoluta, como idea real, por eso esa misma inadecuación de nuestra facultad de apreciar magnitudes de las cosas del mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros” (Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 183).

Lo sublime es, justamente por el modo como ocurre, un sentimiento; subjetivo, pero generado desde el exterior en esa asimetría ante su “objeto”. Bajo la misma explicación, se podría entender que el Otro-Infinito de Levinas sea generador de un sentimiento de asimetría. El Infinito levinasiano es “objeto” de lo sublime y, tal como en Kant, generador de ese sentimiento. Luego, ante tal sublimidad, deviene la responsabilidad; análogo, por qué no, al respeto dentro del pensamiento kantiano. Lo que, desde la perspectiva kantiana, es capaz de producir la ley (una sublimidad generadora de respeto), ocurre en el

pensamiento levinasiano desde el Otro (una cierta sublimidad generadora de vergüenza y, con ello, responsabilidad).

Kant presupone una relación directa entre lo sublime y los factores sentimentales. Mientras a una persona que no reconoce lo bello le falta gusto, a una persona que no reconoce lo sublime le falta sentimiento, específicamente sentimientos morales.

El juicio sobre lo sublime, que refiere la imaginación a la razón como facultad de las ideas, es un juicio subjetivo, pero que exigimos a cada cual. Hablamos de cómo nos expresamos moralmente *como si* fueran exigibles universalmente ciertos sentimientos, los sentimientos morales. Así, los juicios estéticos sobre lo sublime se presentan necesarios. Se trata del presupuesto subjetivo pero necesario, de los sentimientos morales.

“Lo bello nos prepara para amar algo, la naturaleza misma, sin interés; lo sublime, a estimarlo altamente, incluso contra nuestro interés (sensible)”¹¹⁵. Se pone en evidencia que lo sublime nos dispone a estimar algo incluso en contra de nuestro interés sensible, pero no en contra de nuestro interés (quizás superior, podríamos decir) en hallar un hilo conductor, sentido o direccionalidad dispuesta por los sentimientos morales que conducen nuestro espíritu hacia las ideas morales.

A pesar de la inadecuación se genera una especie de satisfacción por el tener una razón pura que tiene un poder de determinación que supera la sensibilidad. El espíritu se siente movido, a pesar de los límites de la sensibilidad. Es el placer de suponer nuestra determinación suprasensible conforme a fin. Es la incapacidad la que descubre la conciencia de una ilimitada facultad, la tendencia a comprenderlo todo. Puedo darme cuenta de los límites de mi razón porque la propia razón se nutre de otros elementos: como los sentimientos o las creencias morales.

Todo ello hace posible pensar el infinito y, con ello, hace posible, por decirlo de algún modo, la experiencia de lo imposible pero no impensable. Como lo señala el propio autor: “Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar demuestra una facultad de espíritu que supera toda medida de los sentidos”¹¹⁶. De esta manera, precisamente porque es pensable, muestra los alcances de nuestro juicio, haciendo posible la determinación donde teóricamente las condiciones no están dadas. Nuestro juicio excede, de esta manera, las fronteras impuestas por la razón teórica, pero llevadas más allá por los impulsos del uso práctico de la misma, reflejados en lo que Kant señala como sus fines remotos.

El Otro-Infinito levinasiano reúne implícitamente las características de la experiencia kantiana del hombre con lo sublime¹¹⁷. Si bien Levinas no lo señala de modo explícito (quizás quebrantaría los fines de su crítica a la filosofía de la Totalidad) muchas de las características atribuidas al juicio sobre lo sublime

¹¹⁵ Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid, 2007, 203.

¹¹⁶ *Ibidem*, 183.

¹¹⁷ Tema desarrollado en el apartado *Juicio estético sobre lo sublime: una fuente de moralidad*, cap. 2, p. 58.

están presentes en la relación de proximidad con el Otro, a la que se refiere Levinas. Dicho en otras palabras, la relación levinasiana con el Otro reúne características comunes con la relación que hace posible los juicios sobre lo sublime. Como vemos, lo fundamental lo situamos, en ambos casos, en la relación, y no en los polos de la misma, es decir, en el sujeto o el objeto que la produce.

Desde el pensamiento kantiano lo que podría ser infinito o no susceptible de determinación en cuanto tal, la razón lo llega a exponer, por la imaginación, como totalmente dado, absoluto, como pensado, saltando barreras lógicas por el impulso a la acción. Pero el problema llega a ser, entonces, que tiende a ser un *concepto* suprasensible, pues como infinito totalizado resulta imposible. Y es de este modo que se puede juzgar como sublime, no tanto el objeto, como la disposición del espíritu en la apreciación del mismo.

El asunto pudiera estar, de modo más afín con la filosofía levinasiana, en preguntarse si es posible plantear que en lugar de remitirnos a un substrato suprasensible como salida a la inconsistencia de un concepto contradictorio, sería posible aprehender un “objeto” susceptible de intuición, pero intrínsecamente infinito: el ser humano. Es decir, para Kant la medida es, como concepto del entendimiento, contradictoria y por ello tiene que ir a lo suprasensible, pero quizás tratándose del hombre (también natural pero en el modo humano) el hecho de que sea contradictoria no tiene por qué remitirnos a lo suprasensible sino que podríamos ampliar el esquema del tipo de objeto que hace posible un juicio sobre lo sublime, abriendo paso a lo humano: el ser humano, siendo natural y concreto, se va mostrando también infinito, y ello hace posible tenerlo como referencia de lo sublime, sin recurrir necesariamente a lo suprasensible como algo que sólo se presenta más allá del mundo terreno. El ser humano tiene una dimensión suprasensible y, al mismo tiempo, es un ser más del mundo sensible; quizás hoy en día, a diferencia del contexto en el cual irrumpen las ideas kantianas, se puede hacer más sostenible esta doble dimensión.

En sentido levinasiano, siendo el Otro infinito, consideramos que deja de ser un abismo para la razón; es decir, lo que desde cierta perspectiva es sólo abismo, también se hace presente en el ser humano concreto... “y el hombre no se abisma en él”, jugando un poco con las palabras del propio Levinas: “La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla”¹¹⁸. La razón entra en relación con el infinito del modo más humano: en el Otro. Desde el sentimiento sublime generado por la asimetría ante el Otro, y penetrado por la finitud de su cuerpo, su rostro o su mirada, surge el sentimiento de respeto por él.

Asumiendo la crítica levinasiana, este sentimiento de respeto ante el Otro es consistente con la proximidad natural, y de carácter ético, que se establece con él; pero es la cultura o el pensamiento de la totalidad que él critica, el que de algún modo lo falsea.

¹¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 85.

LOS MOTIVOS QUE IMPULSAN O DAN FUERZA PARA LA ACCIÓN

Según el pensamiento kantiano la disposición original del hombre es buena¹¹⁹, aunque es en su libre elección cuando él mismo se hace bueno o malo en cuanto acoge en su máxima los motivos impulsores que esa disposición moral contiene. Por lo tanto, podemos suponer que hay motivos impulsores contenidos en la disposición original al bien (los motivos del hombre de buen corazón, de naturaleza fuerte y con carácter “adecuado” a la ley) y podría haber otros fuera de ella. La pureza de la libertad trascendental, base de esa voluntad legisladora, queda sometida a los obstáculos de su impura libertad humana, en el uso de la libertad que hace la voluntad ejecutiva.

Pero sostenemos, con Levinas, que los motivos para la acción moral exceden la estructura moral que separa la razón de las inclinaciones:

“La voluntad no solamente está en la oposición entre yo y el mundo que caracteriza al deseo, sino en la oposición de mí a sí. [...] No se puede presentar este conflicto como una lucha entre dos fuerzas, dos fuerzas (cuando ellas no animan dos personas, o dos voluntades) no luchan nunca, pero dan un resultado. Interpretar la voluntad como lucha de fuerzas, es hacer de ella una ilusión. Es la misma persona quien está en conflicto consigo misma, es decir, en cierta medida está fuera de ella misma. La voluntad supone este despegarse de sí. Querer es verse desde fuera. [...] Sin duda, se puede hablar aquí de la aparición de la razón, como de un *Deus ex machina*. Pero la presencia del otro proporciona la posibilidad concreta de verse desde fuera. Querer es como si se hubiera hablado al otro.” (Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 168. (Los corchetes son nuestros)).

Si bien Kant toma en cuenta a ambas, pareciera posible sostener que no es suficiente con tomarlas en cuenta, separadas, sino que habría que asumirlas, bajo otro enfoque, como entramadas en el desarrollo de la moralidad. La voluntad que en Kant se dirige por la conquista de la imparcialidad de la razón para una acción moral, en Levinas es sentido que se despierta por la presencia del Otro para una acción humanizadora.

Tomando los aportes del pensamiento de Levinas, tenemos que en una moralidad que tiene a la base una eticidad fundamental, que es la que nos inclina a la responsabilidad por el otro, no hay necesidad

¹¹⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 45 y 66.

de salvaguardar la libertad del acto como aquello que garantiza la responsabilidad y su imputabilidad. Si bien ciertas situaciones no nos son imputables o se pierden en la cadena causal de las acciones libres, la responsabilidad nuestra ante ellas resulta cada vez más incuestionable y no depende sólo de nuestra conciencia moral. Tratar de tejer el recorrido desde esa “condición” hasta el establecimiento de un concepto que le dé coherencia dentro de la perspectiva de una razón cordial, está siendo nuestra tarea en la presente investigación. Vemos en la instancia de las creencias a ese concepto: un concepto que, entre otras cosas, haga posible las demandas de una acción humanizadora y éticamente cuestionable, aunque quizás no moralmente calificable en sentido estricto. Se trata de una instancia que otorga fuerza a la acción humanizadora de modo originario y, al mismo tiempo, dispone al ser humano hacia las razones, pero sin separarlas; al contrario, mantiene la síntesis, si se quiere problemática pero indispensable, de la unidad del ser humano que actúa.

Quedan abiertas varias interrogantes: la responsabilidad levinasiana ¿puede calificarse como moral o no? Para el común de las gentes sí podría serlo, en cuanto están convencidas de la necesidad de reconocer un vínculo de responsabilidad con aquellos que están, incluso, fuera de nuestro alcance y dominio personal; sin embargo, para los filósofos quizás no. ¿Por qué? ¿Se trata de una responsabilidad humana, mas no moral? ¿Podemos hablar de responsabilidad humana, deber humano y no deber moral?

En este discurso referido a la disposición al bien, Kant utiliza la imagen de “germen”; tal disposición al bien es un germen que permanece en su pureza. Y todo parece llevarnos a pensar que tal germen se traduce en algo que a pesar de todo “resuena sin disminución en nuestra alma (...): *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo, incluso si lo que nosotros podemos hacer debiese ser por sí solo insuficiente y mediante ello debiésemos solamente hacernos susceptibles de una asistencia superior para nosotros inescrutable”¹²⁰. Dicho en palabras propias, a pesar de nuestra realidad natural, lo que permanece y para Kant parece más valioso es el “mandato” de ser mejores, es decir, rescatar la dimensión futura del mandato que se formula como obligación y esperanza. Como obligación: deber; como esperanza: poder.

Tenemos que ser mejores, podemos hacerlo y como mínimo debemos abrirnos a una asistencia superior e inescrutable en este sentido. La creencia en el Otro como Infinito ocupa un lugar interesante en esta dirección: nos empuja a una responsabilidad y una necesidad de acción permanente, aporta la fuerza de lo inescrutable.

Kant habla del “positivo aumento de fuerza” en su máxima a través de una “cooperación sobrenatural”¹²¹. Podría ubicarse aquí la fuerza que otorgaría la creencia en el Infinito. Una especie de cooperación que da fuerza a la máxima o, más aún, a la acción humanizadora. Es curioso cómo Kant

¹²⁰ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 66.

¹²¹ *Ídem*.

reconoce la posible insuficiencia del deber e incluso del poder, en cuanto aquello a lo que podemos acceder. Esta cooperación inescrutable y necesaria es quizás, en su función u operatividad, lo que proporcionaría el Deseo de Infinito levinasiano: la fuerza de un deseo desmesurado, cuyo *objeto* siendo inescrutable e indeterminado, nos dirige hacia la humanización.

En este punto se comprende mejor la coincidencia entre Kant y Levinas cuando asienten al reconocimiento de la fuerza del deseo. Tanto en el caso kantiano, como en el levinasiano, el deseo se traduce en fuerza para la acción orientada moralmente o dirigida hacia la humanización; en el primer caso, otorgando suficiencia subjetiva para la constitución de las convicciones morales que derivarían en impulso para la acción. En el segundo caso, como manifestación de la tendencia desinteresada hacia el Otro; tal y como sugiere González: “Podemos decir, pues, que responder a los requerimientos del otro —rostro— es contraer una responsabilidad cuya potencia imperativa le viene dada por la ‘fuerza moral’ de un encuentro en el que puede decirse, con razón, que el *rostro manda*”¹²².

Si bien la fuerza del deseo ocuparía niveles distintos en un modo diferente de delimitar la moralidad en el ser humano, consideramos que en ambos casos el deseo persiste en su fuerza, trasladándola al movimiento que puede producir la acción orientada hacia la humanización.

¹²² González, Graciano. *E. Levinas: Humanismo y ética*. Cincel, Madrid 1988, 164.

CAP. 4. EL LUGAR DE LAS CREENCIAS EN LA MOTIVACIÓN MORAL.

En el marco de la ética kantiana hemos revisado el tema de la motivación moral y nos hemos encontrado con la relevancia de la creencia como recurso de alto valor motivacional desde la consideración de una *razón en general*.

Igualmente, con la crítica levinasiana hemos podido situar al Otro como fuente de una disposición hacia la humanización, reconociendo en él —como Infinito— un valor motivacional fundante desde un *lugar* previo a la razón fundada en el Ser, mas no cerrado a ella.

Surge entonces una de las interrogantes que abren la posibilidad con la que nos animamos a construir una de las tesis centrales de la presente investigación: ¿Podríamos replantear el rol del Infinito como creencia dentro de los procesos de motivación moral, desde la perspectiva de una razón cordial?

Si aceptamos esa posibilidad, podríamos reinterpretar el Infinito levinasiano desde la concepción kantiana de la creencia, pero esto requiere ampliar las referencias sobre el estudio del rol que cumple la misma dentro de los procesos de motivación moral. Si bien el concepto kantiano de creencia posibilita una aproximación inicial a la función operativa del Otro en la realización de la acción humanizadora que nos preocupa, resulta indispensable precisar aún más su caracterización, como un modo de identificar, explicar y poner en valor el rol motivador de la creencia que queremos destacar desde la perspectiva de una razón cordial.

Por lo tanto, el presente capítulo tiene como objetivo identificar las características que nos permitirán delimitar el concepto de creencia que pudiera resultar más adecuado a nuestros cuestionamientos, como un modo de definir su rol en el proceso de motivación moral.

LECTURA HUMEANA SOBRE LA CREENCIA Y LA MOTIVACIÓN MORAL: APORTES DE ELIZABETH RADCLIFFE¹

Elizabeth Radcliffe es una de las pensadoras contemporáneas que más ha trabajado el tema de la psicología moral y motivacional en el pensamiento de David Hume; ha desarrollado la cuestión de las creencias como uno de los conceptos relevantes dentro del tema, constituyendo una referencia ineludible

¹ Dra. Elizabeth Radcliffe es una filósofa egresada de *Cornell University*, en los Estados Unidos. Actual profesora del *College of William and Mary*, ha sido editora de *A Companion to Hume* (Blackwell, 2008), coeditora de la revista *Hume Studies*, junto a Kenneth Winkler (2000-2005) y presidenta de *The Hume Society* (2010-2012). Su trabajo actual la ha llevado a la publicación de diversos estudios sobre la psicología moral y motivacional del pensamiento de Hume y su teoría de las pasiones. Igualmente, y en esta misma línea, tiene un libro en progreso: *Hume, Passion, and Action*.

para nuestra investigación². Una de sus inquietudes fundamentales radica en aclarar si los productos de la razón humana pueden constituir motivos. Al parecer, su conclusión resulta parcialmente negativa. Veamos por qué.

Radcliffe plantea cómo para Hume son las pasiones las que proveen el impulso para la acción, mientras la razón provee la dirección. Una pasión sin razón es como una fuerza sin orientación y, en este sentido, incapaz de influenciar la voluntad en una dirección determinada. Sin embargo, se trata de aportes distintos al proceso de producción de la acción; mientras la fuerza viene de una fuente pasional, la dirección viene de una fuente racional. Son factores de carácter distinto y en cierto modo incomparables. La fuerza de una pasión no puede oponerse a la dirección de una razón, en cuanto remiten a dimensiones de distinta naturaleza para la acción.

Si consideramos la pregunta por la motivación moral como una pregunta por la fuerza de la acción sin más, tenemos entonces que desde esta perspectiva, la razón no es la que motiva, sino que motivan las pasiones. En su lugar, si admitimos a la motivación moral como la pregunta por la acción orientada a la humanización (como es nuestro caso) no podríamos ni siquiera aceptar como respuesta una fuerza orientada en cualquier dirección o, dicho de otro modo, aceptar cualquier *motivo*, sino habría que indagar en la fuerza que mueve hacia un determinado tipo de acción que, para los efectos de la presente investigación, hemos identificado como acción humanizadora.

Las creencias son, en el marco del razonamiento propuesto por Radcliffe, un producto de la razón. Se sitúan, por lo menos inicialmente, del lado que otorga direccionalidad mas no fuerza para la acción, la cual se originaría del otro lado, a partir de la pasión natural. Sin embargo, la autora invita a tomar en cuenta que en una creencia se conjugan a) una representación del mundo reflejada como una proposición, junto a b) la constitución emocional del sujeto, reflejada como la convicción de que esa proposición o representación que se tiene, es verdadera.

Esto pone en evidencia la doble dimensión que Hume reconoce sobre la creencia³. Además de su dimensión representativa, la creencia tiene una dimensión no representativa que destaca la fuerza y la vivacidad con la cual golpea la mente. La creencia tiene, desde esta consideración, la fuerza de una idea que puede llegar a ser tan vivaz como una impresión y, en este sentido, vincularse en cierto modo a las pasiones. Si bien no toda pasión es vivaz, no por ello deja de motivar. Por lo tanto, tanto pasiones tranquilas —que se pueden llegar a confundir con conclusiones de la razón— como creencias vivaces, tienen capacidad de producir motivación, lo cual no es exactamente lo mismo que otorgar fuerza para la acción.

² Hemos seleccionado como referencia principal el texto Radcliffe, Elizabeth. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate en *Hume Studies*, 1999, XXV, N° 1 y 2, April/November 1999, pp. 101-122.

³ Cfr. *ibidem*, 109.

Las creencias pueden avivar o no las pasiones o, a la inversa, las pasiones pueden ser favorables o no a una creencia, aunque cada una conserve su carácter. Los productos de la razón —como las creencias— no pueden producir pasión, que es la fuente de la fuerza que produce la acción, pero sí podrían, junto a otros estados mentales, producir la determinación necesaria para la constitución de motivos para la acción⁴. Lo que motiva, en consecuencia, es la reciprocidad entre creencia y pasión natural, dando vivacidad y generando lo que propiamente sería el motivo.

La creencia funciona como llave que hace posible la culminación de la pasión en la determinación de un motivo, a través de su relación de reciprocidad con la pasión natural. Cuando la creencia armoniza con la pasión natural se produce un motivo. Pero no se puede olvidar, teniendo los aportes de Hume como base, que la fuerza de la acción viene de las pasiones. Quizás lo relevante resulte cómo tal fuerza se hace motivo, en la armonización con la creencia.

Tener una creencia puede no otorgar fuerza para la acción, pero sí hace posible la configuración de motivos para la misma, según la reciprocidad que la propia creencia tenga con las pasiones naturales de la persona. Una cosa es la fuerza para la acción sin más, mientras otra es la configuración de motivos; la primera viene de las pasiones, y los segundos pueden producirse en la conjunción de éstas con las creencias. Para E. Radcliffe, de este modo, una creencia no puede motivar nunca por sí misma, sino en conjunción con las pasiones que son las que, en último caso, otorgan la fuerza. Que la fuerza para la acción provenga de las pasiones no niega que las creencias, como productos de la razón en conjunción con las pasiones, hagan posible la configuración de motivos.

En la reciprocidad entre las creencias y las pasiones se hace posible la producción y en cierto modo la elección de motivos. Sin embargo, valdría la pena preguntarse qué sucedería si, dejando de lado parte de la herencia humeana planteada por Radcliffe, e inclinándonos en la dirección de nuestra propuesta (que constituye el aporte de la investigación) concebimos a la creencia desde la perspectiva de una razón cordial. Desde esta posibilidad quizás se perfilarían conclusiones distintas, que veremos reflejadas en el siguiente capítulo, o incluso en nuestras conclusiones.

Por ahora nos centramos en extraer algunas ideas de base humeana que juzgamos relevantes para nuestras conclusiones sobre el concepto y caracterización de la creencia en el marco de los procesos de motivación moral: 1) la pregunta por la motivación no se dirige exclusivamente hacia la fuerza que impulsa una acción sino que implica un componente de direccionalidad que le es constitutivo; 2) la creencia provee la convicción que hace posible la determinación de un motivo, y no sólo la generación de fuerza para la

⁴ Una interpretación semejante la encontramos en los estudios de Argenis Pareles cuando señala: “También es dable esperar que una lectura más atenta a las complejidades de la ética humeana, pudiera darnos las pautas para comprender mejor la infraestructura psicológica que nos hace capaces de actuar con base en razones. Aunque esta última expectativa pueda sonar extraña a todos los que conciben la posición de Hume en términos de la sujeción de la razón a las pasiones, hay que señalar que la concepción humeana de la “belief” o “creencia” bien pudiera despertarnos de nuestro humanismo ortodoxo”. *Vid.* Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en *Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, n°. 44, 7.

acción; 3) el motivo se constituye como tal, cuando la creencia armoniza con la pasión natural (con lo que sería propiamente la fuerza para la acción); 4) la creencia implica, tanto una dimensión representativa como una dimensión actitudinal al respecto de la propia representación; y 5) esta dimensión actitudinal se manifiesta como convicción de verdad, es decir, una creencia implica la convicción de que lo representado por ella misma es verdadero; si no, no sucede la creencia.

LAS CREENCIAS EN KANT: QUÉ SIGNIFICA CREER DENTRO DE NUESTRO MARCO ÉTICO INICIAL

Enfocados en mostrar la relevancia del problema de la motivación moral en la ética kantiana, ya hemos tenido (en el Cap. 2) un primer encuentro con las *creencias*; será a continuación, dentro una breve revisión histórica que estamos haciendo sobre el uso del concepto en diversos autores de la historia de la ética moderna y contemporánea, cuando desarrollaremos la especificidad que Kant otorga a las creencias dentro de su pensamiento.

Aunque pueda parecer reiterativo volver al tema de la filosofía kantiana, lo hacemos atendiendo al itinerario marcado por el proceso de investigación; en este sentido, primero nos encontramos con Kant en la lectura sobre el problema de la motivación moral, donde surgió la posibilidad de la creencia como recurso de una razón en general (Cap. 2); posteriormente, ha surgido la necesidad de profundizar en el concepto y su función específica (el presente, Cap. 4).

Con el objetivo de caracterizar la concepción kantiana de creencia nos apoyaremos principalmente en la *Crítica de la Razón Pura*, donde se explica directamente su concepto y función, junto a la síntesis posterior de sus consideraciones obtenidas a partir del análisis de las otras obras indicadas en el texto.

LAS CREENCIAS COMO PARTE DE UNA METAFÍSICA SIN DOGMATISMO

Compartimos con Immanuel Kant que uno de los asuntos más importantes de la filosofía es cortar con el perjudicial influjo del dogmatismo de la metafísica⁵. También admitimos que su presencia en la filosofía es ineludible, por lo cual se requiere el acompañamiento de una dialéctica o crítica sobre el modo como empleamos en ella la razón. Más que eludirla, hemos decidido seguir su camino apoyándonos en las consideraciones críticas de Kant, en tanto proporcionan un firme punto de partida.

La pregunta por el rol de las creencias en los procesos de motivación moral nos lleva directamente al territorio de la metafísica. A través de este tema, nos ponemos en relación con uno de los últimos

⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 28 (BXXXII).

apartados de la *Crítica de la Razón Pura*; aquél donde Kant acepta dejar un lugar a las *creencias*⁶. Es un texto que corresponde a aquella parte de la obra donde el autor persiste en la consideración de un fin remoto de la razón pura, en función del cual entra en terrenos que podrían considerarse “escabrosos”; los límites del conocimiento que la propia razón impone se abren hacia la presencia de elementos como la fe, el interés subjetivo, los sentimientos morales o las disposiciones anímicas. Aunque desde cierta perspectiva se desdibuje la posibilidad del saber, desde otra se introduce aquel punto de vista que permite al autor elaborar un sistema completo de la razón pura. La metafísica se hace patente en cuanto las creencias surgen como posibilidad de la aspiración de totalidad absoluta e incondicionada, dejando atrás los límites derivados de los principios del conocimiento de los objetos de experiencia posible. Sin embargo, interpretar las creencias únicamente como caída dentro de un terreno “escabroso” es sólo un modo de asumirlo —el modo negativo— desde lo que no se alcanza o el tipo de conocimiento no logrado. Otro modo, lo presentamos a continuación.

UN PASO ADELANTE: OTRO CONCEPTO DE RAZÓN

Hay también un modo positivo de asumir la apertura de estos límites impuesta por el uso práctico de la razón pura; es un modo que no concluye únicamente en el hecho de lo no logrado, sino que al comprender por qué no se logra —como parte de las conquistas de la dialéctica de la razón— emprende la construcción de pensamiento en una dirección diversa basándose en la posibilidad de que el propio objeto de estudio (en este caso las creencias, en el ámbito de la acción moral) vaya cuestionando los principios de los que parte la investigación⁷.

Se trata de un desarrollo positivo a partir de la frontera entre el saber y la creencia. La excedencia de los límites no señala únicamente la pérdida de conocimiento válido. En su lugar, es el anuncio del carácter diverso de los asuntos que son objeto de la moral; si seguimos esa dirección —en cierto modo iniciada por Kant⁸— donde la necesidad de la crítica está siempre presente, se abre la posibilidad de pensar,

⁶ Es necesario aclarar que el término alemán “Glauben” es traducido como “Creencia” en la edición de Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 27 (BXXX) y 639 (A820-B848), mientras en la misma obra, editada por Colihue (2009), se traduce como “fe”. Consideramos que la traducción más coherente es la de “Creencia”, en tanto responde paralelamente a la distinción posterior que hace Kant entre creencia y fe, como tipos de asentimiento que se distinguen en sus objetos. Sólo Dios y la inmortalidad del alma son, propiamente, *cosas de fe*, tal como lo hemos aclarado en el apartado *Desde la fe hacia la moral, desde la creencia hacia el Otro*, cap. 2, p. 67, dedicado al tema.

⁷ El propio Kant nos anima en esta tarea cuando recomienda, al respecto del estudio que hace la filosofía: “...mirar hacia atrás con frecuencia para comprobar si no aparecen errores en las inferencias efectuadas durante el recorrido, errores que se han pasado por alto en los principios y que obligan, o bien a determinar estos últimos con mayor precisión, o bien a transformarlos completamente” en Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1994, 588 (A735/ B763).

⁸ Cuando reconoce que en el terreno del uso práctico de la razón se dan condiciones que no se presentan en los otros usos: creencias y no saberes, creencias doctrinales. O lo que más adelante en la obra se puede identificar como *saber* dentro del mundo moral; un saber que tiene suficiencia subjetiva y objetiva, pero como uno de los grados de la convicción. *Cfr. ibidem*, 641 (A823/ B851).

no sólo en una razón dialéctica que siempre esté a la base del uso puro de la razón (tanto teórico como práctico), sino en un método de estudio diverso, para objetos que de algún modo lo exigen de esa manera.

Nos alejamos del camino de la pureza del apriorismo kantiano como guía permanente de la razón y garantía de la universalidad moral, pero también se abre la posibilidad de un tipo de razón que, de un modo diverso, generaría tendencias hacia acciones humanizadoras, aunque igualmente no diera garantía de nuestras acciones morales. No nos encontramos tan alejados del sentido común que va creciendo en el mundo en estos tiempos, donde la razón requiere cada vez más flexibilidad y apertura al diálogo y, en cambio la grandeza, la búsqueda de certeza, la pureza, naturaleza y objetividad —referencias claras y muy propias de los tiempos en los que surge el pensamiento kantiano— han perdido acogida como criterios válidos y absolutos en la toma de decisiones. El sentido común de nuestros tiempos tiene algo que decir y es nuestra obligación atenderlo, claro está, sin que ello implique la pérdida de capacidad crítica. Aún más si cambia el enfoque del quehacer filosófico; por ejemplo, hacia un enfoque hermenéutico donde más que principios desde donde hacemos inferencias, lo que tenemos son pre-juicios que deben ser expuestos como puntos de partida arraigados en un contexto y sometidos a un permanente proceso de comprensión y diálogo.

Se hace presente la necesidad de revisar el modo de entender la razón. Pretendemos con ello, dejar abierto el camino a los aportes de un autor contemporáneo, como Emmanuel Levinas, donde la presencia de vínculos primarios con el Otro dejan, sin embargo, igualmente planteada la ineludible condición ética del modo humano de estar en el mundo y la consiguiente responsabilidad que de allí se genera con los otros hombres con quienes lo habitamos. Quizás en la consideración de elementos no racionales, o precisamente ampliando los márgenes de nuestro modo de entender la razón, los argumentos a favor de un mundo moral no se desvanecen, como muchos pensarían, sino que adquieren otro carácter.

Al admitir la posibilidad de referirnos a una razón cordial⁹, se emprende una investigación alimentada de elementos que hacen que no sólo cambie el objeto (pasando a ser entonces el objeto “razón compasiva”, “sentimientos”, etc.), lo cual no genera ningún aporte real a las investigaciones. Cambia también la disciplina, el método y el tipo de certezas buscadas¹⁰. Se buscan también certezas vitales. No se trata únicamente de hacer filosofía de la razón cordial, ampliada o compasiva, sino de hacer filosofía “en” la razón cordial, donde si bien se rompe con la intención delimitadora fundamental de Kant, tampoco llega a negarse su planteamiento, sino que se abre otra puerta.

⁹ Camino abierto por Adela Cortina en *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo 2007.

¹⁰ En este sentido, la propia Adela Cortina enfatiza la consolidación del carácter interdisciplinario de las nuevas investigaciones en la ética, como es el caso de la Neuroética; donde más que abrir un nuevo campo de estudio se consolida la necesidad de diálogo entre las diversas disciplinas y, más aún, la relación entre “objetos” que muchas veces se consideraban desde perspectivas y métodos casi excluyentes entre sí, como es el caso de las razones y las emociones. *Cfr.* Cortina, Adela. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid 2011, 32.

Apoyándonos en Kant encontramos a las creencias como parte de la razón pura práctica, pero luego tomamos distancia de tal concepción para proyectarlas como inmersas en el funcionamiento de una razón concebida como razón cordial, que nos permita indagar en otro modo de comprender el paso de la razón a la acción. Teniendo presente estas consideraciones, procedemos a indagar en el lugar de las creencias dentro de la ética kantiana.

CREENCIAS COMO “TENER POR VERDADERO”.

En la *Crítica de la Razón Pura*¹¹ el autor comienza haciendo referencia al “tener por verdadero”¹² como evento o acontecimiento de nuestro entendimiento. Podría decirse, según interpretamos, que es el asentimiento que se manifiesta como fruto del querer entender o la búsqueda/tendencia al entendimiento.

Este tener por verdadero puede tener bases objetivas, pero en cuanto tal “tener por verdadero”, consiste en un asentimiento de carácter personal que requiere causas subjetivas del psiquismo de quien formula el juicio. Esta consideración es fundamental, porque lo más relevante del “tener por verdadero” en cuanto asentimiento, es esa suficiencia subjetiva, aunque ella implique o no, como lo aclararemos más adelante, una validez objetiva. Se pone en evidencia la condición subjetiva del tener por verdadero, y de la creencia como uno de los grados del mismo.

Cuando el juicio es válido para todo el que tenga razón es objetivamente suficiente y, en este caso, el “tener por verdadero” se llama convicción¹³. En cambio, cuando el juicio se basa sólo en la “índole especial del sujeto”, se llama persuasión; el fundamento se halla únicamente en el sujeto, pero es tomado como si fuera objetivo, reduciéndose a mera apariencia. La validez, en este caso, es privada y el “tener por verdadero” resulta incomunicable.

Sin embargo, a pesar de admitir estas dos extensiones de la validez (para todo el que tenga razón, o para mí, en mi índole especial de sujeto) Kant es claro cuando resguarda la referencia a la verdad al decir: “Pero la verdad descansa en la concordancia con el objeto”¹⁴. De esta manera, la verdad del juicio estará indicada, de algún modo, en la concordancia de los diferentes entendimientos entre sí, pues es lo que garantiza, a su vez, la concordancia de cada uno con el objeto:

“En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de sujetos entre sí, en la

¹¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1994, 639 (A820/B848).

¹² Identificado como “asenso” en la traducción de Colihue.

¹³ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 639 (A820/B848).

¹⁴ *Ídem*.

comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 640, [A821/B849]).

Saber si un juicio es convicción o mera persuasión radica en un criterio¹⁵ que tiene al objeto como referencia y se constituye a través de un medio intersubjetivo (la concordancia de juicios) que se expresan en la posibilidad de comunicarlo y comprobar su validez para toda razón humana. Una convicción es tal en la medida en que corresponde al objeto y, sabemos que es así porque es comunicable e identificable como fundamento entre la diversidad de juicios. Queda claro que el criterio no reside en el psiquismo sin más sino, en última instancia, tiene una de sus fuentes en algo externo a él y que afecta también al juicio de otros.

De acuerdo a lo anterior, si el “tener por verdadero” fuera sólo un fenómeno del propio psiquismo, entonces no habría forma de distinguirlo como convicción o persuasión. Para Kant no es así. El “tener por verdadero” no puede convertirse, para el autor, en un simple capricho de nuestro psiquismo o reducirse a simple apariencia sin que exista posibilidad de darnos cuenta.

Kant habla de la utilidad de un “...ensayo que hacemos con sus fundamentos valederos para nosotros, con el fin de ver si producen en el entendimiento de otros el mismo efecto que en el nuestro...”¹⁶ Ensayo en el que uno es capaz de darse cuenta de cuánto hay de persuasión en lo que uno tiene por verdadero¹⁷.

A esto se suma que si pudiéramos desarrollar las causas subjetivas del juicio —que consideramos, de manera engañosa, como fundamentos del mismo— como un suceso de nuestro psiquismo sin que tengamos que advertir de la naturaleza del objeto, peor aún, porque “desvelaremos la ilusión, la cual habrá dejado así de engañarnos”¹⁸.

Esto le permite a Kant sostener que sólo se puede afirmar lo que produce convicción. La persuasión se puede conservar en privado, pero no se puede pretender por válida fuera de mí; por lo menos no es lo que debe pretenderse.

¹⁵ El autor también hace referencia a un criterio “corriente”: la apuesta. “Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos entonces que nuestra creencia no llega tan lejos”. *Vid.* Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 642 (A825/B853).

¹⁶ *Ibidem*, 640 (A821/B849).

¹⁷ La proyección de estas ideas las podemos encontrar en el pensamiento de autores contemporáneos como los ya mencionados Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, en la teoría de la “Ética del discurso”, contenida en alguna de sus obras principales, como Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid 2008; Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós, Barcelona 2003. O Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. I y II, Taurus, Madrid 1985.

¹⁸ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 640 (A821/B849).

El “tener por verdad” sucede, fundamentalmente, cuando aceptamos la validez subjetiva del juicio; pero cuando además se incluyen las bases objetivas, nos encontramos además ante una convicción.

La convicción es un asentimiento que implica tanto: a) validez subjetiva, como b) objetiva, entendida esta última como una c) relación con la verdad, que se manifiesta en la concordancia con el objeto de conocimiento a través de la comunicabilidad de los juicios que hacemos sobre el mismo.

CREENCIAS COMO UN GRADO DE LA CONVICCIÓN

Desde el punto de vista teórico, el saber, que goza de suficiencia objetiva en cuanto tal, es la certeza. En ese caso nos encontramos dentro del campo del mundo natural y del conocimiento que podemos obtener de él. En cambio, desde el punto de vista práctico, enfocado en las preguntas sobre lo que debemos hacer y esperar, la respuesta no es tan sencilla. Lo que parece estar más claro es que, en cuanto seres de razón nos regimos por la ley, y las respuestas las hallamos en los principios morales, *a priori*, que constituyen saber moral de validez objetiva. Sin embargo, en cuanto seres de naturaleza, condicionados y sujetos a las particularidades del caso, el uso práctico de la razón en la moralidad ve quebrada su pureza, su apriorismo, y se enfrenta a la complejidad de las situaciones ante las que tiene que actuar, donde además de saber moral, la razón práctica amplía sus modos de operar en otros grados del “tener por verdadero”, tal como los veremos a continuación.

El tener por verdad, en relación con la convicción, tiene tres grados¹⁹:

1) Opinión: “la opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente”.

2) Creencia: “Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*”.

3) Saber: “Cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de saber”.

Kant recomienda no *opinar* sin *saber* al menos algo que nos conecte con la verdad. Saber se traduciría, de esta forma, en estar conectados con la verdad y que la ley de esta conexión (una especie de *ley de paso*, en términos argumentativos) sea cierta²⁰. Si no, “todo es un juego de la imaginación, sin la

¹⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 640 (A822/B850).

²⁰ A este respecto llama la atención Simon cuando señala, refiriéndose a su interpretación del texto kantiano: “De esto se sigue que el *saber* se mueve siempre en un determinado *ámbito*, en alguna “disciplina” concreta. Una “ciencia” sería uno de tales ámbitos. Su condición de dominio del saber objetivo se funda (y se limita al mismo tiempo) en el hecho de que unas ciertas proposiciones *a priori* están en vigor dentro de él como “fundamentos metafísicos de su comienzo”, y que su vigencia es como un mandamiento; lo demás en ese ámbito sólo es tenido por cierto *en conexión* con tales proposiciones”. Vid. Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1998, 229.

menor relación con la verdad”²¹. Es decir, que no sólo tenemos que estar conectados con algo verdadero sino que la ley que nos conecta también tiene que ser verdadera. Son tres grados de la convicción no excluyentes entre sí: como ejemplo de ello puedo opinar, sabiendo al menos algo de aquello sobre lo que estoy haciendo juicio.

“En los juicios de la razón pura no está permitido opinar”²², es decir, no se opina sino se sabe, en cuanto se trata de juicios que provienen de relaciones lógicas, de conocimiento a priori, sin necesidad de fundamentos empíricos. Es un conocimiento necesario (universalidad, necesidad, plena certeza) que lo convierte, precisamente por eso, en guía que nos conduce a la verdad²³. Como ejemplo, Kant coloca la matemática pura; o se sabe, o no se sabe nada al respecto. Y a su lado hace referencia a los principios de la moralidad, “ya que no podemos arriesgarnos a llevar a cabo una acción basándonos en la mera opinión de que está *permitida*, sino que tenemos que saberlo”²⁴. Reflejo de esto podría ser lo que explica Tugendhat²⁵ cuando dice que la moral es gramaticalmente absoluta, es decir, cuando la gente emite juicios morales los expresa como saber y no como una opinión: “es malo humillar a alguien”, se podría decir; no queriendo expresar con ello que sea malo para alguien en particular, sino malo pura y simplemente.

Desde el punto de vista práctico, hay que destacar que los principios (leyes) de la moralidad constituyen saber; en cambio las máximas, que surgen cuando las leyes pasan a ser fundamento subjetivo de los actos, y hacen que podamos aplicar la ley a nuestra vida entrando en el terreno de la subjetividad, no constituyen saber. He aquí una de las grandes preguntas implicadas en la referencia a la ética kantiana desde la perspectiva de la motivación moral de la presente investigación: cómo pasar del saber de los principios a la acción moral, de manera que las leyes morales encuentren resortes y propósitos para la acción. Es lo que trataremos de seguir profundizando en la investigación.

TIPOS DE CREENCIAS Y LOS SENTIMIENTOS MORALES

“Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente sólo puede llamarse creencia *desde un punto de vista práctico*”²⁶. En pocas palabras, cuando se trata de una acción devenida de la referencia a la ley moral, con su característica futuridad, sólo la creencia es el grado de tener por verdadero que resulta posible.

Tales creencias “prácticas” pueden ser:

a) *Pragmáticas*: son creencias de carácter accidental que sirven de base para ciertos actos en función de un determinado fin. Por ejemplo, lo que “creo” que hay que hacer cuando no tengo otra opción. Quien

²¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 641 (A823/B851).

²² *Ídem* (A822/B850).

²³ *Ídem* (A823/B851).

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Cfr. Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*. Gedisa, Barcelona 2001, 37.

²⁶ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 641 (A823/B851).

tiene la creencia es capaz de identificar su relatividad en términos generales y, a pesar de ello, usarla como base de sus actos.

b) *Doctrinales*: cuando se trata de una creencia de carácter necesario, basándose en el supuesto de que si se pudiera comprobar su verdad, nos daría la razón. Por ejemplo, la doctrina de la existencia de Dios.

Pero Kant no deja de reconocer la inseguridad propia de las creencias meramente doctrinales. Son una expresión de modestia desde el punto de vista objetivo y, al mismo tiempo, una expresión de firmeza y confianza desde el punto de vista subjetivo. La creencia "...no se refiere más que a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que me mantiene firme en la misma, aunque sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo"²⁷. Se pone en evidencia la importancia de la creencia en la generación de la acción moral y el doble carácter, teórico y práctico, que tienen estos asuntos que se desprenden del interés de la razón que tiende a sus fines; en la creencia se implican las ideas como guías, y la firmeza del impulso subjetivo.

Frente a tal inseguridad y casi necesidad de las creencias doctrinales, Kant habla entonces de:

c) *Creencias Morales*: son creencias que plantean como absolutamente necesario que algo suceda, en cuanto es, al mismo tiempo, condición y consecuencia de la unidad de fines buscada por la razón.

Las creencias morales suponen la creencia doctrinal de la existencia de Dios y el mundo futuro de manera ineludible y, desde allí, se hacen sólidos los principios; si lo dudara, según Kant, "me convertiría en un ser aborrecible para mis propios ojos".

El autor acepta que se apoya en el supuesto problemático de los sentimientos morales para referirse a las creencias morales: la gente quiere lo bueno y quiere hacer el bien²⁸. Sin embargo, ante un no creyente o alguien que pretenda carecer completamente de interés por estas cuestiones (supuesto negado por el propio autor), quedaría incluso el temor de que Dios exista, pues tampoco se podría afirmar su inexistencia. Tal temor no produciría buenos sentimientos pero contendría los malos; sería una creencia negativa.

DE LA NECESIDAD DE CREENCIAS MORALES Y CREENCIAS DOCTRINALES

Kant mismo señala que entre la felicidad y la moralidad, es esta última la que está a nuestro alcance, y al final pareciera que entonces la felicidad universal está sujeta a la creencia en "un señor moral del mundo" y en una vida futura: "...obliga a la razón, desde un punto de vista práctico, a creer en un Señor

²⁷ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 644 (A827/B855).

²⁸ Cfr. *ibidem*, 645 (A829/B857).

moral del mundo y en una vida futura”²⁹. Esto da por reconfirmado que para Kant es indispensable la creencia moral, es decir, la creencia sobre lo relativo al impacto de nuestra razón en el mundo, en un bien absoluto y una vida futura, que son las que garantizan la unidad felicidad-moralidad que da el tipo de sentido buscado desde nuestra razón. Resulta relevante verlo confirmado en Kant porque de esta manera se aporta un argumento más a favor de la idea de que la creencia tiene un rol fundamental en la motivación moral entendida como el ámbito de estudio sobre las fuentes de la acción en perspectiva filosófica, es decir, tratando de responder a una visión integral del problema.

La creencia en un bien absoluto y una vida futura es, en el caso kantiano, una necesidad, ya no como contenido, sino como obligación del modo humano de operar en el mundo: el modo moral, entendido como uso de la razón. Dicho en otras palabras, desde la dimensión moral de la existencia humana, las creencias son exigencias de nuestra razón que otorgan sentido a su propia acción (la acción de la razón). La razón opera sobre creencias y, en particular, la creencia en lo absoluto (Sumo bien, absoluta felicidad y absoluta moralidad) da sentido al razonamiento moral.

Es por las propias circunstancias externas de nuestra existencia por lo que nos encontramos con la exigencia de un bien supremo: no para hacerlo móvil de las acciones morales, que no lo necesitan, sino porque tales acciones no pueden eludir el hecho de que somos el tipo de seres que tendemos a fines³⁰, pero dado el tipo de acción que también tenemos posibilidad de realizar (moral), tiene que haber un fin final (conjunto de todos los fines), un fin que dé cabida a este tipo de acción. Si no, nada tendría sentido. El fin final moral o bien supremo da posibilidad al fin que se realiza por sí mismo, porque en tal bien supremo coincidiría el tipo de acción que se realiza sin necesidad de móvil (acción moral), con la consecuencia o fin que se seguiría del tipo de acción cuyo móvil fuera la felicidad³¹. Dicho de otro modo, es como si la felicidad que el hombre naturalmente busca coincidiera con el tipo de acción que se realiza por la ley moral, sin buscar tal felicidad; es la felicidad digna, es una felicidad no buscada pero encontrada en la acción moral. Es la felicidad encontrada sin procurarla...por eso no es prudencia; no es objetivo, no es fin, sino digna³² consecuencia.

RAZÓN, VOLUNTAD Y ACCIÓN MORAL

Otro tema que llama la atención en la *Crítica de la razón pura* es la relación que se establece entre la libertad de la voluntad —que es libre en cuanto puede ser determinada únicamente por la razón,

²⁹ Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Tecnos, Madrid 1986, 11.

³⁰ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 22.

³¹ Cfr. *ibidem*, 24.

³² En alusión a la aspiración humana hacia la *dignidad de ser feliz* de la que habla el autor en sus notas a pie de página en *ibidem*, 67.

independientemente de que pueda ser también determinada por causas del mundo sensible— y la acción moral, que se entiende como procedente de la voluntad.

Mientras Kant responde a la pregunta por la norma de conducta o criterio universal de actuación, no le interesa el problema relativo a las otras influencias que pueda recibir la razón, pues en cuanto razón pura práctica, lo fundamental es la posibilidad de autodeterminación que ella misma tiene y su independencia de otras influencias. Sin embargo, si la pregunta cambia y ya no nos interesa tanto la norma como su cumplimiento, quizás sí deberíamos preocuparnos por la consideración de esas otras influencias e incluso podríamos plantearnos si tal libertad respecto de los estímulos sensibles no podría ser concebida —haciendo el juego a las palabras de Kant³³— como naturaleza humana con relación a la presencia de causas eficientes superiores y remotas. En cuanto nuestra pregunta radica en la acción moral y no en la ley moral, quizás sea posible e incluso necesario contemplar otras consideraciones.

La acción moral nos coloca del lado humano condicionado; más que mantenernos aferrados a la libertad trascendental donde es la espontaneidad absoluta la expresión de la libertad, con la acción moral nos situamos en un tipo de acto condicionado de modo ineludible y que, antes que resistirse a la presencia de otras influencias más allá de la razón, tiene que reconocer, de modo responsable, los elementos que participan en la producción de la acción.

Mientras la valoración de la moralidad viene de acuerdo a las ideas, la observancia de sus leyes se verifica de acuerdo a las máximas. En otras palabras, si el énfasis estuviera en valorar y reconocer la moral en el ser humano, se trataría entonces de las ideas; en cambio, si consiste en procurar el seguimiento de las leyes morales, quizás consista más en buscar el fundamento subjetivo de los actos³⁴, en ver cómo las leyes se convierten en máximas.

Desde esta perspectiva, el saber moral como convicción goza ya de suficiencia subjetiva, pero consideramos que podría ser específicamente la creencia la que de algún modo podría otorgar garantía a su efectividad en la acción.

Las creencias, en cuanto se convierten en condición para la producción del mundo futuro —o, en este caso, mundo moral— actúan como ley de paso o puente entre la ley moral y los resultados que se pueden esperar de su observancia, de acuerdo a los fines que el ser humano se establece.

³³ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 629 (A803/B831).

³⁴ Cfr. *ibidem*, 634 (A812/B840).

LA CREENCIA COMO LA FORMA PROPIA DEL SABER MORAL EN SU TRANSICIÓN A LA ACCIÓN

Cuando Kant afirma que desde el punto de vista práctico lo que tenemos son creencias, lo hace con respecto a la insuficiencia que encuentra la razón teórica para validar el asentimiento ante cierto tipo de “cosas” que se asumen como verdades. En términos corrientes podríamos decir que la razón (teórica) no puede rendir cuenta ante cierto tipo de verdades que, sin embargo, son objeto de nuestro asentimiento práctico; y tal asentimiento resulta mejor identificado como “creencia” que como saber. Esta afirmación se entiende en el marco de la distinción entre el saber en cuanto producto de la razón teórica y el “saber” moral; y del mismo modo, en la distinción entre razón teórica y razón en general.

Cuando Kant se implica en el estudio y la crítica de la razón práctica, de algún modo está reconociendo que la propia razón lleva al hombre más allá de los límites puestos por el saber considerado como fruto de un solo modo de operar. Tanto el entendimiento, como el juicio y la razón, son tres modos en los que opera la *razón en general*.

Aunque Kant niega abiertamente un conocimiento que sea producto de una especie de confusión entre entendimiento y sensibilidad³⁵ (entendida como sentido interno que produce sentimiento) sí podríamos admitir que ambos tienen un papel en el modo general en el que opera la razón. Aceptamos que no puede haber un entendimiento que juzgue sensiblemente, pero esto no quiere decir que no pueda haber una *razón en general*, como marco operativo de las diversas facultades, que los incluya a ambos.

La *razón en general* abarca las tres facultades: la del entendimiento, el juicio y la razón, y reducir su modo de operar a una de ellas es reducir su concepto y falsear sus alcances. Por lo tanto, no queda otro remedio que admitir que en Kant la razón puede operar incluso con elementos que si bien no producen conocimiento en sentido estricto, hacen posible funciones igualmente racionales y análogas al conocimiento³⁶, derivadas de la interacción entre las facultades.

Las creencias hallan aquí su espacio. Consisten en el asentimiento o tener por verdadero, ante aquello que es su objeto. Si bien Kant incluye a la creencia como evento del entendimiento³⁷ al mismo tiempo admite que en cuanto tener por verdadero, radica de modo específico en la suficiencia subjetiva de lo que se cree. Creer en algo implica, sobre todo, tenerlo por verdadero, asentir ante lo que se cree³⁸.

³⁵ Tal como señala Immanuel Kant: “Pero ya he dicho que un juicio estético es único en su clase, y no da absolutamente conocimiento alguno (ni siquiera confuso) del objeto, conocimiento que ocurre solamente mediante un juicio lógico; en cambio, refiere a la representación, mediante la cual un objeto es dado, solamente al sujeto, y no hace notar propiedad alguna del objeto, sino sólo la forma final de la determinación” en *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 157.

³⁶ Expresadas a través del *como si* que hemos analizado en el apartado *La futuridad de la moral, el como si y la creencia*, cap. 2, p. 65.

³⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 639 (A820/B848).

³⁸ Característica sobre la que van a coincidir muchas de las teorías contemporáneas sobre las creencias. Se pueden revisar los textos de: David Velleman y Nishi Shah (2005), Robert Audi (2008) o José Zalabardo (2010), analizados en el presente capítulo e indicados en la Bibliografía.

Pero no todo tener por verdadero tiene validez objetiva. De hecho, puedo tener por verdadero algo de modo engañoso y creerlo verdadero sólo en apariencia; sin embargo, esto no representa el caso de las creencias. Para Kant, en el caso de las creencias el asentimiento o tener por verdadero implica también una validez objetiva de carácter comunicativo, radicada en la correspondencia de los juicios entre diversos sujetos sobre un objeto comunicable e identificable.

De esta manera, se caracteriza la creencia por una doble dimensión: la subjetiva, reflejada en el asentimiento, y la objetiva-comunicativa, dada por la referencia a la verdad validada comunicativamente. Por eso la creencia es un grado de tener por verdadero, un grado de la convicción, y no mero capricho.

Para los efectos de nuestra investigación, lo más interesante es que la creencia, aunque constituya un evento del entendimiento, deja espacio para la intervención de las causas subjetivas del psiquismo. En cuanto convicción, goza de validez objetiva y subjetiva. Representa un posible espacio de síntesis de las tendencias de la razón teórica con elementos de la subjetividad que se asumen formando parte de esa *razón en general*, o lo que podría identificarse también como las facultades totales del espíritu. Esta idea de la *razón en general* está apoyada, a su vez, en la consideración que hace el propio autor del fin remoto de la razón.

Kant plantea que para pasar de los principios a la acción, la razón tiene que enlazar la ley con la conducta que la siga a través de una causa eficiente³⁹ en donde la determinación de la conducta por la ley lleve a un resultado que corresponda a nuestros fines supremos, aquí o en otra vida. En este sentido, consideramos que si bien el papel del saber moral queda reducido, pues la suficiencia objetiva se ve mermada en el mismo momento en que la garantía radica en la posibilidad de un mundo futuro, las creencias podrían pasar a un primer plano, pues gozan de la suficiencia subjetiva que otorga fuerza y disposición para la acción, y al mismo tiempo hacen posible tal mundo futuro desde la idea que se tiene de él (sin saberlo, en sentido estricto). La creencia parece ser una condición necesaria de la futuridad implicada en la idea y en la acción moral y, en ese sentido, consideramos que podría ser planteada como la forma que asume la ley moral (como idea de la razón) en la transición a la acción. En el territorio ambiguo de la moral, las creencias se presentan como la forma estricta del saber que le es propio a ese ámbito de la vida humana.

Resulta interesante tomar en cuenta el análisis que hace Samuel Kahn⁴⁰ sobre la adopción de los imperativos kantianos. Dentro de su pensamiento uno de los asuntos que parece ser relevante para nuestra investigación es el que pone el foco en la participación que tiene la voluntad como voluntad autónoma, es decir, como voluntad reflexiva que es capaz de *querer querer* o *poder querer*. No se puede pensar en la conformidad a la ley universal sin la mediación de la voluntad; y a su vez, no se puede pensar en la

³⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 635 (A812/B840).

⁴⁰ Kahn, Samuel. *The interconnection between willing and believing for Kant's and kantian Ethics* en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, n.º 2, 143-157.

mediación de la voluntad sin la influencia de las creencias que el agente tiene sobre el mundo⁴¹, o podríamos agregar: del mundo, de los otros y de sí mismo.

Para querer algo resulta determinante lo que creamos realmente posible. Para Kahn, esto lo sabía Kant y lo pone en evidencia cuando la creencia en Dios y la inmortalidad se muestran como creencias necesarias del hombre que, en cuanto ser racional, aspira al más alto bien⁴². Por lo tanto, hay una tesis posible que plantea a las creencias funcionando como principios para la formulación de las máximas y que, para Kahn, son determinantes al momento de crear (o no) una falsa conformidad con los imperativos, en tanto las creencias asumidas podrían no corresponder a las creencias o al orden del mundo que subyace a los imperativos. De esta manera, se corre el riesgo de crear una brecha entre los imperativos y sus principios referentes o creencias subyacentes, instrumentalizándolos bajo una interpretación que los despoja de su fuerza motivacional; tal fuerza radicaría, precisamente, en las creencias que le sirven de referencia.

Para Kahn "...la ley moral prescribe cierto tipo de creencias..."⁴³ que subyacen como Principios para la formulación y sobre todo la adopción de las máximas; si no se tienen las creencias requeridas para tales Principios, se puede caer en la falsa conformidad con los mismos. Siendo así, la brecha entre los Principios y las Fórmulas es la brecha entre creencias y voliciones. Si persiste la brecha, persiste la imposibilidad de juzgar con certeza el valor moral de las acciones, pues la adhesión a las Fórmulas no implicaría la adhesión a los Principios que, en Kant, estarían a la base. Si se cerrara la brecha se garantizaría la posibilidad de hacer juicios morales "verdaderos", pero también habría que aceptar las implicaciones de ciertas creencias para ciertas voliciones⁴⁴.

Otro sería el panorama si, más allá de las referencias kantianas, admitimos por ejemplo, otro concepto de persona como referente. Quizás la solución de Kahn (aunque correría el riesgo de resultar acomodaticia) podría tender puentes con otras corrientes éticas, postulando ciertas creencias necesarias como formando parte de una intuición moral común, y que si bien son difícilmente identificables, le dan sustento al hecho de que hacemos juicios morales y de que sería posible ir construyendo una explicación teórica a partir de allí. En un sentido semejante Kahn llega a plantear la relevancia de unas "obligaciones

⁴¹ Cfr. Kahn, Samuel. The interconnection between willing and believing for Kant's and kantian Ethics en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, n°. 2, 147.

⁴² Cfr. *ibidem*, 143.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ Esta reflexión recuerda la pertinencia de la propuesta del Principio de Cooperación de H.P. Grice que ya hemos mencionado, al respecto de la presencia de cierta condición de racionalidad básica que observan los participantes de una conversación. Si bien tal Principio se supone no prescriptivo sino descriptivo, impone una ciertas condiciones de inteligibilidad y sentido que resultan estructurales dentro del proceso comunicativo, muchas veces asociadas a una cierta "buena fe" que sirve al proceso y que lo dotan de lo que podríamos identificar, incluso, con la perspectiva de la ética discursiva. De modo análogo, Kahn sugiere unas creencias necesarias para hacer posible la conducta moral o, siendo más específicos, para adoptar las máximas derivadas de los imperativos de la ley moral.

naturales” como reconocidas por el propio Kant⁴⁵, y que quedan fuera, incluso, de los problemas del conocimiento moral, en cuanto representan obligaciones referidas igualmente a una consciencia natural capaz de reconocer su incumplimiento y, en ese sentido, atribuir una culpa sin temor a equivocación.

Las creencias resultan al menos una de las bases fundamentales para la reducción de la brecha entre los Principios y las formulaciones del Imperativo y, en este sentido, unas de las fuentes de la motivación moral, entendida como aquello que conduce a la adopción de las máximas derivadas de la ley moral.

CREENCIAS E IDEAS

Una vez que asumimos la posibilidad de considerar a las creencias una de las bases de nuestras acciones, la frontera entre ellas y las ideas se convierte en uno de los aspectos más interesantes de su estudio.

Desde la propia referencia kantiana, la creencia pasaría a ser idea en el momento en el que se hiciera patente la mediación conceptual. Así, la conciencia sobre nuestras creencias o el papel autocrítico con respecto a las mismas pasaría por fortalecer la reflexividad, en el sentido de promover el ejercicio reflexivo orientado a la búsqueda de conceptos adecuados a nuestras creencias.

Por otro lado, sería importante pensar la distinción de las creencias según su contenido. Una creencia es tal no tanto por el contenido que la constituye, sino por la relación subjetiva que ello tiene con el sujeto. Es decir, algo es una creencia cuando es objetivamente insuficiente y sin embargo subjetivamente suficiente; de tal modo que el contenido se hace en cierto modo secundario para la creencia misma. Decir que una creencia debe ser racional o evitar la irracionalidad de la creencia podría llegar a ser, en cierto modo, evitar a la creencia misma; es como querer anular la función específica que tiene, en la relación que el ser humano establece con el mundo. La creencia, precisamente, opera con relación al fin remoto de la razón y es por ese fin remoto (manifestado, a nuestro modo de entender, a través de los juicios reflexivos —estéticos o morales, por ejemplo— o la búsqueda de sentido) que se requiere la creencia, pues se cruza de algún modo la frontera de los límites de una razón que opera bajo la mediación de conceptos, sin que ello quiera decir que opere, en consecuencia, con contenidos irracionales, en sentido peyorativo y excluyente. Opera con contenidos de todo género, pero lo fundamental es la suficiencia subjetiva de los mismos.

Otra cosa es promover ideas que sean capaces de generar un sentido crítico sobre las creencias en las que vivimos. Las ideas siempre serán, en este sentido, la vuelta más racional (en sentido lógico) que se puede hacer sobre las propias creencias, y la herramienta con la que podemos contar para promover procesos de transformación personal y social. Sin embargo, el papel de las creencias en el modo humano

⁴⁵ Kahn, Samuel. *The interconnection between willing and believing for Kant's and kantian Ethics* en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, nº. 2, 156.

de operar en el mundo, consideramos que es fundamental. En el marco de la ética kantiana, la creencia es la forma que asume la búsqueda que hace el ser humano que atiende a los fines remotos de su razón, precisamente con la propia razón; es la forma *racional* de un fin universal y absoluto al que tiende la razón, y que le otorga sentido.

Desde la consideración de las creencias se admitiría el debate sobre temas como el “conocimiento” en la incertidumbre. Condenar a las creencias de modo simplista por irracionales, podría ser como querer anular las tendencias humanas orientadas teleológicamente; sería como decirle a alguien que no puede creer en lo que le da sentido vital, pero queriendo contrarrestar con argumentos algo que no requiere sólo de argumentos para ocurrir o no; a las creencias no le bastan los argumentos. La racionalidad en sentido lógico-teórico-conceptual es sólo una dimensión de la razón, que justamente en las creencias se abre a lo racional de un modo más amplio. Dentro del marco kantiano las creencias atienden a la teleología de la razón; y desde nuestra perspectiva, que busca conservar la referencia a un ser humano que se vive integrado, funcionan como el recurso de una concepción ampliada de la razón, no exclusivamente en sentido teleológico, sino sobre todo en el sentido de una razón cordial, tal como lo exponemos en nuestras premisas.

Si bien se puede pensar que el estar gobernados por creencias irracionales ha sido fuente de atrocidades en la historia, también habría que aceptar que las propias creencias han sido factores influyentes en la realización de grandes actos humanizadores. El médico que desde la convicción sobre su misión, se expone al contagio para salvar a un desconocido, tal como ha sucedido hace unos meses con el virus del Ébola en Nigeria⁴⁶. Si bien sabemos que hay actos, como el Holocausto, que no queremos que se repitan, también sabemos que hay otros (como los realizados por los voluntarios de Médicos Sin Fronteras, por ejemplo) que si se dejan de repetir, pueden generar pérdidas irreparables para la humanidad.

Bajo esta premisa, el juicio que atribuye simplemente a la irracionalidad de las creencias la responsabilidad de ciertos actos realizados, puede estar simplificando un problema de mayor calado. Las creencias siempre tendrán un rol ineludible y posibilitador de las acciones dentro de la perspectiva práctica de la razón humana; pretender anularlas puede acabar con actos terribles, pero si no enfocamos bien la crítica, puede acabar también con la capacidad humana de asentimiento ante el mundo moral e, incluso, ante el futuro.

Abrir los ojos del entendimiento no puede implicar el vaciar de sentido a la razón, en cuanto razón que opera teleológicamente sobre la base de creencias. Aunque las creencias también pueden ser cualesquiera, la forma de combatir aquellas que consideramos no humanizadoras no pueden pretender

⁴⁶ Tal como lo relata el artículo de Galeotti, Massimo. “La Fuerza de Mary” en *El País*, consultado en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/08/21/actualidad/1408640836_242197.html el 21 de agosto de 2014.

acabar con las creencias en general, sino que han de proteger o en todo caso velar por que unas puedan ser sustituidas por otras en ese mismo carácter sintético entre entendimiento, razón e imaginación. Dicho de otro modo, una idea no puede sustituir una creencia; puede ayudar quizás a modificarla, pero no sustituye su rol para la *razón en general* y, consecuentemente, para la producción de la acción.

CARACTERIZACIÓN DE LAS CREENCIAS EN LA ÉTICA KANTIANA

El análisis del concepto y la función de las creencias dentro de la ética kantiana nos ha permitido elaborar una síntesis que refleja los aspectos más relevantes sobre su papel dentro de la motivación moral. Como consecuencia de ello, resumimos una posible caracterización de las creencias, que exponemos a continuación:

1) Las creencias se encuentran en las fronteras entre la facultad de la razón, y sus fines remotos como *razón en general*:

Más que conformar una parte interna de la facultad de la razón, las creencias son muestra de la intervención de otros elementos o factores de funcionamiento del ser humano que, si bien se hacen presentes en su uso de razón, lo hacen entre las fronteras de los límites que ella misma impone y los fines remotos de un sistema de la razón completa o *razón en general*.

2) Las creencias consisten en un evento del entendimiento:

Las creencias están comprendidas dentro del “tener por verdadero”. Tener algo por verdadero lo sitúa Kant como un evento o acontecimiento (*Begebenheit*) de nuestro entendimiento, lo cual nos permite asumir que las creencias no son eventos de la facultad propiamente dicha de la razón; es decir, el tener por verdadero no se da a partir de las fuentes a priori del conocimiento. Este pequeño detalle es importante, pues quiere decir que el tener por verdadero sucede fundamentalmente en aquella parte donde están las fuentes a posteriori del conocimiento, es decir, las que vienen de la sensibilidad. En la medida en que somos afectados desde la sensibilidad, las creencias se hacen presentes como tales. Las creencias son, en este sentido, fruto del ser humano que quiere entender y entenderse *en* el mundo que lo rodea.

3) Una creencia es un grado de las convicciones que podemos tener en el mundo moral:

Así como desde el punto de vista teórico de la razón tenemos saber, desde el punto de vista práctico tenemos creencias. Si bien en el mundo moral no podemos apoyarnos en el saber que es producto del conocimiento, podemos hacerlo en las creencias. Este aspecto pone en evidencia la importancia de la

creencia en la acción moral⁴⁷ como garantía del objeto moral en cuanto objeto que cabalga entre la realidad y la irrealdad; es su posibilidad como fin remoto de la propia razón.

4) Las creencias son subjetivas y guardan relación con la verdad:

A pesar de que las creencias requieren causas subjetivas en cuanto consisten en “tener por verdadero”, existe la posibilidad de una comunidad de fundamento que funciona como *ensayo* de nuestro entendimiento al ponerlo en contraste con el entendimiento de los otros y, en ese sentido, con el objeto al que se refiere. Las creencias no se sitúan al margen del problema de la verdad sino al contrario, están directamente vinculadas con él, de modo comunicativo.

5) Una creencia es comunicable: apertura al diálogo.

El *ensayo* que hacemos para poner en relación nuestro juicio con el juicio de los demás podríamos interpretarlo como diálogo: procedimientos dialógicos que permitan confrontar lo que cada uno tiene por verdadero, es decir, los objetos del entendimiento de cada uno frente al entendimiento de los demás. De un ensayo así no se derivaría, según el propio autor, la validez de la convicción, pero sí se podría dar cuenta, al menos, de cuánto hay de persuasión en el juicio que se sostiene. En otras palabras, se podría uno dar cuenta de lo que no es verdadero, pero no necesariamente de lo que sí lo es; podría uno descubrir la mentira y, de esta manera, aproximarse más a la verdad.

En cuanto modo de tener por verdadero, la creencia no puede ser simple capricho. El criterio para aceptarla como “moral” implicaría comunidad de fundamento y para ello requeriría publicidad, comunicabilidad.

6) El carácter público de las creencias morales:

Si desde la presente investigación asumimos que estamos hablando de creencias morales como expectativas mutuas entre las personas, nos abrimos a su validez pública. Desde esa perspectiva la publicidad y comunicabilidad de las creencias sería aún más importante al tratarse específicamente de creencias morales.

⁴⁷ De hecho, el propio Carlos Nino, en el marco de la distinción entre una moral crítica o ideal y una moral social vigente, sugiere como probable que si los juicios de la moral ideal fueran creídos, formarían parte de la moral social vigente (y, en cuanto actual, podríamos considerarla real). Para el autor, los juicios de la moral ideal son tales en cuanto se consideran válidos, mas no se creen; en cambio los de la moral social vigente pueden no ser válidos, y sin embargo se creen. *Vid.* Nino, Carlos S. *Ética y Derechos Humanos*. Paidós, Buenos Aires 1984, 81. Consideramos que su planteamiento pone en valor la implicación entre la creencia y la acción, tal como lo proponemos; sin embargo, la distinción entre la validez y la creencia pasa por alto la implicación que hay entre las creencias y su regulación por la verdad, dejando de lado los conflictos que de allí derivan, tal como lo desarrollaremos en el apartado *La creencia y su relación con la verdad: implicaciones para la motivación moral*, dentro del presente capítulo.

7) La creencia posibilita el impulso subjetivo para la acción moral:

Como la creencia implica suficiencia subjetiva (sin anular la posibilidad de la validez objetiva) introduce elementos anímicos y disposicionales que pueden funcionar como resortes para la acción moral.

8) Las creencias doctrinales son requeridas para las creencias morales:

Kant acepta la inseguridad de las creencias doctrinales e introduce las creencias morales que suponen, a su vez, a las primeras como condición (Dios y mundo futuro), y deja un breve espacio para hacer mención de los sentimientos morales.

Estas especies de ideas degradadas (desde cierta perspectiva) que son impulso subjetivo, junto a la aceptación de los sentimientos morales o esa disposición moral del ánimo como supuesto, sugieren la necesidad de considerar a las creencias como lugar donde confluyen elementos de carácter racional puro, con otros elementos cuyas fuentes son diversas (sentimentales, anímicos, disposicionales). El supuesto de los sentimientos morales o el interés en lo moral, Kant lo sitúa en el psiquismo y como a medio camino hacia la formación de creyentes sinceros; sostiene que creer en la moral implica la creencia en Dios. La creencia moral lleva a la implicación de la creencia doctrinal.

Desde este punto de vista, y como lo mencionamos en nuestro desarrollo, se pone en relevancia el papel de la religión en los procesos de motivación moral⁴⁸; en cuanto una religión proporciona creencias doctrinales, podría suponerse que otorga resortes para la acción.

9) La creencia es, incluso, un recurso de la razón en cuanto permite ejercer la crítica dentro de un debate moral:

Cuando en una disputa nos vemos obligados a abandonar el lenguaje del saber, en tanto estamos metidos en el proceso de crítica y diálogo orientado a evitar la ilegitimidad en el proceso de razonamiento, las creencias firmes surgen como recursos útiles a tal propósito. Esto es importante porque les da un estatus que hace posible el razonamiento moral y la toma de decisiones desde un lugar diverso al saber.

10) La creencia como acto de sentido:

Una creencia, en cuanto tener por verdadero, podría simbolizar la ida hacia adelante del ser humano en la tarea de lanzarse a la vida desde la vivencia cotidiana; es, en cierto modo, la expresión afirmativa ante la necesidad de vivir de cara al futuro y, en este sentido, ante la incertidumbre. Las creencias se convierten entonces en un *acto de sentido* guiado tanto por la búsqueda de entendimiento, como por la afirmación en medio de la incertidumbre. Esta característica resulta especialmente relevante para nuestra

⁴⁸ Cfr. Immanuel Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 24.

investigación porque, como lo veremos reflejado más adelante, representa un argumento de coincidencia con algunos de los estudios contemporáneos sobre la creencia y nuestras propias conclusiones.

11) La creencia ayuda a producir la experiencia moral:

En cuanto el *objeto* del uso práctico de la razón *se tiene que producir* en la experiencia, la creencia cumple una función de impulso subjetivo para esa producción. Sólo creyendo se puede producir la experiencia. Sin creer, a lo cual se suma que no hay experiencia dada al respecto del saber moral, el impulso productivo se puede ver coartado, sobre todo en cuanto fin de la acción.

12) Las creencias como un punto a medio camino entre la condición humana y la incondicionalidad a la que podemos acceder por medio de la razón:

Como concepto y como “realidad existencial”⁴⁹, la creencia es capaz de hacer confluír la fuerza de la convicción como elemento subjetivo que puede llegar a constituirse en móvil para la acción y, al mismo tiempo, los insumos del ensayo dialógico de la razón que se pone en relación con el juicio de los otros para aproximarse a la verdad.

13) Las creencias y el uso práctico de la razón:

Las creencias muestran su relevancia cuando se comprende que la razón “es” práctica sólo en cuanto “debe ser” práctica; lo que la hace práctica es, justamente, su carácter moral. Esto pone en evidencia que la creencia es un recurso de la razón para su culminación como razón práctica, cuyo lenguaje propio es fundamentalmente moral, es decir, fundado en lo que “debe ser”. La creencia se muestra, desde esta perspectiva, como recurso propio del modo moral de estar en el mundo.

14) Los juicios y las creencias:

Hay una semejanza entre los juicios morales y los juicios reflexionantes en cuanto hacen posible la determinación mediante la búsqueda de conceptos dentro de ámbitos donde difícilmente se encuentra. En este sentido, el juicio estético abre un canal donde se combinan armoniosamente la subjetividad de los sentimientos y su aspiración a la validez universal, haciendo posible una síntesis práctica que para la razón teórica no lo es. Las creencias hallan en el juicio, un espacio que las hace viables.

15) Las creencias en el *continuo* entre la irrealidad y la realidad:

Dentro del marco ético kantiano la pregunta por la culminación de la moralidad en la acción se puede enfocar en la transición de la ley moral hacia la acción, en cuanto paso de la irrealidad —entendida

⁴⁹ Nos referimos al concepto de *realidad* en un sentido zubiriano, como el modo humano de estar en el mundo y por el cual el hombre se define como ser que aprehende realidades desde su inteligencia sentiente; consideramos que es *existencial* en cuanto pretendemos enfatizar cómo la creencia se hace condición de tal modo humano de estar en el mundo. La creencia se manifiesta como recurso coherente con la idea del ser que aprehende realidades.

en sentido práctico como experiencia posible— a la realidad —en tanto actualidad o experiencia realizada—. Si el mundo moral lo ilustráramos como un *continuo* que pudiera reflejar el proceso de la motivación moral tendríamos, en uno de los extremos, la irrealidad como pura posibilidad (realidad práctica), donde cabría la ley moral universal e incondicionada, y del otro lado la realidad como actualidad y realización particular y condicionada de la ley moral. La creencia, en cuanto asentimiento ante el mundo moral, actuaría como llave de paso en esa transición. La ilustración en forma de *continuo* nos permite acceder a la motivación moral como proceso y colocar a la creencia como recurso que moviliza el recorrido.

16) Las creencias como sentido, asentimiento y analogía:

Consideramos que además del uso explícito del concepto, las creencias se manifiestan de otras tres formas dentro del discurso kantiano: como a) *Leitfaden* o sentido, como b) asentimiento y c) a través de la idea kantiana del *como si*, o la analogía posible con el modo como se produce y opera el entendimiento.

Las tres formas resumen cómo la creencia, de modo análogo a la búsqueda racional de un hilo conductor (podemos ver reflejado “a”), permite la admisión de ciertas máximas o principios (podemos ver reflejado “b”) que funcionan como conceptos regulativos para el juicio (podemos ver reflejado “c”), haciendo posible una determinación de la acción que de otro modo no podría llevarse a cabo dentro del mundo moral, ante la falta de entendimiento.

17) El carácter estético de las creencias:

Dentro de la ética kantiana las creencias parecen surgir como recurso de la *razón en general* dentro del ámbito del juicio, que hace posible la interacción entre las facultades del entendimiento y la razón. Sin embargo, las asociamos específicamente al juicio estético, en cuanto operacionalizan la síntesis de sentimiento y conocimiento desde su doble condición de suficiencia subjetiva y validez objetiva fundada en la comunicabilidad, con todo lo que ello conlleva. De esta manera, consideramos casi ineludible la referencia al carácter estético de las creencias: expresan, de modo análogo al juicio estético de lo sublime, una disposición del espíritu a cierto tipo de ideas (morales, según Kant), que de alguna manera posibilitan, incluso, el tipo de sentimientos que se convierten en base de la propia moral.

LAS CREENCIAS DESDE LA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA: CHARLES SANDERS PEIRCE Y WILLIAM JAMES

Como ya es evidente, una de las preguntas que motiva la presente investigación radica en la preocupación por la realización de la acción moral; nos interesa especialmente la fuente que hace posible la culminación de la moralidad en la acción, y los análisis realizados nos han llevado hasta las creencias como lugar de confluencia de estas inquietudes.

Uno de los aspectos más interesantes de la consideración del rol de la creencia dentro de los procesos de motivación moral es el que la presenta como instancia o recurso de síntesis. Desde esta perspectiva, no sólo son relevantes para la configuración de la creencia las fuentes internas del ser humano, sino también los factores externos que condicionan o determinan igualmente la acción.

El pragmatismo representa una de esas corrientes de pensamiento que ha puesto el acento en la acción, como un modo de determinar el significado moral de un acto y, dentro de este mismo enfoque, las creencias han ocupado un lugar relevante dentro del pensamiento de alguno de sus representantes más destacados.

Se hace ineludible la necesidad de remontarnos hasta la perspectiva pragmática para revisar el concepto de creencia planteado y valorar su relevancia para nuestra investigación. En esta oportunidad nos remitiremos a Charles S. Peirce (EE.UU., 1839-1914) y a William James (EE.UU., 1842-1910), como filósofos que han desarrollado este concepto, y que además representan a dos de los fundadores de esta corriente de pensamiento.

CHARLES SANDERS PEIRCE: DE LA CREENCIA A LA ACCIÓN, DE LA DUDA A LA DELIBERACIÓN

LA CREENCIA COMO HÁBITO PARA LA ACCIÓN

Dentro del pensamiento de Charles S. Peirce destaca la concepción de la *creencia práctica*, como disposición para la acción, fundada en un estado de satisfacción asociado a la verdad.

Entender la creencia pasa por ponerla en relación antitética con la duda: la creencia y la duda son dos estados mentales⁵⁰ vinculados a la disposición o indisposición a la acción, respectivamente. Esto es lo que haría posible identificar a la creencia como estado disposicional, en cuanto siendo un estado mental, se especifica aún más por su vínculo con la acción. Entre la duda y la creencia “...Hay una diferencia práctica. Nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones”⁵¹.

Si bien es difícil o quizás imposible (por lo menos hasta ahora) determinar las creencias que dan origen a una determinada acción, pues en su producción no intervienen únicamente las creencias sino también otros factores humanos, lo que sí podemos suponer es que para llevar a cabo una acción se requieren creencias que afirmen las condiciones para la realización de una determinada acción, en una

⁵⁰ Tal como los identifica el autor en Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.369), Harvard University Press, Cambridge 1978, 229.

⁵¹ Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.371), Harvard University Press, Cambridge 1978, 230. La traducción es de José Vericat, 1988, consultada en www.unav.es el 20 de mayo de 2013.

determinada ocasión⁵². Es lo que ocurre incluso mediante el ejercicio imaginativo⁵³ de ciertas situaciones en las que el sujeto se visualiza actuando de cierta manera: no sólo se afirman ciertas condiciones sino también ciertas reacciones que, según el autor, cuando se fijan como creencias prácticas, pueden llegar a dirigir ulteriormente las acciones, que es lo que constituye, propiamente, la verdad de las mismas:

“La verdad no es ni más ni menos que el carácter de una proposición que consiste en, que la creencia en tal proposición, con suficiente experiencia y reflexión, nos lleve a aquella conducta que tienda a satisfacer los deseos que, entonces, tuviéramos. Decir que la verdad significa más que eso es decir que no tiene ningún significado” (Peirce, Charles. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.375), Harvard University Press, Cambridge 1978, 232 [nota 2 a pie de página]. La traducción es nuestra).

Como vemos, la creencia se refleja como estado disposicional asociado a la verdad. Pero Charles S. Peirce no habla sólo de creencia, sino también del *sentimiento* de creer como “...indicativo más o menos seguro de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones”⁵⁴, mientras la duda nunca podría tener tal efecto. La creencia, por lo tanto, conlleva un sentimiento que se convierte en indicador de la misma, entendida o al menos asociada a la conformación de un hábito para la acción. Siendo para el autor un estado mental, la creencia se expresa sin embargo en un sentimiento; quizás por ello Peirce la identifica, de modo más específico, con un estado de calma y satisfacción que no queremos evitar, al contrario de la duda, que genera inquietud e insatisfacción. Creer implica, en consecuencia, sentirse, en cierto modo, orientado hacia la acción.

UNA CREENCIA, UN JUICIO, UNA ACCIÓN

La creencia se manifiesta en un juicio, mientras la duda se refleja en un cuestionamiento o interrogación⁵⁵; cuando se *cree* en algo se supone implicada una proposición afirmativa, mientras la duda abre un proceso de indagación.

La creencia afirma un estado de cosas y conlleva el compromiso de un modo de actuar según tal estado de cosas, lo cual resulta muy relevante para nuestra investigación; no se tiene la creencia como un estado mental más, y por separado se deriva (o no) a una acción, sino al tener la creencia se implica la

⁵² Cfr. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.371), Harvard University Press, Cambridge 1978, 231.

⁵³ Cfr. *ibidem*, 377.

⁵⁴ *Ibidem*, 230. La traducción es de José Vericat, 1988, consultada en www.unav.es el 20 de mayo de 2013.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, 229.

deriva hacia una determinada acción. Precisamente por esa razón no se trata de un estado mental sin más, sino específicamente de un estado disposicional, donde la culminación en la acción se asume como parte del propio estado mental de afirmación. La creencia dispone al ser humano afirmativamente frente a una determinada acción, generando de esta manera un compromiso⁵⁶.

Asumiendo las creencias como estados dispocionales tenemos entonces que el análisis o estudio de los juicios (a través de las tesis o afirmaciones) nos permitiría llegar, no de un modo exacto pero sí próximo a nuestras creencias, y al llegar a ellas nos acercaríamos, por qué no, a estados dispocionales respecto de ciertas conductas o acciones. Si a esto agregáramos que el tipo de acción que identificamos como “moral” o humanizadora tiene ciertas características, y lográramos precisarlas, tendríamos entonces la posibilidad de suponer que hay ciertos estados dispocionales que son proclives a tal tipo de acción. Pero dejando por ahora en suspenso la pretensión de determinar el contenido, tipo o sistema de creencias que pueden orientar las acciones específicamente morales⁵⁷, de lo que no nos queda duda es de cómo ellas resultan condición ineludible para la culminación en una determinada acción, consolidando una de nuestras hipótesis de trabajo fundamentales: la creencia cumple un rol relevante dentro del proceso de motivación moral.

Más aún, la relación entre un cierto juicio y un determinado tipo de acción no es más que una coherencia que se infiere a partir de ciertos principios directrices⁵⁸; siendo así, podríamos desarrollar explicaciones posibles, mas no absolutas. Lo que se está diciendo es que al fin y al cabo esa relación entre un cierto juicio y una acción sólo es posible establecerla bajo la premisa de la universalidad de ciertas estructuras o esquemas, que son los que posibilitan la asociación entre una creencia específica y una determinada acción.

Desde esta perspectiva podría decirse que hay creencias que son “necesarias” para poder exigir cierto tipo de acciones a los demás, es decir, para poder tener expectativas sobre su conducta. Por ejemplo, si podemos tener expectativas sobre la conducta de los demás y además queremos tenerlas, resulta coherente que se haga ineludible “creer” en el principio de la autonomía o la determinación humana de las acciones y su aporte a la vida en común, es decir, “creer”, por ejemplo, en cierta concepción de la libertad y la propia moral, porque si no, no sería posible esperar que el otro pudiera ajustar su conducta a los cánones que yo

⁵⁶ Vale la pena hacer notar cómo este nivel de compromiso se expresa incluso a través de la modalidad del habla. En este sentido, dentro de las teorías del discurso un modo de hablar o actitud ante lo dicho puede considerarse indicador de un nivel de compromiso con lo enunciado, permitiendo al interlocutor la inferencia de ciertas consecuencias a nivel conductual. Se puede consultar Lyons, J. *Semántica*. Teide, Barcelona 1980. O el propio Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid 2008.

⁵⁷ Sobre este tema, interesante y debatible, nos orientamos específicamente a considerar la creencia en el Infinito según el planteamiento de Levinas, y su rol dentro de los procesos de motivación moral. Si bien poco a poco hemos ido introduciendo argumentos respecto al tema, la propuesta final se presentará en el cap. 5.

⁵⁸ Cfr. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.367), Harvard University Press, Cambridge 1978, 227. Tal “principio directriz” (*guiding principle of inference*) cumple una función análoga a la garantía (Warrant) o ley de paso dentro del análisis del discurso argumentativo. Vid. Tenreiro, Victoria. *Argumentar en el contexto académico en Anthropos*, 2002, nº. 45, Los Teques. En ambos casos se trata de una base o punto de referencia no siempre explícito, desde donde es posible tejer un desarrollo argumentativo que conduzca a una tesis o afirmación.

mismo manejo como referencia común. Siguiendo este camino, podría incluso alegarse algo similar sobre la necesidad de la creencia en el Otro, como condición de posibilidad para llevar a cabo acciones morales o humanizadoras.

Las creencias representan una mejora o utilidad con referencia a un objetivo que, si bien puede no estar claro o ser desconocido, sin embargo se sitúa con relación a uno precedente, a través de estos principios directrices que funcionan como criterios o reglas de generalización, y que permiten seguir adelante hacia la realización de aquello que, sin conocerse, tiene sentido razonable⁵⁹. La creencia ejerce, de este modo, una función de aclaración o utilidad en función de una realización que más allá de su pura posibilidad pretende también verdad.

CREER Y ELEGIR CREER: DE LA VERDAD COMO SATISFACCIÓN, A LA VERDAD COMO REFLEXIÓN

La verdad se hace presente como objetivo de la creencia en cuanto afirmación producida por la satisfacción de creer en algo. Se trata de una verdad en cuanto afirmación libre de toda duda actual y, en este sentido, siendo todo lo satisfactoria que puede ser⁶⁰, desmontando la idea de la verdad como proposición absolutamente indudable y última.

Así, si bien la creencia tiene su valor en la afirmación *sobre determinadas condiciones* para la acción, esto no puede ocultar el hecho de que no es sólo el contenido de lo afirmado lo que se hace relevante —que puede sobrevenir incluso por hábito— sino la propia opción por la creencia, es decir, el haber *elegido afirmar* o creer, de modo voluntario, lo cual constituye el motivo de la propia elección.

Bajo esta consideración, dentro del pragmatismo de Peirce no sólo adquiere valor para la acción *lo que se cree*, sino la propia *opción por creer*, en cuanto puede ser fruto de un proceso de elección. Ante la indagación que genera la duda, puedo afirmar y entonces creer, o puedo permanecer en la duda y, de esta manera seguir indagando o reflexionando, en conversación con otros.

“Liberemos pues de impedimentos la acción de las preferencias naturales, y que los hombres, bajo la influencia de estas, conversando unos con otros y considerando las cuestiones bajo perspectivas diferentes, desarrollen gradualmente creencias en armonía con las causas naturales” (Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.382), Harvard University Press, Cambridge 1978, 238. La traducción es de José Vericat, 1988, consultada en www.unav.es el 20 de mayo de 2013).

⁵⁹ Cfr. Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1988, 222.

⁶⁰ Desde esta perspectiva hacemos referencia a la concepción hipotética de la verdad, propia del método científico de fijación de la creencia. Peirce propone cinco métodos de fijación de las creencias, sintetizados en tres. Por razones de espacio e interés, no profundizaremos en ellos, pero su desarrollo puede ser ampliado en Espinoza, A. *Interpretación pragmática de los sistemas de creencia en Hume y Peirce* en *Cinta moebio*, 50, 101-110. Consultado el 15 de octubre de 2015 en www.moebio.uchile.cl/50/espinoza.html.

Sería posible entonces diferenciar las creencias que se fijan sólo como producto de un hábito, de las creencias que son producto de un proceso reflexivo. La libertad adquiere significación en el segundo caso, cuando las creencias son elegidas en el marco de un proceso de indagación, conversación y reflexión. Sin embargo, la generación de hábitos, tal como reconoce el autor, no deja de ser valorada como método (autoritario quizás) para la fijación de creencias dentro del marco de la convivencia social, muchas veces basada en la concepción de la humanidad como masa, y respondiendo a determinados contextos históricos y sociales.

Todo parece indicar que podemos referirnos a la formación de las creencias desde dos perspectivas fundamentales: como fruto de hábitos adquiridos, útiles para cierto tipo de objetivos, e igualmente como fruto de la reflexión, donde es el propio estado de duda el que de algún modo genera la necesidad de la reflexión que confirma o transforma las creencias. Que estemos en unas determinadas creencias no niega el hecho de que podamos, por medio de la duda, generar una reflexión que haga posible la transformación de las mismas. Por lo tanto no sólo *estamos* en las creencias⁶¹ (utilizando a nuestro favor los términos de Ortega y Gasset), sino al mismo tiempo quizás podríamos *tener o no* ciertas creencias.

Junto al impulso de creer, se coloca el impulso de elegir en qué creer, donde se integrarían naturaleza y libertad⁶²; el impulso natural y, por qué no, el impulso moral propiamente dicho. El proceso de fijación o formación de creencias podría vincular armónicamente ambos impulsos.

WILLIAM JAMES: LA VOLUNTAD DE CREER

Aunque suene como una obviedad, resulta oportuno destacar que el pensamiento de William James nos remite, nuevamente, a una filosofía que mira hacia la acción. La acción no es únicamente una derivación posible sino la conclusión natural de la mente e, incluso de la propia racionalidad. Si bien el autor explica su modelo mental a través de lo que identifica como una estructura triádica de tres niveles o estadios: el de las impresiones sensibles, el del intelecto y el de las facultades activas y emocionales⁶³, para James se trata de “tercios” de nuestra naturaleza donde las funciones de los estadios anteriores (las impresiones y el intelecto) sirven, finalmente, a la acción:

“El departamento volitivo de nuestra naturaleza, en resumen, domina tanto al departamento intelectual como al departamento sensible; o dicho en español [en el original, naturalmente, inglés] más llano, la percepción y el

⁶¹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 662.

⁶² Cfr. Espinoza, Alex. Interpretación pragmática de los sistemas de creencia en Hume y Peirce en *Cinta moebio*, 50, 104. Consultado el 15 de octubre de 2015 en www.moebio.uchile.cl/50/espinoza.html

⁶³ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 155.

pensamiento sólo existen para servir al comportamiento” (James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 156).

Dentro de esta perspectiva el problema de la motivación moral halla un espacio fructífero, en cuanto se entiende la moral desde su propia culminación en la acción, que es foco de la presente investigación. Las interrogantes sobre los impulsos activos capaces de desviar al pensamiento del corredor sin salida de la contemplación puramente teórica⁶⁴ no se presentan como un problema externo a la moral, sino como preguntas que le pertenecen de modo intrínseco. Desde la perspectiva pragmática, el problema de la motivación moral, entendido como el problema de las fuentes que hacen posible la culminación de la moralidad en la acción, se presenta como preocupación central dentro de la filosofía moral.

De esta manera, se consolida la relevancia de los planteamientos pragmáticos para nuestro estudio, lo cual ha hecho posible identificar una serie de asuntos que funcionan como ejes temáticos alrededor del concepto, la caracterización y la función de las creencias dentro de la motivación moral, y que exponemos a continuación.

EVOLUCIONISMO Y PRAGMATISMO: LA CREENCIA COMO CONDICIÓN ÚLTIMA DE LA VERDAD

Para comprender la concepción de verdad y la función que ésta ocupa en el ámbito moral del pragmatismo de William James resulta clarificador comenzar por la referencia evolucionista que el autor utiliza como punto de partida.

Siguiendo las pautas básicas del enfoque evolucionista, “*bueno es aquello que está destinado a prevalecer o a sobrevivir*”⁶⁵; siendo así, una acción es buena cuando se realiza a favor del “bando ganador”. Por lo tanto, si bien ante la necesidad de deliberar podemos comenzar preguntando cuál es el tipo ideal de humanidad o qué se puede reconocer como virtud, el interrogante último es: ¿Qué va a triunfar? Y específicamente para el que cree que ejerce algún papel determinante o influyente en ese triunfo, la fe en el éxito resulta fundamental.

Sólo quien se asume como alguien que puede influenciar o cambiar el curso de los acontecimientos reconoce esta última pregunta como vital; el resto irá detrás, a la cola de los acontecimientos. Dicho en otros términos, el evolucionismo resulta puramente objetivo —ajeno e independiente de las individualidades y subjetividades— sólo para el “rebaño de nulidades cuyos votos no cuentan en el curso

⁶⁴ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 117.

⁶⁵ *Ibidem*, 140.

de los acontecimientos”⁶⁶ pero, al contrario, resulta “vital” para los líderes o los que ejercen una gran influencia y determinan con ello el curso de los acontecimientos.

El líder asume la perspectiva del que *Cree* y está *convencido* de que puede “cambiar” ese curso de los acontecimientos. Desde esta perspectiva, al adoptar una causa se puede contribuir a la determinación del criterio de bondad y, en ese sentido, participar cambiando el curso de los acontecimientos y suscribiendo la teoría evolucionista en donde se identifica y se ayuda a la causa ganadora, la “nueva raza”. Siendo así, la fe tiene que admitirse como factor ético último, lo cual equivale, para James, a decir que la creencia personal es una de las condiciones últimas de la verdad. “Pues el éxito depende muchas veces de la energía del acto; y esta energía a su vez de nuestra fe en que no vamos a fallar; y esta fe a su vez de la fe en que tenemos razón...con el resultado de que esta fe se verifica a sí misma”⁶⁷.

Como vemos, la verdad de lo bueno está ligada a aquello que triunfa y, a su vez, a la convicción personal y la acción que puede hacer efectivo ese triunfo. En lo referente a cuestiones como la moral no hay tal cosa como una verdad absoluta. A esta clase de verdades la fe les resulta no sólo pertinente, sino indispensable. El bien prevalecerá, sobrevivirá y requerirá de “*mi* convicción” para su propia producción; tener fe en *algo* es condición última para que ocurra, y el papel del ser humano en ello resulta determinante. Del mismo modo se expresa el autor, sobre la verdad: “Estas verdades no se convierten en tales hasta que nuestra fe las hace verdad”⁶⁸.

Dejando de lado diferencias sustanciales, el autor coincide, en principio, con el carácter epistemológico y ético de algunas de las ideas de Levinas. En el primer sentido (epistemológico), se postula como un empirista no absolutista al sostener que cree en la verdad y en que se puede alcanzar, pero no que se sabe con certeza *que se sabe*, y que se ha alcanzado⁶⁹; reconoce y admite una especie de tendencia instintiva al absolutismo, ante la cual hay que advertir y asumir los riesgos. Si bien la evidencia objetiva y la certeza se presentan como ideales, no se pueden alcanzar en este mundo; sin embargo, la reflexión puede acercarnos a la verdad⁷⁰. En el segundo sentido (ético) para James el “abandonar la doctrina de la certeza absoluta no supone abandonar la búsqueda o la esperanza de la verdad misma”⁷¹. Antes que un escepticismo negador, James propone algo que pudiéramos relacionar con la crítica levinasiana a la razón de la Totalidad. Más aún cuando admitimos, con el propio autor, que hay *verdades* a las que no nos sumamos sobre bases intelectuales sino que es nuestra naturaleza pasional la que impulsa la decisión.

La fe, que para James significa la creencia, aporta la dimensión subjetiva que pareciera indispensable para la concepción —y producción, diríamos nosotros— de la verdad dentro del campo de la

⁶⁶ James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 141.

⁶⁷ *Ídem*.

⁶⁸ *Ibidem*, 138.

⁶⁹ *Cfr. ibidem*, 51.

⁷⁰ *Cfr. ibidem*, 54.

⁷¹ *Ibidem*, 56.

moral. Tal como lo identifica el propio autor, se trata un ámbito donde hay una clase de verdades que resultan inconsistentes con un criterio exclusivo de objetividad —superando la evidencia científica propia del contexto en el que escribe— y, al contrario, se revelan como esencialmente condicionadas a la participación de la subjetividad en su propia constitución. La fe, y de esta manera la creencia, representan para James, “...una de las condiciones preliminares indispensables para la realización de su objeto [...] cree y tal vez tendrás razón, porque lograrás salvarte; duda y tal vez tendrás razón también, porque perecerás en el intento. La única diferencia es que creer resulta enormemente ventajoso”⁷². Se vinculan de modo constitutivo subjetividad, verdad y utilidad.

LA CREENCIA Y EL RIESGO DEL ENGAÑO: CREER EN MÍ

Habría muchas cosas que decir con respecto a la intensidad y convicción de las ideas principales de lo que hemos presentado hasta ahora sobre la perspectiva pragmática. Sin embargo, nos concentraremos en dos de ellas:

1) Es probable que la apuesta por la opción triunfadora tenga mayor éxito en un mundo donde las oportunidades estén garantizadas, donde la visión moderna de sociedad funcione dentro de unos mínimos y donde los factores generadores de éxito no estén sujetos a complejidades sociales de tan diversa índole: pobreza, acceso igualitario a la educación, regímenes autoritarios, etc. ¿En qué sociedades esto es así? Sólo para empezar, tendríamos que ponernos de acuerdo en ello y al respecto de los criterios según los cuales podríamos hacer este tipo de juicios.

2) Si la energía del acto radica en el triunfo o el éxito —una especie de buena causa que cada uno tendría que identificar y, en ello, se sumaría ineludiblemente— el “detectar” la opción ganadora sería la fuente de la propia creencia y, a su vez, la forma de conducirla a su propia realización. Tal opción ganadora constituiría, de acuerdo a lo que hemos venido considerando, al menos una clase de verdad. Esto, si bien reconoce en las creencias un rol fundamental para el acto moral (lo cual está a nuestro favor en el proceso de reconocer en ellas, una de las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción) da la impresión de que anula la posibilidad de la fe dirigida a objetos distintos a uno mismo y la convierte, principalmente, en una fe en uno mismo, en el propio sujeto y su contexto.

Consideramos que se abandona o coloca en un plano secundario la riqueza que representaría la fe como apertura a lo distinto o como extrañeza permanente, volviendo al sí mismo⁷³ y corriendo el riesgo de perder un poco del realismo necesario en la acción moral. Quizás sería complicado distinguir una creencia de un mero capricho.

⁷² James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 138.

⁷³ En este mismo sentido se presenta la crítica al pragmatismo basado en un “...ethos individualista estratégico y calculador...” en Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 39.

En esta reflexión radica nuestra diferencia fundamental con respecto a las ideas de William James. En su desarrollo, consideramos que éste último termina volviendo al propio sujeto y eliminando la riqueza que, a nuestro modo de ver, aportaba en un primer momento la fe, en cuanto consistía en un arriesgar sin la garantía de un resultado de antemano. Siendo así, la propuesta de James transcurre como si de alguna manera la fe dejara de lado el carácter de riesgo o esperanza implicado en ella, y se transformara finalmente en certeza, en cuanto sitúa las garantías en el propio sujeto que cree; la incertidumbre que constituye su momento inicial, se transformaría en la seguridad sobre el sí mismo, ocupando el mismo lugar constitutivo para la acción. Adicionalmente, se obstaculizaría el carácter de la fe implicada en las actividades cooperativas, de las que el mismo James hablaba cuando se refería a las relaciones interpersonales, donde lo fundamental es la fe en el otro en cuanto distinto (no yo, sino el otro):

“...Mi fe previa en la existencia de tu aprecio es lo que hace que surja tal aprecio. Pero si mantengo la distancia y me niego a mover un dedo hasta que tenga una prueba objetiva, hasta que hayas hecho algo idóneo, como dicen los absolutistas, *ad extroquendum assensum deum*, apuesto diez contra uno a que el aprecio no surgirá nunca” (James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 62).

Según entendemos, la fe, que significa la creencia, tiene que estar dirigida, *previamente*, a alguien que no soy yo, al menos dentro del marco de la cooperación interhumana. Vislumbramos, una vez más, los aportes de un autor como Levinas, que pone precisamente en el Otro la fuente de esa eticidad fundamental.

EL CORAZÓN, LA FE Y LAS CREENCIAS: DE LA SED Y EL DESEO DE OPORTUNIDADES, AL USO DE LAS FACULTADES

La condición subjetiva que se manifiesta a través de la creencia pone sobre el debate el carácter de los factores que al mismo tiempo verifican la propia acción; las inquietudes giran alrededor del interrogante: ¿en qué consiste creer?

Cuando James se refiere a la creencia como condición para que algo suceda se remite, igualmente, a la idea de la tendencia emocional y la energía moral. De hecho, al hablar de la estructura triádica del ser humano, identifica la facultad práctica o activa también como facultad emocional, dando lugar a la identidad de una con otra: las capacidades de acción humana se colocan en relación intrínseca con sus capacidades emocionales⁷⁴. Por otro lado, la referencia a la subjetividad se hace como la dimensión

⁷⁴ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 166.

portadora de la energía para la acción⁷⁵ y, más aún, la “energía moral”⁷⁶ es lo que deriva de la fe y la creencia, haciendo uso de todos los recursos humanos para que algo suceda, como eco de la esperanza que nace en el corazón humano.

Como vemos, en principio hay unos impulsos activos que forman parte del ser humano y que constituyen sus tendencias emocionales y prácticas más poderosas. Son impulsos que se manifiestan como sed de quehacer, esperanza y plenitud.

Ignorar tales impulsos podría representar un estancamiento dentro del progreso de las teorías filosóficas y no dejarían otra cosa al ser humano más que un escepticismo fatalista que anestesia el uso de las facultades humanas. Al contrario, y desde una perspectiva pragmática, una teoría filosófica que considere los impulsos activos, tiene que ponerlos en relación con las facultades que, naturalmente, permitan al hombre plantarle cara a la vida a través del uso enérgico de sus posibilidades.

De hecho, especialmente dentro del ámbito de la moralidad, el escepticismo se considera como el aliado activo de la inmoralidad, poniendo en relevancia que el corazón humano desea una oportunidad⁷⁷. De esta manera, la opción de la acción a favor de “algo”, aunque se dude de ello, no puede hacer otra cosa que acercar al ser humano a poner en uso la posibilidad de lograr que ese “algo” suceda a favor de sí. La fe ocupa en este proceso un lugar distintivo:

“...La fe significa la creencia en algo respecto a lo cual la duda es aún teóricamente posible; y como la prueba de la creencia es la disposición a actuar, puede decirse que la fe es la disposición a actuar por una causa cuyo buen resultado no está garantizado de antemano” (James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 132).

La fe implica una creencia, y ésta, una disposición a actuar. Consiste en una hipótesis⁷⁸ viva, es decir, una concepción que se admite como verdad posible y, en este sentido, impulsa a la acción, junto a otros factores humanos intervinientes en la voluntad. Al contrario, hay hipótesis “muertas” que se podrían identificar como aquellas que una persona no está dispuesta a asumir y por lo tanto no tienen consecuencia para su acción. Pero de lo que James parece estar seguro, es que cuando alguien tiene una creencia,

⁷⁵ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 139.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 143.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, 150.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, 38, al señalar que las creencias son dañinas cuando olvidan que son hipótesis y desarrollan pretensiones racionalistas y autoritarias.

difícilmente puede escapar a los riesgos de creer⁷⁹, específicamente en el carácter vinculante que tiene la creencia con la acción.

De una creencia se derivan consecuencias en la acción y, en el peor de los casos, lo que se podría es eludir esta relación. Según actuamos es posible hallar un vínculo con lo que creemos. Decir que no creemos en nada sería, desde esta perspectiva, ocultar las creencias, como reflejo del miedo a la interpelación de la fuerza vinculante que puede tener creer en una verdad. En otras palabras, decir que no se cree en nada sería algo así como convertirse en esclavo del “miedo a la verdad”. La mayor debilidad consistiría, de esta manera, en no atender a la relevancia de las propias creencias y “...dejar que [la creencia] siga temerariamente a cualquier concepción poderosa, especialmente cuando tal concepción tiene cierto atractivo instintivo”⁸⁰.

James plantea que mientras se atiende a la importancia de las creencias los seres humanos serán capaces de elegir a cuál concepción seguir, y evitar el verse sorprendidos por las consecuencias de creencias que ni siquiera han podido identificar. De ahí la importancia de llevar las creencias a debate y no ocultarlas.

Esto nos aproxima a la definición de las creencias como estados o tendencias disposicionales, y más aún, desde el punto de vista funcional, como un tipo de estado (mental/disposicional) que nos hace aptos para ciertas conductas o cierto tipo de conductas. Desde estas consideraciones incluso podríamos aventurarnos en un rasgo de la creencia que construya su definición como promotora del uso de las facultades al servicio de los impulsos activos del ser humano.

Desde la perspectiva pragmática de James la creencia provee, sobre todo, energía para la culminación en la acción; si nuestra preocupación por la motivación moral radicara en el componente energético de la acción, aquí tendríamos una respuesta que parecería adecuada. Sin embargo, si bajo la premisa de una razón cordial intentamos partir siempre de la integralidad del ser humano, no pareciera suficiente asumir que hay algo así como un componente energético o conativo que se puede situar al margen o con independencia de los otros componentes del proceso de motivación moral.

LA CONDICIÓN DE FUTURIDAD Y LA ACCIÓN MORAL

Como vemos, uno de los aspectos más relevantes del pensamiento de James es que no ve en la postura epistemológica sólo un problema del conocimiento, sino también un problema del ejercicio de la voluntad, es decir, mantener una determinada hipótesis viva o tener una creencia es, para James, la posibilidad de la acción conducente a su realización. Estamos en una perspectiva ética típicamente pragmática en el sentido en el que un principio moral tiene un contenido de futuridad que le es inherente

⁷⁹ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 37.

⁸⁰ *Ibidem*, 36.

en cuanto no deriva de la experiencia sino que la hace posible. Creer, de esta manera, es la base de la acción que conlleva la realización de aquello en lo que se cree.

En otras palabras, bajo la postura de James una creencia es la condición de posibilidad de que ciertos hechos se den, sobre todo aquellos que dependen de la cooperación de todos o cuya “verdad” radica en la acción. De esta manera la acción moral, en cuanto acción cuya fuerza radica en la posibilidad de ella misma (lo que es bueno o sería bueno si existiera⁸¹) o las que son realizadas en libertad entendida como la espontaneidad de la acción (podría decirse con Kant) podría asumirse como una acción donde la creencia es una de sus condiciones fundamentales o, como lo expresa el autor, como una acción donde la fe basada en el deseo se hace legítima y quizás indispensable⁸².

Aparece en este autor la relevancia de la futuridad de las cuestiones morales, donde la creencia juega un rol importante como parte del proceso de motivación. Se manifiesta la posibilidad siempre abierta de pensar lo mejor o esperar lo mejor y, si deviene el error —como dice James citando a Fitzjames Stephen— no hay mejor manera de salir a su encuentro. Lo otro sería, para el autor, el miedo a la verdad y su carácter vinculante con la acción, tal como lo expresábamos anteriormente.

Un ser humano que ante la incertidumbre de la futuridad prefiere no creer estaría eludiendo no sólo la verdad de aquello, sino también sus propios compromisos. La creencia funciona, de esta manera, como recurso de garantía de verdad en medio de la incertidumbre y, en este sentido, hace posible la determinación de la acción donde no se sabe con certeza si es o no posible.

Para la moral los ideales constituyen el objeto de la acción. Siendo que el ideal es algo que no ha sucedido, pero que si sucediera se cree que sería lo mejor, la creencia es el tipo de fuente propia de la acción moral. La acción moral constituye un tipo de acción llevada o impulsada, además de *por el deber* o por el propio *fin*, por la “fe” en aquello que, de suceder, sería lo mejor, y no por la evidencia.

Esto es lo que James llama el *método subjetivo*, fundado en la creencia basada en el deseo⁸³, donde siempre que haya algo que dependa de la contribución personal y exija, por ello, energía subjetiva y fe en el resultado, el futuro de aquello estará condicionado por la fe actual en ello. Al parecer, hay un elemento fundamental: en cuanto la acción moral es un tipo de acción cargada de futuridad (que no apela a la evidencia sino a la esperanza) es una acción que tiene en la fe una fuente o condición fundamental, entendida como una de las formas en que se manifiesta la creencia.

⁸¹ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 61.

⁸² Cfr. *ibidem*, 64.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 139.

DE LA CREENCIA COMO PRODUCTO, A LA CREENCIA COMO FUENTE DE LA CONCIENCIA MORAL

James sostiene una tesis interesante según la cual la anticipación de futuro en la mente constituye la presencia de la expectación como un rasgo característico de nuestra conciencia⁸⁴, sobre todo frente a un futuro incierto. Resume el efecto emocional de esta expectativa como una cierta extrañeza que prevalece mientras no sabemos qué esperar, y sin embargo esperamos algo.

En sentido contrario a lo anterior, se presenta un futuro previsible como aquél que genera la actitud indiferente o del “no nos importa”. La neutralidad o previsibilidad es un factor que puede estar influyendo en la indiferencia al futuro y la centralidad en el presente, tal como se vive muchas veces la vida cotidiana en la actualidad.

Mientras la novedad es un irritante, la costumbre es como un sedante que hace desaparecer la extrañeza, pues se cree que no se puede esperar nada más en cuanto se ha aprendido todo el abanico de posibilidades. Del mismo modo, en lo relativo a las relaciones con las otras personas, la costumbre hace que no se esperen manifestaciones esencialmente nuevas del carácter del otro⁸⁵.

Sin embargo, ante lo desconocido o la novedad, la inseguridad es consciente⁸⁶. Aunque la ambigüedad es generadora de un malestar o ansiedad, la mente funciona generando la garantía de ciertas expectativas mínimas que permitan la definición de una actitud humana, incluso frente a lo inesperado. Quizás aquí es cuando más sentido adquieren las creencias.

En el marco de esta reflexión James nos refiere a la relación entre la familiaridad (costumbre) y el sentimiento de racionalidad como algo que marcó, por ejemplo, a la escuela empirista, hasta el punto de sostener que lo racional era no más que eso: un sentimiento generado por la familiaridad. El término “substancia” ha sido uno de estos conceptos *familiares* que ha concentrado la idea de la esencia, y que deja a los filósofos “...convencidos de que nada de lo que nos espera puede ser inconsistente en lo fundamental con la naturaleza de dicho término”⁸⁷. De esta manera, el concepto de substancia define un marco general en relación con lo inesperado y, desde allí, se conforma un *sentido*; es la fuerza de la expectación influyendo en el modo de concebir el mundo.

Aunque la definición de substancia (como sustrato que es fundamento) puede ser suprimida para hablar del pasado, no sucede igual cuando se trata de hablar del futuro. En este punto James llama la atención, diciendo incluso que la mera forma lógica de referir las cosas a una substancia seguiría estando

⁸⁴ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 119.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 120.

⁸⁶ Entendemos consciente, en este caso, como que se tiene conciencia de ello, es decir, el ser humano se *da cuenta* de que no conoce o de la falta de certeza, mediante las relaciones que puede establecer entre lo que es objeto de su conocimiento y lo que escapa a este tipo de determinación. Tal como lo veremos a continuación, siente la inseguridad porque es consciente de su falta de *familiaridad*.

⁸⁷ James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 121.

acompañada, con o sin razón, de un sentimiento de reposo y de confianza en el futuro⁸⁸. Así, la explicación de las cosas “por substancia” es difícil de aniquilar, en cuanto responde a una posible familiaridad con el propio concepto y, sobre todo, a la tendencia de nuestra conciencia hacia la expectativa, donde se comporta como recurso de garantía o, podría especificarse para los efectos de la presente investigación, como creencia⁸⁹, generando esos sentimientos de reposo y confianza en lo que aún no ha ocurrido y es incierto.

La mente humana, que siempre busca entender, tiende a “sortear” la incertidumbre; no reposa en ella sino, al contrario, procura anularla para encontrar estabilidad, sentido y, en ello, racionalidad. James sostiene que las filosofías de la incertidumbre no son, por tanto, aceptables. “La mente general nunca encontrará reposo en ellas, y buscará soluciones más reconfortantes”⁹⁰ ¿Cómo reaccionaría entonces ante la tesis levinasiana del Otro, que siendo Infinito sumerge al ser humano, en cierto modo, en la incertidumbre? La clave de una posible respuesta, radica en la redefinición de la pregunta previa: ¿Es el Otro levinasiano una fuente de incertidumbre?

Si bien aceptamos con James que la conciencia tiende a la formación de expectativas y en esta dirección requiere de la creencia para poder ser formulada en medio de la condición de futuridad propia de las acciones morales, la crítica levinasiana pone en evidencia que previa participación de la conciencia hay ya un nivel donde se manifiesta un sentido capaz de movilizar al ser humano en su acción con respecto a los otros, y que subyace incluso a la conformación de la propia conciencia moral.

La creencia resulta, para James, requisito para la formación de expectativas cuando deviene de la conciencia ante la futuridad: del saber que no se sabe. Pero si la creencia no fuera un producto exclusivo de la conciencia⁹¹, sino también de factores humanos preoriginarios (utilizando términos de Levinas) que transcurren antes de todo saber, más que un requisito la creencia se podría entender como condición de posibilidad de la propia conciencia moral: como creencia que subyace al propio saber. Dicho en otras palabras, si la futuridad no es una amenaza para la conciencia, la creencia no tiene por qué ser concebida como recurso de apelación ante sus propios límites, sino simplemente como una de las fuentes del modo humano de vivir, muchas veces olvidado, pero requerido como una de las bases de una vida humana con sentido: se vive hacia el futuro, implicando la creencia en el modo humano de vivir.

LOS IDEALES: LA CREENCIA EN DIOS Y EL INFINITO

Con la lectura de William James ha surgido otro concepto que requiere nuestra consideración, con respecto a su rol dentro de la motivación moral y su relación con las creencias: el ideal.

⁸⁸ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 122.

⁸⁹ De modo análogo el propio Jesús Conill se refiere (en el contexto histórico contemporáneo) a la técnica, como aquella ideología en la que “nos movemos, vivimos y somos”. Vid. Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 14. Nosotros nos preguntamos si no podría constituir, así como en el caso de “substancia”, otra de esas creencias generadoras de reposo y confianza y, sobre todo, generadora de un sentido que define cierto marco de expectativas para nuestra conciencia.

⁹⁰ James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 123.

⁹¹ En tanto conciencia entendida como ámbito del conocimiento, susceptible de expresión lingüística al modo proposicional.

Sin un ideal la acción moral correría el riesgo de reducirse a una reproducción de lo que sucede, a la repetición, a la pura positividad, donde los “hechos”, sus relaciones y asociaciones tenderían a ser la fuente inmediata de las manifestaciones morales. Nuestras ideas, valores, principios y nuestras acciones, derivarían de la experiencia, haciendo eco de un empirismo reduccionista, y cerrándose o por lo menos haciéndose prácticamente increíble una actuación espontánea y, en este sentido, poniendo en duda la propia posibilidad de cierto sentido de la libertad asociado a esta espontaneidad.

Si bien partimos de la consideración de que nuestras conductas se alimentan del contexto en el cual nos vivimos como personas, también creemos que es posible “romper” con las cadenas causales que se suponen implicadas en nuestra naturaleza y, en este sentido, confiamos en la creatividad y, en pocas palabras, en la libertad humana. Nos inclinamos a aceptar que la tradición es una fuente ineludible de nuestra vida moral; sin embargo consideramos que el ser humano llega a producir ideas nuevas, nuevos horizontes, e incluso ideales que resultan determinantes para generar la fuerza que requiere la acción moral, no necesariamente como acciones a gran escala, pero sí como acciones cuyo impulso radica tanto en las ideas como en otras dimensiones de nuestra humanidad. Es lo que queda señalado y ampliamente explicado en el marco de referencia aportado por la ética kantiana, y que constituye uno de nuestros puntos de partida.

Dentro del mundo de la moralidad “Siempre existe una *brecha* entre lo ideal y lo actual que sólo puede salvarse dejando atrás parte de lo ideal”⁹². El ideal es uno de los factores que orienta la acción, y sin embargo no aglutina todo su sentido. La acción puede estar dirigida hacia un ideal, pero en el recorrido hay algo de éste que se abandona, pues el ser humano se enfrenta a una necesidad práctica que para James resulta trágica, en la que se hace necesaria una escala de subordinación entre ideales: todos no pueden ser, en sentido práctico, alcanzados en el mismo fragmento de espacio y de tiempo. Los ideales pueden ser muchos para el mismo ser humano particular, e incluso distintos entre diversos seres humanos.

Lo que nos interesa es cómo los propios ideales requieren la aclaración de las creencias metafísicas y teológicas que subyacen a ellos mismos, para hacer posible, especialmente para el filósofo, una ética de un modo al menos aparentemente definitivo⁹³. Los ideales, si bien orientan o parecen cumplir un primer paso en la orientación de la acción hacia lo mejor, no logran (según James) el máximo poder de estimulación de la energía moral.

⁹² James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 242.

⁹³ Entendemos que para William James el filósofo moral tiene como su ideal un universo moral estable y sistemático; aclarando la imposibilidad de lograrlo en sentido absoluto, sin embargo no cesa en su intento de propiciar el universo total más inclusivo que sea capaz de reconocer. En este proyecto, la pregunta ética fundamental que se enfoca en el orden entre las obligaciones humanas (pregunta casuística) es la que, según consideramos, implica el problema de las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción y, de esta manera, aporta información útil para la presente investigación. Desarrollado en *ibidem*, pp. 225-253.

Para James, “la diferencia más profunda en la vida moral de un hombre es la diferencia entre la actitud acomodaticia y la enérgica”⁹⁴, y la creencia específica en Dios juega un papel muy importante en el despliegue de una o la otra.

En la actitud acomodaticia todos los ideales tienen un valor muy parecido y se juega con ellos a voluntad, básicamente tratando de evitar todo mal presente. Es por eso que:

“...en un mundo meramente humano, donde no haya Dios, la apelación a nuestra energía moral no alcanza su máximo poder de estimulación. Incluso en un mundo como este, la vida es sin duda una genuina sinfonía ética; pero la música se queda dentro de los márgenes de un par de octavas, y su infinita escala de valores no llega a manifestarse nunca”. (James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 251).

En la actitud enérgica las cosas cambian. El *hombre* se puede hacer indiferente al mal presente si con ello puede abrir el camino hacia un ideal mayor. Si bien la actitud está, como capacidad, en todos los *hombres*, es más difícil despertarla en unos que en otros, pues requiere de la intensidad de las pasiones, los miedos, las indignaciones. Dicho en otras palabras, requiere de los contrastes entre los propios ideales según las escalas, en las que unos valgan más que otros o donde las fidelidades a unos sean, por lo tanto, más fuertes que las fidelidades a otros.

James habla incluso de una “ética del infinito”⁹⁵ como generadora de una obligación hacia lo más alto, vs. la ética de la prudencia y la satisfacción de la necesidad meramente finita. Frente al demandante infinito la actitud es más enérgica; se manifiesta de diversas maneras y busca sacar la mayor emoción posible al juego de la existencia. Frente a la adversidad siempre una actitud enérgica surgirá más fácilmente que la acomodaticia, y en este sentido la religión “siempre tendrá a la irreligión contra la pared”⁹⁶.

Surge la posibilidad de considerar, de esta manera, el valor del infinito en el proceso de motivación moral, enfocado con James como “poder de estimulación” generador de nuestra “energía moral”:

“Todo esto es demasiado finito, decimos; vemos demasiado bien el vacío que hay detrás. Falta en todo ello la nota de infinitud y de misterio, y puede

⁹⁴ James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 250.

⁹⁵ *Ibidem*, 252.

⁹⁶ *Ídem*.

ser vivido con una actitud despreocupada. No parece que haga falta preocuparnos demasiado por esas buenas criaturas, ni que preocupemos a otros, al menos por el momento [...] En cambio, cuando creemos que Dios existe y que es uno de los demandantes, se abre ante nosotros la perspectiva infinita. Los ideales más imperativos adquieren una objetividad y un significado completamente nuevos, y nos apelan de un modo penetrante, devastador, trágicamente urgente.” (James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 251).

Se revela entonces la infinitud como posibilitadora de la objetividad de los ideales más imperativos y los carga de un significado *superior* que genera fuerza, energía, etc.; hace que no todo ideal sea relativo al sí mismo y sus preferencias, sino que se abra la referencia a algo externo y superior al *yo*.

No en vano para James la causa religiosa debe ser la defendida por el filósofo moral. Esto, pues es la que hace posible un *universo moral estable y sistemático*, y es la que, en medio de la imposibilidad de saber cuál sea ese pensador infinito —o Dios— despierta en el *hombre* la actitud enérgica; sólo por eso vale la pena y resulta la mejor opción.

Las creencias, específicamente para James la creencia en Dios, aporta lo que podríamos considerar el criterio o el principio que hace posible la subordinación de los ideales de modo más definitivo y, desde allí, el contraste que deviene en el máximo poder de estimulación de la energía moral humana.

Como hemos dicho con Kant, pero ahora enfatizado desde la perspectiva pragmática, no parece descabellado pensar que quien tiene una creencia tiene una disposición a la acción y, en este sentido, su utilidad es, por decir lo menos, considerable. Sin embargo, el carácter de *lo que* se cree se hace relevante. No resultaría lo mismo creer sólo en *mí*, que creer en un Dios; en el carácter religioso de la creencia confluye, para James, el máximo poder de estimulación moral. Esto es así en cuanto objetiva la medida máxima en el orden de las obligaciones; una medida máxima cuya existencia no es posible determinar, pero que en sus efectos parece rendir los mejores resultados.

En principio, para James el mundo meramente humano, entendido como mundo de mentes vivientes que hacen juicios y se demandan obligaciones mutuamente, incluso apartando a Dios constituye una república ética. Sin embargo, no responde satisfactoriamente a la demanda de quien procura un universo moral estable y sistemático, es decir, no responde al ideal del filósofo moral. En su lugar, la utilidad de la fe o la creencia en Dios se revela con claridad: hace posible la fidelidad que promueve el máximo poder de estimulación para el despliegue de la energía moral o, dicho en palabras de James, despierta la actitud enérgica.

Atendiendo a la crítica de Levinas, podríamos preguntarnos qué sucedería si en lugar de situar la infinitud —como creencia— sólo en un Dios, pudiéramos admitir o, más específicamente *crear* en el Otro como Infinito. Radicaríamos en el Otro ese poder de estimulación que despierta la actitud enérgica de la que habla James, siempre desde la explicación del Infinito que hace Levinas, como el Otro permanentemente abierto, indefinible, inaprehensible.

Replanteando el concepto del Infinito, no como medida máxima en la pregunta por el orden de las obligaciones, sino como actuación o realización constante, el Otro-Infinito adquiere un poder motivacional, entendido como la fuerza que hace posible la culminación de la moralidad en la acción. Si bien no representa la medida máxima, se impone de modo análogo como imperativo ineludible y, en este sentido, consideramos que puede cumplir un papel semejante al de la creencia en Dios, dentro del proceso de motivación moral.

Tratándose del Otro se conectaría con aquella ética primera o eticidad fundamental que, incluso, ejercitaría una concepción no ilusoria de la racionalidad⁹⁷, colocando el ideal en un horizonte sensible e infinito a un tiempo, que sea determinante para *ubicar* el ejercicio de la razón.

Las creencias resultan, dentro de la perspectiva pragmática fundamental, unas especies de recursos producidos por las *mentes vivientes*. Los seres humanos se conciben como seres cuya vida se refleja en la mente y, desde allí, se marca la impronta del modo humano de estar en el mundo. Bajo esta premisa, la creencia es un recurso mental fruto de la orientación natural al máximo cumplimiento de expectativas: una mente que frente a la incertidumbre produce la creencia como garantía mínima de una racionalidad que le permita esperar y, en sentido práctico, tener expectativas para impulsar la vida hacia el futuro. La creencia parece ser el mejor recurso para la producción de los mejores efectos.

Quedan servidas e inexploradas, por razones de extensión y foco, las cuestiones relativas a los riesgos de lo que parece una ambigüedad entre la creencia en el sí mismo y la creencia en Dios dentro del pragmatismo de James o, por otro lado, el equilibrio entre las creencias de carácter religioso diverso. Lo que no se pone en duda, cumpliendo el objetivo de la investigación, y confirmando nuestra hipótesis fundamental, es el valor de las creencias para responder a la pregunta sobre la culminación en la acción, dentro del ámbito de la motivación moral.

⁹⁷ En la línea de la crítica que hace McCarthy a ideales que corren el riesgo de derivar (como señala Thiebaut) en “mostruosos e ilusorios sueños de la razón”. *Vid.* Thiebaut, Carlos. *¿Una pragmatización de la teoría crítica? (el doble gesto de Thomas McCarthy)* en *Isegoría*, 1992, 5, 167-176. Consultada en www.isegoria.revistas.csic.es el 25 de agosto de 2016; y en McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos, Madrid 1992.

No resulta casual que el propio Ortega se remita a las creencias cuando supone el objetivo de querer entender a un hombre⁹⁸. De hecho, explica el equívoco de los que suponen que para lograrlo basta con entender las ideas de aquél, sin que se tenga suficientemente claro lo que se busca o, aún más, sin saber específicamente qué tipo de ideas se buscan. Partiendo de esta reflexión, clara e iluminadora, el autor nos plantea la diferencia entre ideas y creencias, constituyendo una referencia ineludible para la delimitación conceptual de la presente investigación y, al mismo tiempo, tal como lo veremos, para indagar en las bases de una ulterior distinción entre creencias efectivas, basales, ocurrentes, estructurales, radicales o vitales⁹⁹, y las creencias libres o reflexivas.

DOS ESTRATOS DE LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HUMANA: PENSAR EN UNA COSA Y CONTAR CON ELLA

Las creencias orteguianas constituyen un concepto iluminador para la comprensión de la vida de un hombre, especialmente en lo que concierne a la insuficiencia que se pone en evidencia cuando sólo nos remitimos a su pensamiento.

Una parte de la vida de un hombre resulta comprendida a través de las ideas que son producto su pensamiento y hacen posible una cierta explicación. Hay otra parte que no encuentra satisfacción en la explicación a través de las ideas que produce, sino que remite a algo así como un trasfondo u otro tipo de ideas, propias de un estrato infraintelectual¹⁰⁰ que tiene y sostiene al propio sujeto que actúa incluso más allá de lo que piensa.

Por un lado estamos hablando del estrato que es fruto de la ocupación intelectual del sujeto, donde se encuentran las ideas como producto de su razonamiento, las cosas que piensa y que puede formular como contenido de su vida: el estrato del *pensar* las cosas.

Por otro lado nos remitimos a un estrato que se presume más profundo, en el que se vive y que constituye, no lo que el sujeto piensa y produce por su entendimiento¹⁰¹, sino aquello desde donde piensa, se mueve y es: el estrato del *contar con* las cosas, del vivir, entendido como el tener que habérselas con el

⁹⁸ Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 661.

⁹⁹ Diversas denominaciones que usamos en la investigación, apoyándonos en los distintos autores que consultamos para la elaboración del presente capítulo, pero que refieren a un tipo análogo de creencias.

¹⁰⁰ *Cfr.* Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 665.

¹⁰¹ *Cfr. ibidem*, 663, cuando dice: “No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo”.

mundo y consigo mismo. En todo caso, un tipo de ideas que no pone el propio sujeto, sino que son evidencia de una especie de contravoluntad¹⁰², en cuanto ideas *en* que se encuentra¹⁰³.

Tratándose de dos estratos diferentes, Ortega sugiere el presupuesto de dos rangos funcionales diferentes para cada estrato y, por lo tanto, dos conceptos diferentes que, dicho de otro modo, delimitan sus alcances entre sí: ideas y creencias. Pensamos¹⁰⁴ con ideas y contamos con creencias. Desde esta perspectiva, para entender la vida de un hombre habría que redirigir la búsqueda: no nos bastaría con saber qué piensa, sino que habría que enfocarse en saber con qué cuenta, es decir, cuáles son sus efectivas creencias¹⁰⁵.

En el segundo estrato surgen las creencias como el modo humano de aludir a la realidad. Las creencias las confundimos con la realidad misma en cuanto constituyen *nuestro* mundo, *nuestra* realidad, *nuestro* ser. Pero lo más importante de todo es que Ortega les da su propia identidad: el concepto y la función de la creencia no parece poder ser comprendida sólo a través de las cuestionables explicaciones psicológicas del pensamiento habitual o el subconsciente¹⁰⁶, ni tampoco considera que se puedan reducir a un sentimiento o volición¹⁰⁷. Se trata de una identidad subjetiva pero pasiva, determinante en el modo humano como operamos y nos ocupamos en el mundo: “Y el creer no es ya una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer”¹⁰⁸. Así, consolidamos el interés y la relevancia de las creencias para intentar responder a la pregunta focal de nuestra investigación que pone el acento en la culminación de la moralidad en la acción.

CREENCIAS, DUDAS E IDEAS

En la concepción orteguiana de las creencias vemos reflejados los aportes de varios filósofos relevantes de los siglos XIX y XX. Como ejemplo de ello tenemos su coincidencia con Peirce¹⁰⁹ en la referencia a una relación antitética entre la duda y la creencia como punto de partida para la delimitación de los conceptos. Mientras la duda deviene de la ambigüedad ante la cual se hace necesario pensar, con las creencias operamos, contamos y nos ocupamos del modo más efectivo que nos es posible. Ni las dudas ni las creencias son relativas exclusivamente al sujeto, sino más específicamente reflejan el modo subjetivo

¹⁰² Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 666.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, 662.

¹⁰⁴ Cabe destacar el uso que hace Ortega del lenguaje en primera persona del plural, el cual hemos querido mantener en la referencia a sus planteamientos, como un modo de hacer relevante el enfoque de su quehacer filosófico.

¹⁰⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 664.

¹⁰⁶ Cfr. *idem*.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 663.

¹⁰⁸ Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Obras Completas*. VI. Taurus, Madrid 2006, 48.

¹⁰⁹ Sobre todo a través de lo expresado en Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.358-5.387), Harvard University Press, Cambridge 1978, 223-247.

como nos vinculamos y vivimos: creyendo o dudando, respecto de algo que no sólo está supeditado a nosotros.

“No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sentimos sobre nosotros”¹¹⁰, es decir, tenemos que creer en algo. Desde esta perspectiva siempre hay, de algún modo, unas creencias *en que estamos*, como coordenadas desde las que actuamos. Mientras nuestras creencias funcionan, permanecemos sin pensar.

Cuando aparece e interviene la duda se pone en evidencia la ambigüedad y la única posibilidad que tenemos ante ella: pensar¹¹¹; ante la falla, lo que nos queda es meditar sobre la falla... Nos ponemos a pensar. El intelecto se pone a funcionar cuando dudamos, y surgen las ideas.

La relación entre las creencias y las ideas constituye uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Ortega, y que se suma a esa relación antitética que en principio se remite a la duda y la creencia; de hecho, el autor se refiere inicialmente a las ideas como aquellas *con* que nos encontramos, mientras las creencias son aquellas ideas *en* que nos encontramos¹¹². De esta manera, la relación que en un primer momento se puede ver entre la duda y la creencia, termina resumiéndose entre ideas y creencias, porque de la duda surgen, propiamente, las ideas, en distinción a las creencias.

Ante la duda inventamos mundos, generamos alternativas, imaginamos, resolviendo la ambigüedad en una fantasía que desde el punto de vista orteguiano no tiene sentido peyorativo sino, al contrario, se concibe como marco caracterizador de la irrealidad propia de las ideas. Incluso Ortega distingue las creencias y las ideas hasta el punto de decir que las ideas que tenemos no poseen valor de realidad. De esta manera las ideas implican, necesariamente, irrealidad; por lo tanto, el sólo hecho de que sean ideas las hace intelectuales y por eso irreales¹¹³. “Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario”¹¹⁴. En cambio, cuando *somos* nuestras ideas, ya no las tenemos sino además las creemos: no tenemos ideas sino, propiamente, creencias.

Cuando no tenemos creencias firmes, cuando las cosas se nos presentan ambiguas y no sabemos cómo son, elaboramos las ideas. Las ideas son, por lo tanto, el producto de la duda; por eso nos hacemos una idea de las cosas, una opinión. “Las ideas son, pues, las ‘cosas’ que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*”¹¹⁵. Para Ortega las ideas intervienen,

¹¹⁰ Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 673.

¹¹¹ Se trata de un planteamiento que nos recuerda las ideas de Heidegger, cuando señala que no sabemos pensar porque hemos sido incapaces de entender a la propia razón que piensa; pensar pasa, para este autor, por dudar de lo pensado y enfocarnos en el hombre que piensa, que es parte del ejercicio filosófico que encontramos presente en el planteamiento orteguiano. Para profundizar en ello recomendamos Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid 2009.

¹¹² Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 662.

¹¹³ Cfr. *ibidem*, 666.

¹¹⁴ *Ibidem*, 667.

¹¹⁵ *Ibidem*, 674.

entonces, donde las creencias empiezan a hacerse insuficientes, tapando los huecos que quedan abiertos¹¹⁶ o reparando, en una especie de función ortopédica, creencias que se han roto.

Ortega comienza por ubicar a las creencias como un tipo de ideas; sin embargo, consideramos que se trata de una estrategia discursiva para presentar su análisis comenzando por el modo en el que suelen ser entendidas las creencias, para luego consolidar la definición a la que finalmente alude en los diversos textos consultados, donde una creencia no puede ser entendida como una idea sino como una idea en la que se cree y que, en este mismo momento, deja de constituirse como operación intelectual para convertirse en una función vital¹¹⁷. Es como si mediante la operación del creer se activara lo que Ortega identifica como la función vital de orientación de la conducta; una función de síntesis que se pone de manifiesto en el ejercicio del creer.

Otro de los rasgos que señala Ortega y que le otorga a las creencias un carácter y rango funcional propio, es el que las asume como miembros de un organismo o estructura (humana) que hace que posean una arquitectura y actúen en jerarquía¹¹⁸. Las creencias forman entre ellas un sistema inarticulado desde el punto de vista lógico o intelectual¹¹⁹, pero coherentes en el sentido vital que el autor tanto defiende. Si bien podemos hablar de un sistema de creencias tal como hablamos de un sistema de ideas o concepción del mundo, para Ortega queda claro que no nos estamos refiriendo a lo mismo. Los sistemas de ideas o concepciones hacen referencia a las ideas con las cuales explicamos y nos explicamos, mientras nuestro sistema de creencias se explica en el modo como nos desenvolvemos en nuestro quehacer, incluso quedando fuera del alcance de nuestro pensamiento sobre nosotros mismos, tal como lo plantea el autor.

Dentro del sistema de creencias hay creencias radicales o básicas, mientras hay otras secundarias que derivan de las primeras. Se trata de un sistema *vital* precisamente porque en él impera un orden, no lógico, pero sí relativo al modo como el hombre se encuentra y desenvuelve en la realidad. De esta manera, entender a un hombre o, como señala Ortega, una época, pasaría por entender sus creencias radicales, como el modo de acceder a lo que vivifica a todas las demás¹²⁰. Las creencias, y más aún las creencias básicas o radicales son, para Ortega, las que otorgan vitalidad a todo el sistema de creencias que es capaz de producir la comprensión de un hombre o una época. En el caso de la presente investigación, si bien tenemos otro objetivo, confirmamos el hecho de que incluso en el pensamiento de un autor como Ortega, el papel de las creencias y su jerarquía "...siendo trivial, (es) de la mayor importancia"¹²¹.

¹¹⁶ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Ideas y creencias" en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 671.

¹¹⁷ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Obras Completas*. VI. Taurus, Madrid 2006, 14.

¹¹⁸ Cfr. *idem*.

¹¹⁹ Cfr. *idem*.

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*, 48.

¹²¹ Cfr. *idem*.

POSIBILIDAD DE FORMACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE NUESTRAS CREENCIAS

Entre ideas y creencias se supone que las primeras surgen cuando las segundas se rompen. Entonces resulta ineludible la pregunta: ¿Qué es lo que hace que una creencia se rompa, y en consecuencia se elimine, se transforme o, en todo caso, se sustituya por otra?

Atendiendo a lo que Ortega señala, la creencia se presenta como el modo humano más efectivo de desenvolverse en la realidad: para actuar pareciera que es necesario creer y si no, sobreviene la parálisis. De esta manera podríamos suponer, desde el punto de referencia de su función vital, que una creencia se empieza a romper cuando deja de hacerse efectiva en el quehacer humano. Y es en este punto de la reflexión donde nos volvemos a conectar con el pensamiento orteguiano, en lo que tiene que ver con la duda y la relación entre los diversos factores que se sintetizan en la creencia:

a) Respecto a la duda:

Si bien la creencia alude a la realidad, la duda —siendo su antítesis— no remite a la no realidad o a la ausencia de realidad. Ortega identifica la duda como el estar ante una realidad ambigua, inestable y ante la que no sabemos qué hacer¹²². Surge entonces la cuestión sobre si la afirmación de la duda no puede entenderse, en cierto modo, como una creencia más, y el autor lo asume de ese modo, aceptando la paradoja que ello significa lógicamente.

Si para dudar suponemos el quiebre de nuestras creencias, en cierto modo tenemos que aceptar la inestabilidad, la ambigüedad de lo que antes creíamos; no bastaría con el hecho mismo de dudar, sino que habría que afirmar la duda¹²³. De esta manera, así como estamos *en* la creencia, podemos estar *en* la duda; dicho del modo paradójico, creemos en la duda¹²⁴, pues es eso lo que le da su valor en cuanto tal.

Bajo esta perspectiva, lo que surge como relevante es la importancia de enfrentar la ambigüedad, de no esconderla (como formadores o educadores) o no eludirla (como creyentes), protegiendo las creencias propias frente a sus mismas debilidades. Como señala Peirce, eludir la importancia de nuestras creencias podría convertirnos en esclavos del miedo a los compromisos que devienen de la verdad.

Bajo estas consideraciones puede haber una clave interesante para la formación, pues una educación enfocada en el carácter abierto o plural de nuestras creencias tendría que promover, desde esta perspectiva, la asunción de la ambigüedad o la incertidumbre como una forma de hacer posible el movimiento del pensar y la producción de las ideas, en camino hacia la verdad. Reconocer la duda y no huir de ella parece fundamental para evitar la parálisis en la que podemos caer ante la pérdida de efectividad

¹²² Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 670.

¹²³ Esta cuestión nos vincula con la insistencia de Peirce en el carácter *vivo* de la duda, en contraste con su reducción a un simple cuestionamiento; para dudar, y que se genere el movimiento del pensar, hace falta más que formular el interrogante. Cfr. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.376), Harvard University Press, Cambridge 1978, 232.

¹²⁴ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 669 y ss.

de nuestras creencias. Quizás eso mismo nos lleve a la idea de reconocer los conflictos y enfrentarlos, reconocer que las cosas no están resueltas sino que requieren ser resueltas por nosotros a cada momento, incluso cuando no sabemos cómo hacerlo. Aunque no alude directamente a la preocupación que atendemos en la presente investigación, sí aporta una reflexión interesante sobre el papel de la duda como una forma de acción expansiva de las propias creencias, poniendo sobre la mesa la posibilidad de su formación y transformación.

Así como se va consolidando la hipótesis de la relevancia de las creencias en la culminación en la acción moral, también se va poniendo en evidencia la importancia proporcional de la duda, para evitar el riesgo del dogmatismo de las propias creencias. Si bien antes señalábamos a las creencias como fuera del alcance de nuestro pensamiento, ahora la duda las pone de manifiesto y, en ello, favorece sus posibilidades de expansión y transformación.

b) Respeto a la diversidad de factores que sintetiza la creencia:

A partir de la producción de ideas y cuando lo ideado nos parece más firme, a eso llamamos verdad¹²⁵: coinciden las ideas que tenemos y la propia idea de realidad que las sostiene, haciendo posible algo así como un sistema entre muchas de las ideas que manejamos. Sin embargo, Ortega deja un espacio para diferenciar la idea de verdad, de la verdad *suprema*, asociada a lo evidente; si bien no profundizaremos en ello, en cuanto escapa a nuestros objetivos, conviene saber que el autor lo deja planteado.

Tal como lo venimos señalando, *tenemos* las ideas e incluso sistemas de ideas que señalamos como verdades, mientras *vivimos en* creencias que incluso podríamos decir que nos tienen y sostienen; queda sugerido el hecho de que el sujeto termina siendo algo así como un ser libre en sus concepciones (sistemas de ideas), pero esclavo de sus creencias. Bajo la perspectiva que intentamos mantener, en la cual asumimos la referencia a una razón cordial que se vincula fluidamente a la propuesta orteguiana de la razón vital, las creencias sintetizan factores de diverso origen, que como el propio autor señala (y lo suscribimos) no las reduce a un tipo de ideas sino que les otorga una identidad y rango funcional propio. Esto nos da la posibilidad de suponer que se forman y transforman a partir de la interacción entre la diversidad de ideas, sentimientos y apetencias.

El choque de ideas puede ser otra de las señales de la falta de efectividad de nuestras creencias y, de esta manera, generar la duda que produzca la ruptura de las propias creencias y promueva, a su vez, el deseo de verdad. El choque de creencias puede simplemente generar sentimientos encontrados al respecto de las decisiones tomadas y, en este sentido, requerir de ideas que abran nuevas posibilidades de acción. Del mismo modo, el sentimiento de frustración por una acción que no satisface nuestras expectativas puede

¹²⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 671.

generar el quiebre de creencias que impliquen la necesidad de incorporar nuevas ideas a nuestras concepciones.

Independientemente de cuál sea la fuente de la interacción, lo que queremos destacar es que en el marco de una razón en general, cordial e incluso vital, no consideramos que el sistema de nuestras creencias pueda ser inamovible. Al contrario, precisamente por la función de síntesis que desempeña, una creencia implica su vulnerabilidad a diversidad de factores que intervienen en su proceso de formación y transformación. En el caso de Ortega, los factores que se ponen en juego podríamos resumirlos en sentimientos, deseos o apetencias, ideas y valores, tal como lo veremos a continuación.

LA CAPACIDAD DE ESTIMA COMO EVIDENCIA DE UN SER HUMANO INTEGRAL.

Ortega forma parte de un contexto filosófico que, como podemos ver en otros autores de la época¹²⁶, se enfrenta a lo que considera una corriente subjetivista donde los objetos no son entidades distintas del sujeto sino proyecciones de él y sus estados subjetivos. No conforme con ello, y específicamente con respecto al tema moral, nos deja unas reflexiones sobre el *valor* que intentan presentarlo justamente desde una perspectiva distinta, y que deja sugerida una serie de ideas sobre la moralidad que resultan interesantes para nuestra investigación.

El *valor* se nos muestra como imponiéndose a nosotros desde el objeto (en un ejercicio fenomenológico), no tanto como lo que nos agrada y por tanto es valioso, sino como aquello en lo que reconocemos un valor y en tanto éste se da, nos resulta agradable. Las cosas nos agradan “por su gracia o virtud objetiva”¹²⁷.

No se trata, en este caso, de un placer meramente físico, sino de una complacencia que se señala específicamente como fuente del valor. Se sugiere, en este sentido, la presencia de una jerarquía incluso en el nivel de las sensaciones, donde puede distinguirse un placer meramente físico de un tipo de placer más asociado propiamente a los valores. De esta manera, se reconoce la fuente sensible del placer que genera el valor, y al mismo tiempo la participación de otros factores aparte de los de carácter físico, pero dentro del mismo marco de la sensibilidad. El valor surge desde la sensibilidad, pero no en un sentido exclusivamente físico, sino como manifestación de otros factores que también forman parte de ella.

Ortega hace una distinción interesante: el placer físico se da como sensación y en ese sentido es una realidad valiosa que puede generar la complacencia (o no) asociada al valor. Es algo similar a lo que

¹²⁶ Es el caso que podemos ver en Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca 1977.

¹²⁷ Ortega y Gasset, José. “Introducción a una estimativa. Qué son los valores” en *Obras Completas*. III. Taurus, Madrid 2012, 537.

ejemplifica muy bien Roger Scruton¹²⁸ cuando trata el tema del placer sexual, el cual implica un placer físico que puede ser aceptado o no por la persona: hay una sensación de placer que puede ser inmediatamente aceptada o incluso rechazada, como el caso de la mujer que en medio de un juego sexual descubre que quien la toca no es quien ella cree; descubre el engaño y, por lo tanto, cesa la sensación de placer.

En el caso del valor se trata de complacencia o placer en ese sentido no sólo físico sino estimativo, para aludir a una complacencia que, incluso dentro del marco de la sensibilidad, articula factores de diverso carácter. El valor implica sensación (física), pero también un proceso más elaborado de cierta aprehensión-comprensión de aquello que no sólo “tiene” valor, sino también le “asignamos” valor.

Cuando hablamos de valor, ponemos en evidencia el aprecio o carácter estimativo que somos capaces de reconocer y asignar a la constitución de ciertas realidades, como uno de los modos de relacionarnos con ellas. Se muestra la capacidad estimativa que tiene el ser humano: no sólo se remite a realidades sino también a valores.

Esto se presenta a favor de las posibilidades del enfoque que hemos asumido en la presente investigación, donde así como intentamos reconocer la relevancia de la integralidad del ser humano para indagar en el proceso de motivación moral, también procuramos seguir las consecuencias de la misma en el desarrollo del trabajo. Cuando admitimos que en el nivel de la sensibilidad humana ya puede operar una escala de placeres, dejamos de lado la visión que proyecta el proceso de la motivación moral como aludiendo a dos dimensiones separadas del sujeto: la conativa y la cognitiva o, dicho en otras palabras, la dimensión de la sensibilidad y la del intelecto, simplemente agregadas o en sucesión continua; pasamos a concebirlas, en cambio, como integradas o entramadas en el proceso de valoración. Desde esta perspectiva, damos un paso más en la dirección de una interpretación integradora del proceso de motivación moral: cuando se trata de la comprensión de la moralidad humana, nos remitimos a un hombre que se entiende no sólo desde sus capacidades físicas o intelectuales, sino que consideramos lo que Ortega identifica como esta capacidad estimativa.

ORIENTACIÓN DE LA CONDUCTA: NO ES EL VALOR, ES LA CREENCIA

Para Ortega pareciera quedar claro que un valor no es lo mismo que un sentimiento o un deseo. Si bien los implica a ambos, no se reduce a ellos. De hecho plantea que un ser humano puede valorar algo que en términos sentimentales no le es del todo agradable o deseable y, sin embargo, considerar que sí merece su estima. Como hemos señalado, no se trata simplemente del sujeto que da valor, sino de que

¹²⁸ Scruton, Roger. *Filosofía para personas inteligentes*. Península, Madrid 1999, 116.

también puede reconocerlo. Además de los factores sentimentales o apetitivos que están en juego, nos aproximamos a fuentes cognitivas que hacen posible el reconocimiento de un valor como tal.

Si bien un sentimiento de agrado puede despertar o motivar el valor, y los apetitos (deseos) pueden azuzarlos o reprimirlos, también se plantea la necesidad de su reconocimiento (ejercicio de la cognición). Desde la perspectiva del valor en general estos tres elementos no tienen por qué estar alineados —no tenemos por qué desear o gozar lo que reconocemos como valor— en cuanto no se trata de una cuestión de hecho sino de la percatación de un derecho¹²⁹. Sin embargo, el propio Ortega atribuye tal expectativa de alineación a la equivocación por la que se circunscribe el problema del valor exclusivamente al ámbito ético, dando por supuesto que se define como aquello que suscita en nosotros sentimientos, deseos y, al mismo tiempo, se constituye en fin de nuestra voluntad.

De esta manera, queda indirectamente sugerido que si bien en el caso del valor en general no sucede de esa manera, cuando se trata específicamente de valores morales sí: un valor moral suscita al mismo tiempo sentimientos, deseos y la determinación de los fines de nuestra voluntad, como producto de la alineación entre ciertos sentimientos, apetitos y cogniciones. Nos preguntamos entonces: ¿Conlleva esta alineación a la realización de una acción moral?

Esto lo podemos ver muy bien reflejado en la perspectiva kantiana, que constituye nuestro marco ético fundamental, donde el valor moral de una acción implica, como ya sabemos, no sólo el reconocimiento de la ley moral y los principios que derivan de ella, sino el sentimiento de respeto por ella misma, dando posibilidad, finalmente, a una felicidad digna, teniendo una de sus fuentes en sentimientos o ideas morales que conforman el juicio que a su vez permite no sólo el conocimiento de la ley moral sino su impacto en la voluntad. Sin embargo, ni en el caso kantiano ni en el caso de la capacidad de estima orteguiana queda garantizada la realización de la acción.

No sabemos si es posible garantizar la culminación de la moralidad en la acción; sólo contamos con que, en los textos de Ortega, el tema de la orientación de la conducta queda vinculado directamente a la creencia como ejerciendo esta función propia del viviente en cuanto tal. Aunque el análisis de la capacidad de estima pone de relieve la condición de alineación entre sentimientos, deseos y cogniciones cuando se trata del carácter moral del valor, ello no deriva directamente en el desarrollo del problema de la culminación en la acción. Sin embargo, y en la línea de lo que venimos señalando, esto no excluye que la creencia pueda ser susceptible a la referencia que brinda nuestra capacidad de estima en cuanto posibilitadora de valores que, al ser morales, implican un vínculo con los fines de la voluntad que bien podrían jugar una función de promoción de la acción moral o humanizadora.

¹²⁹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Introducción a una estimativa. Qué son los valores” en *Obras Completas*. III. Taurus, Madrid 2012, 542.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL CONCEPTO DE CREENCIA EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE.

APROXIMACIÓN A UNA CARACTERIZACIÓN GENERAL.

Hoy en día existen diversas tendencias en la consideración sobre lo que es o significa “creer”. Dentro de la propia disciplina filosófica, y siempre al borde de una delgada línea divisoria con el campo de la psicología, hay varios ámbitos en los que se han realizado estudios sobre las creencias. Uno de ellos es el de la Filosofía de la Mente, desde donde se realiza la clasificación que hace Eric Schwitzgebel en el año 2011, publicada a través de la enciclopedia Stanford¹³⁰, y que presentaremos a continuación, como marco de referencia general.

Las diversas concepciones sobre lo que significa “creer” dentro de la Filosofía de la Mente, podríamos agruparlas de la siguiente manera:

a) Representacionalismo: sostiene que *creer* algo implica que se tiene en la mente una representación con el mismo contenido proposicional que la creencia; de esta manera, la creencia implica una especie de entidad, una estructura representacional interna. Bajo esta perspectiva, también es bastante común sostener que la creencia tiene un rol causal en el comportamiento, pues un cambio en nuestra representación del mundo terminaría reflejándose de alguna manera en nuestros modos de reaccionar y actuar. Los representantes más emblemáticos de esta postura son Fodor (1990), Millikan (1993), Dretske (1988), Cummins (1996).

b) Disposicionalismo: la representación de la creencia es de relevancia incidental, secundaria. En su lugar, lo más importante de esta tendencia es que la creencia implica, sobre todo, una disposición conductual particular. Sin embargo, en esta teoría se muestra el problema de que no es sólo *una* creencia la que se necesita para actuar de tal o cual manera, sino que es la interacción de diversas creencias, deseos, y otros elementos; de hecho, gente con la misma creencia puede actuar de diversas maneras, dependiendo de la relación que todos estos elementos puedan tener en su persona o en su ser.

Resulta indispensable tomar en cuenta el cuestionamiento según el cual, por ejemplo, la creencia en el Infinito no podría ser garantía de una acción moral específica, pues para que se genere tal acción no podríamos dejar de considerar su interacción con otras creencias o factores disposicionales. A pesar de esto, el disposicionalismo se presenta como una tendencia coherente con el argumento sobre la relevancia

¹³⁰ Schwitzgebel, Eric. "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), consultada en <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/> el 29 de enero de 2013.

de la creencia en la motivación moral y se pone de manifiesto el carácter disposicional de la misma con respecto a la propia acción.

Dentro de esta misma consideración disposicional Schwitzgebel hace referencia a los disposicionalistas liberales entre los cuales cuenta a su persona y a otros autores como Price (1969), Audi (1972), Baker (1995) o, incluso, Ryle (1949), quienes consideran otro rango de elementos disposicionales junto a las creencias. Se trata de una posición interesante e incluso más compatible con el presente trabajo, pues la consideración de otros elementos atiende al cuestionamiento que se ilustraba anteriormente con el ejemplo de personas que se podrían considerar como *poseedoras* de las mismas creencias y sin embargo distintos comportamientos. En este sentido, tomaremos como referencia uno de los últimos artículos publicados por Audi¹³¹ al respecto.

c) Interpretacionismo: también llamados *disposicionalistas interpretacionistas*, comparten con los primeros el énfasis en los patrones de acción y reacción, en lugar de las estructuras representacionales, pero al avanzar más junto al proyecto fisicalista, su foco es el comportamiento observable. Bajo esta consideración hay *patrones* según los cuales es posible interpretar la relación entre ciertas conductas y las respectivas creencias; el comportamiento está profundamente asumido como algo físico. Se aplica el conocimiento de las leyes físicas (Dennet, 1991) —identificada como postura física— se tiene una visión de sistema —postura de diseño— y se atribuyen creencias, deseos y conducta racional —postura intencional—. Davidson (1984) plantea algo parecido. Tanto él como Dennet aceptan, sin embargo, la indeterminación de las creencias, y cómo múltiples esquemas pueden generar las mismas conductas, por lo cual es imposible determinar el origen causal de unas u otras.

d) Funcionalismo: dentro de esta tendencia se considera que las creencias guardan una relación causal con estímulos sensoriales, conductas u otros estados mentales (Fodor 1968, Armstrong 1968, Putnam 1975, Lewis 1972, Block 1991) Lo que genera un estado mental es la interrelación causal de sus elementos, no su estructura interna. Esto tiene que ver con la idea de que hay ciertos estados mentales que tienden a generar cierto tipo de consecuencias; es como si se asumiera que tener una creencia se sostiene sobre la idea de que existen patrones que nos permiten prever las consecuencias que se siguen de ellos y, de esta manera, ante determinada conducta puedo suponer la presencia de determinadas creencias, es decir, puedo ir desde el efecto a la causa. Los disposicionalistas también pueden ser funcionalistas; pueden sostener que ciertas creencias son causa de ciertas conductas (*forward looking causal relations*) donde *creer* es estar en un estado apto para causar tal o cual manifestación conductual. En este último sentido, el funcionalismo podría hacernos suponer que el Infinito se concebiría como una creencia que nos hace aptos para una acción humanizadora.

¹³¹ Cfr. Audi, Robert. The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue en *Synthese*, 2008, 161, 403-418.

Más allá de estas cuatro tendencias fundamentales al respecto de lo que son las creencias, Schwitzgebel presenta al eliminativismo y al instrumentalismo como concepciones que parten de una posición negativa:

e) Eliminativismo: agrupa las teorías que niegan la existencia de las creencias, haciéndolas análogas a postulados parecidos a la idea de que “el sol baja cada tarde”, producto de la psicología popular (Churchland, 1981 y Stich, 1983)

f) Instrumentalismo: considera que puede ser útil hablar de las creencias, pero en un sentido “suave” en el que no se puede afirmar que existan como tales, aunque sí señalan asuntos relevantes al respecto de los patrones conductuales y de respuesta de una persona (Dennet, 1991). Desde esta perspectiva las creencias pueden ser tan reales como el ecuador o los centros de gravedad. No son reales en un sentido fuerte, pero tampoco son mera ficción.

Estos grupos representan, a grandes rasgos, la caracterización general de seis enfoques entre los que consideramos necesario ubicarnos como investigadores que asumen una determinada dirección dejando de lado, como es natural, las consideraciones que se abren desde otros puntos de partida.

Aunque suponemos que las creencias dan lugar, de una u otra manera, a acciones en relación con ellas, descartamos toda intención de suponer relaciones causales cerradas y directas entre determinadas creencias y sus conductas respectivas. Nuestro énfasis está en el rol de las creencias dentro del marco de la generación de las acciones humanizadoras y, dentro de ello, los posibles aportes del infinito levinasiano como creencia.

De esta manera, se nos presenta como una tarea la necesidad de investigar qué tipo de relación, rol o papel juega la creencia en el Infinito dentro de la generación de acciones morales o humanizadoras en toda su amplitud, sin que esto implique que sea esa la única creencia que las genere. Dicho de otro modo, nos interesa indagar en el rol del Infinito como creencia (una entre tantas) dentro de los procesos de motivación moral. Podríamos ubicarnos dentro de una perspectiva disposicionalista-funcionalista, aunque esto no determine de manera exhaustiva los alcances que aspiramos obtener en nuestra investigación; sin embargo, resume nuestra postura sobre la concepción de la creencia para los fines de la investigación, sin que ello excluya los aportes que hemos logrado extraer de posiciones que bien podrían identificarse con las teorías representacionistas a las que de algún modo también aludiremos. Las creencias, más que ser concebidas como estados mentales sin más, las asumimos inicialmente como estados disposicionales, destacando con este enfoque una idea positiva de su rol dentro del proceso de motivación moral.

Uno de los debates centrales sobre la creencia en el ámbito de la Filosofía de la Mente radica en su referencia o direccionalidad a la verdad. De hecho, entre los autores consultados los artículos suelen remitirse a este asunto o tomar partido sobre el mismo. Nosotros mismos hemos asumido, deliberadamente, uno de los caminos. Hemos analizado los textos asumiendo como referente inicial la postura de David

Velleman¹³², pues otorga a la creencia una caracterización propia que no la reduce a otros factores que influyen en la configuración de la voluntad sino, al contrario, le da una identidad específica: una creencia no es lo mismo que un deseo, una ilusión o una fantasía, y el punto de inflexión es su orientación a la verdad, aunque puede darse de diversos modos, tal como lo veremos más adelante.

Si bien Velleman no destaca como un autor claramente etiquetado dentro de las clasificaciones anteriormente presentadas, sí se admite su presencia activa en el debate¹³³, especialmente al respecto de temas relevantes dentro de la discusión sobre la naturaleza e identidad de la creencia, lo cual resulta muy útil con respecto a nuestra necesidad de aclaración sobre el concepto. A esto se suma que se trata de un autor que parte de una lectura kantiana de la ética y, dentro de esta referencia, desarrolla específicamente el tema del rol de la creencia dentro de la motivación moral, coincidiendo no sólo con el tema sino con parte importante del marco teórico que define la perspectiva que hemos asumido dentro del presente trabajo.

A continuación, presentamos los debates más importantes sobre el rol de las creencias en la motivación moral.

EL ESTATUS DE LAS CREENCIAS

Entrar dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente nos coloca, como investigadores, dentro del marco de premisas que no necesariamente se corresponden con el enfoque que hasta ahora hemos desarrollado. Hemos creído necesario considerar esta perspectiva porque dentro de los estudios filosóficos actuales ha sido el ámbito que más espacio y proyección ha dedicado específicamente al tema de las creencias, y nuestra necesidad de aclarar el concepto nos obliga a tomarla en cuenta; adicionalmente, ganamos un mayor grado de especificidad en el análisis y obtenemos un margen más amplio de información que nos permite contrastar los estudios, lo cual siempre representará una riqueza cuando lo que aspiramos es a responder fundamentalmente nuestras preguntas focales e intentamos expandir los prejuicios propios o ajenos sobre el tema.

¿A qué premisas nos referimos? Lo primero que debemos tener claro cuando hablamos de las creencias dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente es que, en principio, nos estamos refiriendo a ellas como estados mentales, es decir, como fenómenos que ocurren en la mente; sin embargo, la naturaleza de este fenómeno sigue siendo discutida. Aunque se trata de una concepción común a otras ramas de la filosofía, dentro de este ámbito se ha favorecido una perspectiva centrada y muchas veces restringida a

¹³² En la elección de este autor se han sumado argumentos relativos al desarrollo de sus ideas y, por otro lado, su identificación con una postura kantiana fundamental; en la presente investigación esa identidad neokantiana aporta coherencia con nuestro marco ético de referencia.

¹³³ Tal como a parece señalado en Schwitzgebel, Eric. "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), consultado en <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/> el 29 de enero de 2013, al respecto de la discusión sobre la creencia como aceptación o asentimiento.

operaciones mentales, manifestadas en los juicios y, adicionalmente, en las conductas (aunque siempre de modo más confuso).

En cuanto estado mental la creencia se entiende, de modo más específico, como actitud proposicional. Esto quiere decir que: 1) implica una proposición y 2) una disposición de ánimo con respecto a tal proposición. Esta es la premisa básica que ha conducido a autores como David Velleman y Nishi Shah¹³⁴ a referirse a las creencias como cumpliendo dos grandes requisitos: un *requisito descriptivo*, que remite a la actitud afirmativa, de aceptación o asentimiento que constituye la creencia, y que podría ser identificada incluso como una dimensión subdoxástica¹³⁵; y un *requisito normativo*, que se refiere a la orientación de las creencias a la verdad, lo cual les otorgaría, como lo veremos más adelante, su carácter específico con respecto a otros estados mentales.

Esta concepción de la creencia como actitud proposicional es, a favor de nuestra investigación, sólo el principio. De hecho, si bien Velleman comienza haciendo referencia al debate sobre las creencias simplemente como actitudes proposicionales y centrando la discusión sobre lo que identificaría como su requisito normativo, también admite que el requisito descriptivo, siendo condición ineludible de la creencia, introduce aspectos problemáticos¹³⁶ relativos a las razones pragmáticas para creer, o lo que otros autores vinculan con las bases neurofisiológicas de las creencias¹³⁷. Siendo así, finalmente no resultará suficiente definir a la creencia como actitud proposicional.

En medio de un debate que aún parece abierto, Velleman se inclina a definir las creencias como actitudes cognitivas, sin por ello excluir la opción de que pudieran ser estudiadas incluso como estados conativos.

PRIMERA APROXIMACIÓN: LAS CREENCIAS COMO ACTITUD COGNITIVA

Un *acto* cognitivo lo referiremos a un acto mental de asentimiento o afirmación cuyo objeto no está necesariamente dirigido a una proposición; de hecho, en cuanto acto cognitivo, una creencia consistiría fundamentalmente en el acto mental de afirmación o asentimiento directamente ante el mundo, los otros o uno mismo. Desde esta perspectiva, *creer* en el “mundo” —como la referencia más amplia— equivaldría a asentir ante el modo como éste se le presenta al ser humano, sin contar necesariamente con la mediación

¹³⁴ Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The Philosophical Review*, 2005, 114, n.º. 4, 497-534.

¹³⁵ Término que se refiere a una afirmación que subyace a las propias creencias o las tiene a ellas como su objeto, es decir, un asentimiento dirigido a las creencias mismas y no a su contenido —lo creído—, consintiendo en la admisión de que tal asentimiento podría constituir una base o causa próxima de la creencia, de carácter más fisiológico, y por ello propiamente subdoxástico.

¹³⁶ Haciendo referencia, por ejemplo, al debate abierto sobre si referirse a las creencias normativas como estados cognitivos o conativos. *Vid.* Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The Philosophical Review*, 2005, 114, n.º. 4, 497 y 529 (en la nota n.º. 1).

¹³⁷ Debate al que también hace referencia Hierro Pescador, José. *Filosofía de la mente y Ciencia cognitiva*. Akal, Madrid 2005, pp. 133-146.

de los juicios que se pudieran tener sobre él. Se trataría de un acto básico y en cierto modo estructural de la condición humana, que daría pie a hablar de creencias de hecho o estados de creencia, negados en principio por algunos autores¹³⁸.

Una *actitud* cognitiva, en cambio, la entenderemos no como un acto mental sin más, sino más como un estado mental de representación de una proposición como verdad. En cuanto actitud mental, la creencia tiene a una proposición como su objeto, destacando la disposición anímica del sujeto al respecto de tal proposición e incluso —y es lo que intentan destacar Velleman y Shah— al respecto del objeto de tal proposición.

No resulta extraño pensar que tener un deseo es lo que, en último caso, moviliza al ser humano hacia la acción. Velleman cuestiona esta premisa. En muchas actividades un deseo no genera el esfuerzo suficiente para producir la actuación que lo satisface; podemos tener efectivamente un deseo y no llevar a cabo la acción que convendría para su satisfacción.

En un ejercicio analítico de la operatividad del proceso de motivación moral Velleman plantea una serie de factores o elementos que participan en él. Hay algo previo al deseo que resulta ser una fuente de energía que debe ser gastada o invertida en algo —en perspectiva freudiana explícitamente asumida— y, si bien tiene en el deseo una de sus derivas, no se reduce a él.

En lenguaje psíquico esta energía es lo que podría llamarse “pulsión”, mientras que dentro del campo de la “psicología de la actitud proposicional” (*propositional-attitude psychology*) lo identifica el autor como actitud conativa. Consiste en una fuente de energía sin objetivo u objeto determinado, pero con una función relevante en el proceso motivacional, como el primer elemento que resulta del análisis que propone Velleman.

Tal actitud conativa requeriría, como segundo elemento, de algún tipo de representación mental que le permitiera enfocar su objeto. Ya no se trataría de una fuente de energía sin más, sino de una fuerza dirigida a un objeto determinado.

En este sentido el autor recuerda el estudio de lo que se ha identificado como el “silogismo práctico” de Aristóteles que, según la postura de algunos estudiosos del tema, no sólo pone en evidencia la implicación de la acción¹³⁹ en el proceso de razonamiento sino también cómo tal silogismo requiere, para su formulación, de una nueva unidad funcional deseo-creencia¹⁴⁰ para producir una decisión deliberada y llevar a cabo la acción. Es decir, no podría hablarse de silogismo práctico contando únicamente con el deseo de hacer algo, sino sería necesaria esa nueva unidad deseo-creencia (o deseo deliberado), como

¹³⁸ Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n.º. 4, 511.

¹³⁹ Cfr. Vigo, Alejandro. *La concepción aristotélica del silogismo práctico: en defensa de una interpretación restrictiva* en *Diánoia*, 2010, 55, n.º. 65, consultado el 20 de mayo de 2014 en www.scielo.org.mx.

¹⁴⁰ Cfr. García Ninet, Antonio. *Aristóteles: silogismo práctico y ‘akrasía’* en *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 2007, n.º. 50, 4, consultado en www.serbal.pntic.mec.es el 21 de diciembre de 2015.

impulso para la acción humana. De modo análogo a lo que Velleman quiere sostener, la fuerza del deseo sin más no es suficiente para generar la acción; se requiere una cierta dirección que, tal como es posible identificarlo ya en el pensamiento aristotélico¹⁴¹, proviene de la deliberación.

Pero el tipo de representación mental que permitiría la elección del objeto de la actitud conativa se enfrenta, en el caso de la motivación moral, a una cierta ambigüedad que le resulta propia. Si bien dentro de la teoría de la “psicología de la actitud proposicional” las representaciones mentales se entienden con relación a objetos determinados, dentro del proceso de la motivación moral carecen de tal determinación; se trata de representaciones “diferentes”, fuera de los estándares¹⁴², funcionando en todo caso como representaciones mentales no proposicionales, es decir, cuya formulación, cuando la queremos explicar en términos lingüísticos, es de modo metafórico, por analogía o por asociaciones mentales con múltiples fines posibles¹⁴³.

Velleman admite, por lo tanto, el rol motivacional de la conjunción entre los dos elementos: la actitud conativa (pulsión o fuente de energía) y un tipo de representación mental “especial” que, precisamente por su carácter, se presenta como diferente del concepto psicológico de “motivo” que es entendido y asociado a una actitud de carácter eminentemente proposicional. La representación mental, en el caso de la motivación moral, cumple la función de motivo y, sin embargo, no tiene carácter proposicional; no cumple los cánones de determinación en los que ocurre una percepción objetiva que se puede expresar como conocimiento a través de conceptos, sino se trata de un tipo de representación vaga, que escapa a los términos con los cuales conscientemente razonamos y, por lo tanto, no se constituye proposicionalmente.

Este tipo especial de representación es el que trataremos de identificar con el concepto y la función de la creencia dentro del proceso de motivación moral. Consideramos que la creencia desempeña un rol motivacional dentro de este campo específico, exponiendo o manifestando la confluencia de factores de carácter conativo y cognitivo, de modo integrado.

Tal como lo vamos presentando, y se hace necesario recordar, Shah y Velleman tienden a definir las creencias como actitudes cognitivas. El punto más discutible es que para los autores, aquellas supuestas “creencias de hecho” (simples *actos* cognitivos) que incluso no examinamos o evitamos examinarlas según la norma de verdad por razones pragmáticas, no deben ser clasificadas como creencias, pues satisfacen sólo los requerimientos descriptivos de las creencias (aceptación o asentimiento) y no los requerimientos

¹⁴¹ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998, 189 (1113a-10), cuando el autor se refiere al objeto de la elección como algo deliberadamente deseado y a la propia elección como deseo deliberado, pues decidimos después de deliberar y deseamos de acuerdo con tal deliberación; con lo cual se expone una cierta armonía entre el deseo y la deliberación, al momento de la decisión.

¹⁴² Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 92. Algo análogo a lo que se plantea Kant cuando se refiere al tipo de representación que se hace parte en el juicio estético sobre lo bello y, más aún, sobre lo sublime, tal como lo mencionamos en el apartado *La fuerza del deseo: un puente subjetivo a lo imposible*, cap. 2, p. 52.

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, 93.

normativos (regulación por la norma de verdad). La aceptación es la actitud en sí misma, mientras la creencia es el resultado de la aplicación de la norma de verdad a esa actitud: asentimiento o aceptación, más la norma de verdad.

La diferencia entre entender la creencia como acto cognitivo o como actitud cognitiva radica fundamentalmente en que los autores atribuyen su especificidad a la capacidad que tiene, como estado cognitivo, de ser regulada (y en cierto modo autorregulada) por la verdad. Si la creencia fuera sólo un acto cognitivo, se presentaría como afirmación sin más, independientemente de que su objeto fuera o no verdadero; esto no es así en tanto la creencia implica un proceso deliberativo sobre en qué creer, que garantiza la normatividad de la verdad. Si el objeto de la creencia no es verdadero la creencia deja de ser tal y, de este modo, pasa a ser otro estado mental: duda, ilusión, fantasía, etc., pero no una creencia.

Concebir una aceptación como creencia es, entonces, concebirla como aceptación regulada por la verdad que es correcta, *si y sólo si, es verdad*¹⁴⁴. La creencia implica ineludiblemente una normatividad, es decir, la regulación por la verdad que surge cuando le es aplicada la norma.

La deliberación doxástica está implicada en la formación de la creencia. Al mismo tiempo, los autores consideran que quizás tal deliberación no está siempre dirigida conscientemente por la pregunta sobre en qué creer, aunque sí obteniendo creencias (de hecho) como resultados de la aplicación de la norma de verdad a actitudes de aceptación. Con esta alternativa, surge la posibilidad de admitir la formación de las creencias de modo no voluntario.

LAS CREENCIAS Y LOS PROCESOS DELIBERATIVOS: ¿PODEMOS DECIDIR EN QUÉ CREER?

Para Shah y Velleman es indispensable entender que sí es posible decidir en qué creer y, en este sentido, buscan la forma demostrar que la deliberación doxástica ocurre, aunque no conlleve necesariamente la pregunta previa por *en qué creer*. ¿Cómo puede ser esto posible? Porque la pregunta fundamental que genera el proceso deliberativo no se enfoca exclusivamente sobre en qué creer, sino que está dirigida fundamentalmente a la verdad, a ese “algo más” del que hablan los autores: la identidad de la creencia, y por lo tanto su constitución en cuanto tal, está determinada en último caso por su relación con la verdad.

En principio parece obvio pensar que la deliberación doxástica se produce cuando nos preguntamos si, ante una afirmación determinada (hecha por otra persona, por ejemplo) debo o no creer. De esta manera, el proceso deliberativo se activa voluntariamente, presumimos que ocurre y nos lleva hasta la determinación de si lo afirmado podemos creerlo, o no. Pero ¿cómo ocurre esto?

¹⁴⁴ Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. Doxastic deliberation en *The philosophical review*, 2005, 114, n°. 4, 509.

Que un razonamiento conduzca o no a una creencia pasa, al parecer, porque primero conduzca o no a un juicio. Un juicio es un *acto* mental cognitivo de afirmación de una proposición: es un acto mental porque envuelve una proposición que está presente o está siendo propuesta en la mente, y es cognitivo porque implica la presentación de la proposición como verdad (afirmándola).

Una creencia, en cambio, en el marco de la deliberación doxástica, es más una *actitud* cognitiva y no un *acto* cognitivo¹⁴⁵, en cuanto es un estado mental de representación de una proposición como verdad. En términos lógicos, la pregunta por si *creer que p* es la pregunta por si *juzgar que p*, que a su vez lleva a la pregunta sobre si es *correcto* juzgar que p, sobre si p es *verdad* y, al final, sobre si p¹⁴⁶; la pregunta por la verdad de lo creído está implicada en la pregunta por si creer o no y ésta resulta, según nuestros autores de referencia, la pregunta que podríamos llamar “definitiva”.

Si la creencia es una actitud ante el juicio, se requiere un juicio sobre el cual, efectivamente, creer; no se da el creer sin un juicio como su objeto, podría decirse. De esta manera, en cuanto actitud mental, la deliberación sobre la creencia es posible en cuanto ocurre sobre juicios que somos capaces de identificar como tales.

En cuanto la afirmación es el acto, yo puedo elegir si lo llevo a cabo o no, puedo tomar distancia de él y, en pocas palabras elegir afirmar (y creer) o no (y no creer). En consecuencia, la pregunta por si *creer*, conllevaría llevar a cabo tal acto mental de afirmación. El cómo pasa ese acto mental de afirmación a constituirse en una actitud afirmativa es lo que resulta inefable para nuestro entendimiento, pero según los autores¹⁴⁷ es una transición que se hace en nuestras mentes.

Entonces deliberar no implica necesariamente iniciar el proceso con una pregunta deliberativa sobre la creencia misma. Lo que sí parece implicar es la pregunta por la verdad de un juicio, la pregunta sobre si p, como el aspecto normativo fundamental de la creencia.

Luego, en el proceso, sólo si la respuesta a la pregunta por la verdad genera una decisión o algún tipo de determinación (*make up one's mind*), se trataría entonces de una deliberación doxástica. Se puede deliberar sobre la verdad de algo sin más, por puro asombro o especulación; otra cosa es que tal deliberación genere cambios o decisiones; es en este segundo caso cuando podríamos estar hablando de una deliberación doxástica o una deliberación sobre en qué creer.

Como producto de un proceso deliberativo es posible obtener una creencia, aunque no se remita al concepto de la misma como objetivo previo de la deliberación; podemos llevar a cabo una deliberación doxástica sin reconocer a la creencia como su fin. Si bien en principio no se trataría de una deliberación

¹⁴⁵ Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n°. 4, 503.

¹⁴⁶ Cfr. *idem*.

¹⁴⁷ Cfr. *idem*.

sobre la creencia, sí se terminaría cumpliendo el proceso mediante la pregunta por la verdad del juicio, y a través de sus efectos sobre nuestra conducta en el mundo.

Si bien esta explicación sobre la deliberación doxástica resulta una temática no ampliada exhaustivamente por nuestros autores de referencia, al menos deja abierta la posibilidad de considerar creencias basales como actos cognitivos procesados deliberativamente, aunque no enfocados voluntariamente en la creencia; se abriría la puerta a la consideración de creencias que funcionarían operando del mismo modo que lo harían aquellas que sí son fruto de la deliberación doxástica voluntaria. Se abre un vínculo de interés con la explicación kantiana de la representación en los juicios estéticos como operativamente efectiva, aunque el proceso de formación de tales representaciones no sea el que se explica como tal en el caso de los juicios que son producto del uso teórico de la razón. Consideramos que se trata de explicaciones análogas que nos permiten consideraciones oportunas sobre el rol de las creencias en los procesos de motivación moral, donde la admisión de un tipo de creencias basales o estructurales refleja interesantes posibilidades.

CREENCIAS BASALES O ESTRUCTURALES

Aunque no nos hayamos hecho la pregunta por la creencia podemos estar indagando sobre la verdad y, de esta manera, estar influyendo sobre nuestro sistema de creencias. Por lo tanto, una creencia conserva su estatus, no en sí misma sino por la verdad, es decir, su identidad está implicada con la verdad.

Casi nos atreveríamos a decir que, como investigadores, atribuir un rol a la creencia equivaldría a dar por sentada la relación con la verdad (o al menos múltiples verdades) dentro de la motivación moral. Con Velleman y Shah podríamos concluir que si no hay verdad o verdades, no hay creencias.

Todo esto, por supuesto, sobre la concepción de la creencia que tiene un juicio como objeto, es decir, en cuanto representación de una proposición como verdad; y por eso se entiende como actitud cognitiva. La duda persiste, sin embargo, ante la posibilidad de admitir creencias como actos mentales, es decir, como operando directamente, no sobre juicios (mundo entendido, reflexionado, pensado), sino sobre el propio mundo, los otros o uno mismo, más existencialmente y sin mediación. Quizás si pensamos en el bebé que al nacer acepta simplemente al mundo sin apenas mediaciones, cabe la duda de si a tal afirmación ingenua y estructural ante el mundo, no podríamos llamarla creencia o, aun siendo más específicos, creencias estructurales, basales. Un tipo de creencia que no es tanto actitud cognitiva, como acto cognitivo o, incluso, acto conativo.

Es lo que de algún modo sugiere la crítica de O'Brien¹⁴⁸ cuando, profundizando en una visión más antropológica sobre el rol motivacional de las creencias, señala que incluso el rol motivacional de la imaginación en el que tanto insiste Velleman, se apoya en el propio poder de la creencia para encarnar una acción:

“Me parece que, de hecho, el rol motivacional de la imaginación tendría que apoyarse en el rol motivacional de las creencias, porque el poder de las creencias para generar una acción encarnada requiere operar en el contexto de un sujeto encarnado que sabe, como condición fundamental, qué órgano mover y cómo hacerlo, cuando se trata de actuar” (O'Brian, Lucy. Imagination and the motivational view of belief en *Analysis*, 2005, 65, nº. 1, 57. La traducción es nuestra).

Bajo las mismas creencias que (tal como lo identifican Shah y Velleman) son producto del proceso deliberativo, subyace una creencia que podríamos identificar como estructural o basal sobre la propia corporeidad humana e incluso, sobre la distinción entre ésta y la condición mental del ser humano, el contraste entre el mundo real e imaginario y, en resumen, lo que O'Brien identifica como las creencias que tiene el sujeto-agente acerca de su “mundo actual”¹⁴⁹.

Robert Audi hace referencia, en un sentido semejante, a creencias de bases no inferenciales¹⁵⁰ en contraposición a creencias de bases inferenciales. Las primeras, que se aproximan a la perspectiva orteguiana de las creencias y a nuestra propuesta de consolidación del concepto de creencias basales o estructurales, constituyen la evidencia de que hay una falsa sugestión de que el creer en sí mismo es un contenido normal de la volición¹⁵¹. De otro modo, lo que Audi propone es que las creencias normativas de bases no inferenciales escapan a los contenidos de la voluntad en cuanto son producto de estados sensoriales o impresiones de memoria. Sin embargo, esto no excluye el argumento defendido por el autor según el cual tales creencias son susceptibles de control o autocontrol, a través de la responsabilidad intelectual que procura la promoción de la conciencia sobre las bases que fundan las propias creencias, es decir, sobre el tipo de respuesta que damos a esos estados sensoriales o impresiones de memoria que las constituyen.

Las creencias de bases no inferenciales se traducen en la admisión de un tipo de creencia que es producto de ciertos mecanismos involuntarios y, sin embargo, no escapan a la dinámica de la motivación

¹⁴⁸ O'Brian, Lucy. Imagination and the motivational view of belief en *Analysis*, 2005, 65, nº. 1, 55-62.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 58.

¹⁵⁰ Cfr. Audi, Robert. The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue en *Synthese*, 2008, 161, 411.

¹⁵¹ Tal como lo señala Audi en *ibidem*, 404, cuando dice: “...their false suggestion that believing itself is a normal content of volition”.

moral en la que puede ocurrir su transformación en creencias inferenciales. La desconexión lógica entre creencias y bases, puede ser conexión en perspectiva psicológica y, en ello, la búsqueda de premisas racionales contribuye al enganche (*harnessing*) que se puede producir entre las creencias y sus bases o fundaciones no inferenciales. De esta manera, se produce lo que Audi califica como un esfuerzo correcto (*right effort*) de mejora de las relaciones entre nuestras creencias, o entre las creencias y las bases de las mismas, mediante la reflexión; es el autocontrol de las creencias mediante la virtud intelectual.

Parece posible postular un tipo de creencias basales o estructurales con un poder motivador fundamental en cuanto disponen coordenadas básicas según las cuales otros estados —entre los cuales pueden encontrarse los deseos, las figuraciones de la imaginación o las propias creencias reflexivas, etc.— llegan a cumplir un rol motivacional secundario: “Preferiblemente a que el rol motivacional de la imaginación y las creencias se conciba a la par, el rol motivacional de la imaginación depende del rol motivacional de las creencias”¹⁵².

Sin negar el papel motivacional que juega la imaginación, O’Brien pone el énfasis en el rol motivacional de las creencias, como cumpliendo una función fundamental o estructuradora en el proceso de la motivación. Igualmente, la propia autora se pregunta si pudiera haber representaciones más primitivas que las creencias jugando ese rol motivacional; sin responder, pero admitiendo la apertura a la que está sometida el debate, consideramos que su crítica a Velleman aporta un escenario propicio para nuestra perspectiva dentro de la presente investigación. No sólo pone en relevancia el poder motivacional de las creencias, sino que les otorga un papel central y posibilitador en el proceso, abriendo la consideración a cierto tipo de creencias que podrían identificarse como basales o estructurales, y que nos ayudan a comprender mejor esa transición de los estados mentales a las acciones.

Cuáles sean estas creencias primitivas, basales o estructurales es una discusión que no abordaremos en la investigación. Independientemente de ello, resulta indispensable considerar que O’Brien termina por reconocer lo que Velleman ha dejado claro en muchos de sus escritos: toda creencia, por el hecho de serlo, está regulada por la verdad, cumpliendo de esta manera tanto el requisito descriptivo de asentimiento o afirmación, como el normativo, que la hace transparente a la pregunta por la verdad. O’Brien señala, incluso con mayor énfasis, que no se trata ni siquiera de actuar “como si lo creído fuera verdad”, sino que el poder motivacional radica en creer, efectivamente, que lo creído “es” verdad, y es justamente esta referencia a la verdad lo que nos hace sensibles a normas de racionalidad: “Parece que referirse a algo como verdad, no menos que creerlo, es adoptar una actitud que nos hace sensibles a normas de racionalidad”¹⁵³.

¹⁵² O’Brien, Lucy. *Imagination and the motivational view of belief* en *Analysis*, 2005, 65, nº 1, 60 (La traducción es nuestra).

¹⁵³ *Ibidem*, 62 (La traducción es nuestra).

Lo que realmente nos mueve no sería el actuar “como si” lo creído fuera verdad, sino el actuar asumiendo que lo creído es verdadero. Adicionalmente, este tipo de asunción nos haría sensibles a normas de racionalidad, lo cual resultaría muy significativo con respecto a los procesos de la motivación específicamente moral.

LA CREENCIA Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD: IMPLICACIONES PARA LA MOTIVACIÓN MORAL

Como se puede ir viendo, y tal como lo señalábamos al respecto del tema de las creencias dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente, uno de los temas centrales en el debate sobre la identidad de la creencia es el de su relación con la verdad.

La relación de la creencia con la verdad la vamos a ilustrar a través de dos momentos centrales en el debate: un primer planteamiento 1) que sugiere la orientación o direccionalidad (*directedness*) de la creencia hacia la verdad, y un segundo planteamiento 2) que matiza esta relación señalando que la creencia no se encuentra tanto orientada a la verdad como regulada por ella:

LA CREENCIA ESTÁ ORIENTADA O DIRECCIONADA HACIA LA VERDAD

Para entender en qué consiste la orientación de la creencia hacia la verdad resulta ineludible la referencia a ciertas características del ejercicio del creer que desarrollamos a continuación, y que nos permitirán culminar en la explicación de los principales argumentos al respecto.

EL JUEGO DEL MAKE BELIEVE O HACER CREER

Para Velleman es posible aislar, y por lo tanto analizar, el motivo que subyace a las acciones propiamente morales, lo cual aporta datos en la dirección más específica del tipo de acción que nos interesa. La motivación moral depende específicamente de la fuerza de un ideal¹⁵⁴, pero lo que nos parece más significativo es que la mediación de la creencia en el proceso, es fundamental.

La fuerza motivacional del ideal surge cuando nos identificamos con él, y una actuación de identificación con un ideal es como un juego de *make-believe*¹⁵⁵ en el cual pretendemos ser aquello con lo

¹⁵⁴ Siguiendo las coordenadas kantianas, Velleman plantea que como agente moral, quien se plantea un ideal no está representando una falsa concepción de sí, sino justamente haciéndola realidad en el mismo momento que la pretende o la emula. *Vid.* Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, n.º. 2, 103.

¹⁵⁵ Ya lo mencionaba Peirce cuando se refería al potencial transformador de la duda como un hacernos creer (*making believe*) que dudamos, constituyendo una especie de vacilación fingida de un estado de cosas ficticio, pero capaz de generar en nosotros el hábito que podía hacerse operativo en casos de emergencia que llegaran a ser reales. En Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.373), Harvard University Press, Cambridge 1978, 231 (nota 1).

que nos identificamos. Nos aproximamos al rol de la creencia en la motivación moral a través del ejercicio del hacer creer, o juego del *make-believe*¹⁵⁶ propuesto por Velleman.

Como podemos sospechar en un primer momento, el juego del *make-believe* se podría resumir como una especie de ejercicio imaginativo: nos creemos algo que efectivamente no somos. En consecuencia, lo creído es una fantasía o ficción y, a través de nuestra imaginación, fingimos que es verdad. El *make-believe* luce, de esta manera, como un juego de engaño y, naturalmente, cualquier ideal o creencia involucrada en este engaño podría reducirse simplemente a una falsedad.

Afortunadamente las cosas no son tan sencillas; veámoslo a través del *ideal* que podríamos hacernos, por ejemplo, de nosotros mismos. Aunque en el juego del *make-believe* la imaginación participa en el proceso, no lo hace para producir falsedades sino, al contrario y paradójicamente, para producir aquello que aún no somos, pero imaginándolo, podemos llegar a ser. Es la delgada línea en la que, por la imaginación, creamos condiciones para realizar aquello que nos planteamos como su objeto. Es el mismo asunto al que alude la ética kantiana cuando desarrolla, precisamente, no sólo el tema de las creencias, sino también el de la función que asigna al juego libre de las facultades de la imaginación y el entendimiento, en la producción del tipo de juicios que hacen posible el paso de la ley moral a la acción. Tampoco podemos dejar de mencionar el tema de las creencias en el pragmatismo: del mismo modo, garantizan una futuridad ineludible para cierto tipo de acción que el ser humano es capaz de producir. Y en el mismo sentido, destacan posiciones de pensadores actuales como la de Conill, cuando se refiere al hombre como idea regulativa: "...como un *ideal* que posee fuerza práctica, que tiene fuerza para dirigir la acción porque nos permite orientarla y valorarla"¹⁵⁷. En todos los casos, el hombre no *es* algo, pero podría *llegar a serlo* o, como dice Conill: "Porque lo que es no es todo"¹⁵⁸.

El juego del *make-believe*, que resulta ensombrecido por esa impresión inicial de engaño y falsedad, resulta nada más y nada menos que la llave hacia un tipo de acción humana que, con Velleman, y a la luz de autores que lo han precedido, identificamos como acciones morales. El *make-believe* funciona generando la disposición para la realización del *ideal* que constituye el motivo de la acción propiamente moral.

LA CONDICIÓN NARRATIVA DEL SUJETO: RAZONES PARA ACTUAR

A través de esta delgada línea entre el ideal y la realidad que, valga la redundancia, se realiza precisamente a través del primero, se pone en evidencia otro de los aspectos más llamativos del pensamiento de Velleman sobre la motivación: la condición narrativa del sujeto.

¹⁵⁶ De aquí en adelante nos referiremos a este concepto en su lenguaje original como *make-believe*, como un modo de preservar el carácter no consolidado y abierto del debate que actualmente se sigue sobre el tema, evitando las definiciones que implicaría su traducción.

¹⁵⁷ Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 204.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 205.

Es posible que un sujeto, específicamente como agente, tenga diversos motivos para emprender distintas acciones, pero según Velleman, los elige y combina de acuerdo a aquello que es coherente con la historia que se encuentra representando en su propia vida. De hecho, para el autor las acciones autónomas son representaciones¹⁵⁹ de historias llevadas a cabo; todas ellas provienen de la historia fundamental que nos encontramos desempeñando.

El valor de la historia no radica sólo en su puesta en práctica sino también en que, por este medio, permite la dirección de las acciones como acciones dirigidas por un sujeto. La verdad no radica de esta manera, sólo en la acción en cuanto tal, sino en el ideal en cuanto conducente a la acción. Se pone en relevancia el tema de la verdad del ideal; el valor de la representación como no subsidiario (en este caso) de la acción, sino consistente en el poder (posibilidad) que tiene de hacer que el sujeto la lleve a cabo, específicamente cuando se trata de la acción moral.

Al elegir aquellos motivos que son coherentes con una determinada historia, el sujeto se pone, al mismo tiempo, en la posición de componer tal historia a medida que avanza; “estamos, por tanto, en la posición de determinar la historia de nuestro comportamiento a medida que avanzamos...”¹⁶⁰. La historia que, como sujeto, el ser humano es capaz de representarse, no sólo provee coherencia ante la diversidad de motivos que pueden estar presentándose al agente en un determinado momento (para ayudarlo a escoger entre unos y otros, o combinarlos de cierta forma) sino que provee un motivo de fondo que Velleman identifica como un deseo de que nuestras acciones tengan sentido, es decir, un deseo de actuar con sentido. Se trata de un motivo de fondo, indisponible para la consciencia¹⁶¹; si bien el sujeto se da cuenta de los motivos que son coherentes entre ellos en la narración de su propia vida, podríamos considerar que no se da cuenta del propio deseo que subyace a la coherencia entre los motivos elegidos, y que le lleva a procurar acciones con sentido:

“Mi punto de vista es que este proceso depende de un motivo que está casi siempre en el fondo, y raras veces en el primer plano, de nuestras acciones autónomas: el deseo de que tenga sentido lo que estamos haciendo. Este deseo nos lleva a realizar acciones que tienen sentido para nosotros, y las acciones que tienen sentido son las únicas acerca de las cuales tenemos una historia que contar” (Velleman, David. Motivation by ideal en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 94. La traducción es nuestra).

¹⁵⁹ En el sentido en el que “representar” se refiere al hacer presente algo.

¹⁶⁰ Velleman, David. Motivation by ideal en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 94 (La traducción es nuestra).

¹⁶¹ Cfr. *idem*.

El sujeto se representa una acción con sentido al hacerla inteligible dentro de su historia y en cuanto tal, es capaz de construir una exposición razonada de su curso de acción (*rationale*)¹⁶²; asume una razón fundamental para actuar que, sin esa historia, podría carecer de sentido en cuanto no tendría coherencia o perdería la razonabilidad o la inteligibilidad necesaria para satisfacer ese deseo o motivo de fondo.

En esta búsqueda de inteligibilidad y de razones para la acción el sujeto entra en el juego del *make-believe*; se hace creer o, siendo aún más específicos, simula que cree (*mock-belief*) aquello que, por su asentimiento, le va a permitir obtener los efectos buscados, es decir, le va a dar sentido a sus acciones.

Velleman asume como premisa el rol motivador de la creencia para la acción, pero poniéndola en juego con la fantasía y la imaginación. No sólo motiva el propio acto de creer, sino el simular que se cree. Tal simulación conlleva a actuar según lo imaginado, donde lo creído funciona como motivo instrumental, sirviendo al deseo de sentido, que es el motivo de fondo.

Resuena el eco del pensamiento de Josef Simon¹⁶³ que aludíamos con respecto al pragmatismo de Peirce, donde se sugiere una función de mejora o utilidad de ciertas creencias con referencia a objetivos que, sin estar claros o incluso siendo desconocidos, se sitúan con referencia a uno precedente —como podría ser el caso del deseo de sentido como motivo de fondo del que habla Velleman— que permite la realización de aquello que, aún sin conocerlo, tiene sentido razonable. Creencias necesarias según un sentido o razonabilidad fundado en un ejercicio de la imaginación.

Se pone en evidencia que el asentimiento no resulta sólo un producto de la fuerza de las pulsiones o deseos básicos, sino que se sitúa al alcance de la razón mediante el ejercicio de la imaginación, donde el *continuo* entre lo irreal (imaginario, en este caso) y lo real se vale de la creencia (en un ideal) como dispositivo de tránsito hacia la acción. La creencia cumple su rol motivacional, operacionalizado a través de la imaginación.

Aunque Velleman asigna a la imaginación el rol motivacional fundamental, nos atreveríamos a afirmar que lo desempeña porque asume el papel de la creencia¹⁶⁴ y, por eso, conduce la acción: lo imaginado no se toma sólo como producto de la imaginación sino como algo que, además, puede ser creído y comportarse como dispositivo para la acción.

El *make-believe* o *mock-belief* de Velleman sirve al propósito de destacar y consolidar el rol motivador de la creencia en los procesos de motivación moral y, al mismo tiempo, la consolidan como dispositivo para la acción, también desde la operación de las facultades de la imaginación y la fantasía.

¹⁶² Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, n.º. 2, 95.

¹⁶³ Cfr. Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1998, 222.

¹⁶⁴ Es la posición que se refleja en críticas como la de O'Brian, Lucy. *Imagination and the motivational view of belief* en *Analysis*, 2005, 65, n.º. 1, 55-62.

De esta manera, en cuanto sujetos orientados a la acción o agentes, nos apertrechamos de razones que son creencias, es decir, lo que “me hago creer” dentro de la narrativa que me encuentro desempeñando y, al mismo tiempo, componiendo. “Lo que creo” hace a la propia historia inteligible y el motivo de fondo, que es el deseo de sentido, se ve consecuentemente satisfecho.

La racionalidad, vista en este contexto, implica una cierta discriminación entre lo que cabe o no en la historia escogida e interpretada y que, según Velleman, tiende a dejar por fuera otras historias posibles. Sin embargo, consideramos que si bien el privilegio de una historia tiende a concentrar la fuerza motivadora para la realización de un cierto curso de acción a largo plazo, también es posible admitir la realización de múltiples historias paralelas a mediano y corto plazo formando parte de la vida humana, sin que ello implique, necesariamente, contradicción o irracionalidad permanente.

EL IDEAL: MOTIVO PARA LA ACCIÓN MORAL

De la diversidad de motivos que pueden estar afectando al sujeto hay unos que se encuentran siendo puestos en práctica o efectivamente representados en la acción, mientras otros son sólo motivos latentes que, sin embargo, tienen el poder de modificar tal representación, es decir, pueden transformar la historia que está siendo interpretada.

La transformación se produce con la interrupción del hilo narrativo de la historia que está siendo interpretada de modo consciente: el rumbo que el sujeto dirige se ve de algún modo “doblegado” o “quebrado” por la irrupción de nuevos motivos imaginarios en el juego del *make-believe* —aquellos motivos latentes— por medio de la imaginación y la fantasía. Ambos, los motivos puestos en práctica y los motivos latentes o imaginarios, se combinan en el marco de una historia que privilegiamos y elegimos, según una autoconcepción; de esta forma se produce un balance entre los distintos motivos y ocurre la transformación de la historia que hasta ahora venimos desarrollando.

Si bien esos motivos imaginarios pueden llevarnos a acciones presuntamente irracionales con respecto a la totalidad de deseos e intereses efectivos del agente, Velleman piensa que cierta irracionalidad temporal puede ser explotada o aprovechada por ganancias ulteriores más permanentes para la racionalidad, y ese motivo de fondo o deseo de sentido. De hecho, hay veces que el juego del *make-believe* nos impulsa a cierta irracionalidad en el sentido de un “dejarse llevar” (*carried away*) que propicia la modificación de otros motivos que sin tal ingrediente de irracionalidad no generarían unos más inteligibles para nosotros. Es el caso que se ilustra con el ejemplo del “fumador” que quiere dejar de fumar y para ello requiere pensarse como “no fumador”; es ese cambio de “etiqueta narrativa” el que propicia el cambio de motivos¹⁶⁵; hay una modificación donde los motivos de “fumador” son relegados a un rol externo, frente a los motivos de un “no fumador”, que pasan a ocupar el centro de la carga motivacional.

¹⁶⁵ Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, n°. 2, 100.

La presunta irracionalidad consistiría no sólo en el absurdo que podría ser quitar el placer inmediato de un cigarrillo a quien tiene el deseo de fumar, sino también en la atribución de hábitos de no fumador a quien de hecho lo es, en su historia representada; sin embargo, el dejarse llevar momentáneamente por esa irracionalidad es lo que propicia, finalmente, el cambio en la historia que, al mismo tiempo, está siendo compuesta. Imaginarse una historia diferente, abre un mundo de razones diferentes.

La irracionalidad de la que habla Velleman podría no ser más que el producto de una concepción instrumental de la razón. Si ampliamos la concepción como capacidad de determinar los propios fines, seguramente la irracionalidad del fumador que se abstiene adquiere otro valor ante el fin de llevar, por ejemplo, una vida más sana. La propuesta de Velleman, ilustrada en el ejemplo del fumador, puede ayudarnos estratégicamente a visualizar el rol motivacional de la creencia, aunque reconozcamos en ella algunas limitaciones.

Podemos concluir que, para la combinación de motivos, el balance parece lograrse jerarquizándolos u ordenándolos, poniéndolos en un lugar céntrico o exterior en nuestro escenario, según representen mayor o menor coherencia con la historia que nos encontramos desempeñando.

Ese conjunto de motivos que en principio podrían parecer irracionales, y que tienen el poder de modificar la propia narración en la medida en que los ordenamos según nuestra autoconcepción, es lo que finalmente Velleman identifica como el ideal. El ideal no se reduce a una fantasía o ficción al margen de la realidad, en el mismo sentido en el que lo hemos señalado anteriormente, sino que provee las condiciones para su realización, en cuanto una imagen externa o una falsa¹⁶⁶ imagen de uno mismo, conduce al sujeto hacia la acción:

“Yo sugiero, finalmente, que cuando mi colega se dejó llevar por el desempeño de una imagen de sí mismo como no fumador, él estaba siendo motivado por un ideal. Eso es lo que define un ideal: la imagen de otra persona, o una imagen de sí mismo actualmente falsa, por la que uno puede dejarse llevar en su propio desempeño. Imaginarse a uno mismo en esa imagen, y actuar en consecuencia, es identificarse y emular el ideal” (Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, n° 2, 100. La traducción es nuestra).

¹⁶⁶ En el texto de David Velleman se utilizan los términos “falso” (*false, untrue*) y “verdadero” (*true*) sobre todo para poner en evidencia la diferencia entre aquello que sólo es una ficción o un producto de la imaginación, y aquello que llega a ser un hecho o, dicho de otro modo, llega a ponerse en práctica. De este contraste se tiende a identificar lo falso con lo que sólo es imaginado y lo verdadero con los hechos, los actos llevado a cabo (*enacting*) o las acciones realizadas.

El ideal plantea una cierta “falsedad” condicionada a su realización, pero en cuanto conduce al sujeto hacia la acción adquiere un carácter o valor vital que en cierto modo supera el esquema de la contraposición verdadero-falso fundado exclusivamente en los hechos. Se aproxima a aquello que en el marco de nuestra investigación hemos venido identificando como el *proceso* de la motivación moral, donde la medida de la verdad admite la indeterminación y en cierto modo la ambigüedad, sin otorgarle un sentido peyorativo. En el caso kantiano la ambigüedad combina criterios de suficiencia subjetiva con una validez objetiva que, a su vez, está sometida al carácter comunicativo de la razón humana; en el caso de Velleman se restringe (quizás como una de las limitaciones de sus estudios) al sujeto en cuanto agente individual. A pesar de ello, en ambos casos lo que entra en consideración es la idea del fin remoto o ese “algo más” que Velleman asocia a la verdad y donde confluye de un modo u otro la fuerza motivacional de la creencia.

Tener un ideal hace identificarse con él y desear ser como aquello que conforma nuestro ideal; en cierto modo el ideal despierta un deseo de semejanza y, según tal deseo, se procede para su satisfacción. Sin embargo, el propio Velleman señala que no está seguro si la fuerza motivacional del ideal fluye directamente de este deseo¹⁶⁷; si bien el ideal tiene sentido para conducir la combinación de motivos, y esto es fundamental, no responde a la duda por el origen de los motivos mismos. La fuerza parece radicar en las pulsiones y manifestarse, como tal, en las creencias, para que luego los ideales las puedan conducir. Si esto no fuera así, el planteamiento del ideal no requeriría, tal como lo plantea Velleman, el juego del *make-believe*. En un esquema general tendríamos que no hay algo así como una fuente motivacional última; lo que hay es una dinámica entre cogniciones (ideas) e imaginación, que van conformando (“dando forma a...”) ilusiones (*wishes*) y, de este modo, constituyendo creencias (*believes*) y deseos (*desires*) que son los que determinan, finalmente, la deseabilidad de ciertos comportamientos (*behavior*). A la base está (tal como lo señala nuestro autor de referencia) una autoconcepción, que es una cognición alimentada tanto por el entendimiento como por la imaginación, en lo que podríamos identificar como un ejercicio de esa razón en general a la que tanto hemos aludido en nuestra investigación.

Esto se acopla bastante bien a la idea kantiana del libre juego de la imaginación y el entendimiento que nos impulsa a actuar “como si” el mundo estuviera constituido (ordenado) de tal modo que los juicios estéticos y morales fueran posibles. En la versión kantiana el entendimiento ocupa el lugar de las llamadas cogniciones (autoconcepción para Velleman; ideas morales que están a la base, para Kant), al igual que la imaginación (en su función de expansión o de facultad productiva del conocimiento) que junto al deseo de placer estético (ilusiones, en el esquema de Velleman; “deseo de armonía”, podría decirse con Kant), son capaces de impulsar la voluntad (deseo de fines; propósitos, para Velleman; o deseos deliberados, aristotélicamente hablando) hacia la acción, mediante el asentimiento ante el mundo moral (la creencia, para Velleman; el “como si” para Kant; las creencias en general, tal como nosotros lo proponemos).

¹⁶⁷ Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 100.

Pero no es suficiente que el ideal sea otra persona, en cuanto esto nos mete en un modo de hacer las cosas que puede estar lejos del modo propio de hacerlas, y puede falsear la tarea concentrándonos en parecernos a ese alguien y no a aquello que hemos puesto en valor de ella, por lo cual no desarrollaremos nuestra propia conducta. Por lo tanto, no es suficiente la emulación de otro. Será mejor si el deseo de moldearse a sí mismo nos mueve primero a imaginarnos siendo de tal manera y luego representar esa autoimagen, “haciéndonos creer” que somos de esa manera que queremos ser y aprovechando los elementos a favor, cualesquiera que sean los motivos que uno tenga para asumir el rol de una persona así. Quizás así uno puede gradualmente adoptar o asumir el motivo de ese tipo de persona que se quiere ser, de un modo que uno nunca podría lograr por imitación externa.

Se muestra que para llevar a cabo una conducta moral determinada o, podríamos decir, pretender su enseñanza, puede ser más efectiva la imagen que uno se haga de sí mismo siendo de esa manera. Moralmente hablando, se supone una persona autónoma que es capaz de creer y hacer creer lo que quiere; capaz de representarse y hacerse una historia; no como persona acabada, sino como historia en desarrollo, de manera que poco a poco se vaya generando el motivo a través de la transformación de la propia conducta. En cierta manera, con el ideal se “construyen” o “hacen” los motivos.

Mientras con la emulación del otro se repite la conducta, no se modifican o afectan los motivos. En cambio, por medio del ideal propio, los motivos o la combinación de los motivos se modifica, y esto se hace bajo la concepción de la persona como narración, como historia que se va desarrollando; no es fundamentalmente una historia de identidad sino de su constante construcción a partir de una autoconcepción.

Bajo esta explicación, si bien la creencia misma juega un rol motivacional fundamental, lo juegan también los pensamientos que le sirven de base y las cogniciones de la imaginación.

LA CREENCIA Y SU ORIENTACIÓN A LA VERDAD

Una vez aclaradas las características más relevantes del ejercicio del creer, y con la intención de culminar con este apartado la explicación sobre la orientación de la creencia hacia la verdad, volvemos de nuevo al presupuesto común que la postula, al menos en principio, como actitud proposicional.

En tanto *actitud* la creencia refleja la disposición anímica de asentimiento; en cuanto *proposicional*, la actitud asume como objeto una proposición que sería formulación de la creencia. De hecho, para Velleman sería esta actitud de asentimiento la que concentraría el rol motivacional principal de la creencia. En cuanto creer es asentir, fluye la fuerza para la realización de la acción; una fuerza que proviene de la pulsión u otros estados conativos iniciales (deseos primarios). Aquellos estados conativos carentes de direccionalidad se transforman en actitudes que refieren a proposiciones determinadas y que van delimitando el objeto de la fuerza para la acción. Lo que inicialmente fluye sin dirección, se transforma

por la mediación de la representación proposicional, en una fuerza direccionada, orientada, lo cual nos permite afirmar que cuando se cree, se *cree en algo* determinado.

Sin embargo, el propio Velleman admite una cierta condición particular y ambigua sobre la creencia como actitud proposicional. La creencia no tiene como objeto sólo lo creído —su contenido proposicional— sino que cree en ello porque se dirige a algo más¹⁶⁸: la verdad. Lo que Velleman plantea, en principio, es que la creencia está orientada o direccionada hacia la verdad.

Si bien puedo desear o imaginar algo, sin que ello implique que lo deseado o imaginado sea verdadero, no puedo creer algo sin que ello implique que lo creído aspire a la verdad. Cuando una proposición es creída, ello implica que tal proposición sea referida como verdadera y, más aún, implica creer en la verdad. Esto no quiere decir que la creencia no pueda ser falsa o estar equivocada sino justamente que su falsedad, puesta en evidencia a través de los efectos de los comportamientos en el mundo, implica necesariamente su propia transformación, casi como un mecanismo autorregulativo; una creencia que no produce los efectos deseados en el mundo, genera, ineludiblemente, su propio replanteamiento en cuanto la aspiración a la verdad que la constituye se ve cuestionada y deja de cumplir su función. Se diluye la creencia y aparece, consecuentemente, la duda.

Si se cree, es porque el ser humano es capaz de asentir ante la verdad. Lo creído, en tanto contenido de una determinada creencia, es sólo una mediación en esa orientación de la creencia hacia la verdad. El asentimiento o aceptación de la proposición presupone el asentimiento ante una determinada verdad, no como esquema de verdades en general o como una verdad en abstracto, sino como una verdad determinada. Pero el propio Velleman acota que quizás uno de los fines u objetivos más ambiciosos de la creencia no es simplemente el de la verdad, sino el de tantas verdades como sean posibles¹⁶⁹. En este sentido, apunta a ir más allá de las múltiples verdades triviales (como podría ser el caso de la verdad del suelo “donde piso todas las mañanas”) para destacar la modelización de esta aspiración hacia verdades interesantes y útiles para aumentar, por ejemplo, la proporción de creencias verdaderas, versus las falsedades que constituyen muchas veces nuestras creencias.

La creencia, que empieza siendo explicada como actitud proposicional sin más, termina ampliando los límites de su concepción inicial y pasa a ser concebida como actitud cognitiva orientada por la verdad. Si bien opera como actitud proposicional, la naturaleza de su objeto (la verdad) hace que el concepto le pueda resultar restrictivo y se plantea la necesidad de revisar su definición. Para Velleman la creencia es una actitud proposicional, pero está constituida, a su vez y fundamentalmente, por una actitud subdoxástica de asentimiento regulada por la verdad. Esta actitud se encuentra en relación con otros mecanismos psicológicos y cogniciones reguladoras que admiten, especialmente dentro del proceso de motivación

¹⁶⁸ Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 251.

¹⁶⁹ Cfr. *idem*, cuando dice: “Perhaps the most ambitious aim suggested by such talk would be the aim of believing as many truths as possible”.

moral, no sólo la orientación voluntaria a la verdad, que es la que acabamos de desarrollar, sino de modo más preciso, una regulación por la verdad.

LA REGULACIÓN DE LA CREENCIA POR LA VERDAD

Que la creencia no se entienda sólo como *orientada* hacia la verdad sino *regulada* por ella introduce unos matices interesantes para la consideración de su rol en la motivación moral. En ambos casos se confirma el requisito normativo de la creencia, pero manifestado de modo diverso; dicho en otras palabras, se consolida la idea de que la identidad de la creencia implica la “corrección” de la verdad, pero el modo como lo hace adquiere matices.

Esta diferenciación entre la orientación a la verdad y la regulación por la verdad, se sigue de considerar que la deliberación sobre la creencia no está conducida necesariamente de modo voluntario sino incluso por mecanismos de carácter perceptivo o sensorial¹⁷⁰ que no implican la mediación de la intención o agencia. Si bien la orientación de la creencia hacia la verdad suponía algo así como un propósito u objetivo previo, lo que luego señala la crítica es que ello no sucede necesariamente de ese modo, pues puede haber creencias formadas sin intención o que no sean producto de mecanismos agenciales¹⁷¹ sino que ocurran, por ejemplo, debido a factores de la percepción o estados sensoriales. Es el caso que hemos puesto en evidencia, por ejemplo, mediante las creencias que hemos identificado como estructurales o basales: la convicción de que “el otro escucha cuando le hablo”, o el creer que “hay un suelo firme donde pisar”, etc.

Se identifican como creencias no sólo a aquellas actitudes cognitivas que son producto de una deliberación dirigida hacia la verdad como fin, sino también a las que son producto de una deliberación no orientada voluntariamente hacia la verdad sino regulada por ella mediante estados sensoriales o mecanismos perceptivos. Por sendas vías se forman u ocurren creencias que implican un vínculo con la verdad, aunque en el segundo caso sea de un modo diverso al esquema que configura un proceso deliberativo voluntariamente dirigido.

Un propósito (voluntariamente dirigido) conduce al agente hacia el objetivo de decidir en qué creer y supone la pregunta previa por la verdad de lo que puede ser creído, es decir, la deliberación por la creencia implica la pregunta por la verdad. De otro modo, un proceso deliberativo involuntariamente orientado a la creencia está dirigido por mecanismos sensoriales o perceptivos que generan un asentimiento —ante el mundo, los otros o uno mismo— regulado por la verdad, aunque la pregunta por ella o por la creencia no haya sido formulada previamente por el agente; sin embargo, en la medida en que modifica sus decisiones,

¹⁷⁰ Nos remitimos a lo que consideramos una coincidencia entre lo que Shah y Velleman (2005) identifican como mecanismos perceptivos reguladores de la verdad, y lo que Audi (2008) refiere como estados sensoriales que constituyen las bases no inferenciales de las creencias. En ambos casos se trata de mecanismos de carácter no voluntario, especialmente influyentes en la formación de creencias normativas. Se puede ver en Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n.º. 4, 517, y en Audi, Robert. *The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue* en *Synthese*, 2008, 161, 411.

¹⁷¹ Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n.º. 4, 499.

efectivamente ocurre la creencia y se considera una deliberación doxástica, admitiendo razones pragmáticas a favor o en contra de tal asentimiento previo, que permitan conceder, posteriormente, el estatus de creencia al mismo.

Se reconoce la influencia de razones pragmáticas para la identificación de la creencia, sobre asentimientos o cogniciones que previamente se tienen; también se deja claro que no se trata simplemente de contraponerlas a aquellas razones relativas a la verdad, excluyendo su carácter normativo, sino de expandir el tipo de razones que se suman a la verdad, como aspecto fundamental del creer¹⁷². Se intenta sumar el tipo de razones pragmáticas a una aceptación o asentimiento que ya ha seguido incluso otros mecanismos de verdad¹⁷³, especialmente cuando la pregunta por lo que se cree surge sobre aquello que ya aceptamos, es decir, por las creencias basales o estructurales. Tales razones pragmáticas pueden ser o no acordes al asentimiento inicial, y por lo tanto derivar o no en la concesión voluntaria, reflexiva y consciente del estatus de creencia al mismo. Con esta explicación se admite el hecho de que un ser humano tenga creencias que no sea capaz de identificar como tales en un momento determinado, y sin embargo que esta condición no excluya la posibilidad de su eventual reconocimiento y transformación.

Las razones pragmáticas son aquellas que tienen que ver con lo que está en juego mediante la aceptación de una cognición como creencia, es decir, con los costos de los riesgos asumidos cuando se le otorga o no el estatus de creencia¹⁷⁴ a una cierta afirmación en la que ya vivimos. Los costos son muy altos si se mantiene permanentemente abierta a examen (*testing*) una creencia que resulta verdadera, y al respecto de la cual, por ejemplo, existen pocas probabilidades de encontrar contraevidencia; se podrían poner muchos ejemplos: creer que hay un depredador en la oscuridad, el caso de la persona que duda (no cree) que los demás vayan a respetar el semáforo y baja la velocidad o se detiene antes de cruzar en todas las esquinas, generando un “alto coste” en la convivencia ciudadana y, psicológicamente, el “alto coste” de la neurosis que ello puede generar. Las razones pragmáticas pueden conducirnos a tomar la decisión de sospechar o hipotetizar, en lugar de creer o, a la inversa, a creer y dejar a un lado la sospecha: caso del alto costo de *creer* que un avión se puede caer, versus asumirlo simplemente como sospecha, dejando abierto el espacio de duda y la posibilidad de examen.

Se distingue, de esta manera, la *pregunta deliberativa* de “si creer que p” (*whether to believe*) de la *pregunta factual* de “si creo que p” (*wether I believe that p*). En el primer caso, se trata de preguntarnos por si creer o no, como parte de un proceso deliberativo de carácter más teórico; mientras en el segundo se

¹⁷² Una posición similar es la que explica José Zalabardo respecto al relativismo doxástico que reconoce el requisito de normatividad de la creencia por la verdad, pero donde el criterio de verdad no se restringe al de la evidencia, sino que admite incluso la influencia de sistemas subpersonales orientados a la verdad por una cierta teleología tradicional que él critica. Vid. Zalabardo, José. *Why believe the truth? Shah and Velleman on the aim of believe* en *Philosophical explorations*, 2010, 13, n°. 1, 1-21, consultado en www.tandfonline.com el 3 de noviembre de 2015.

¹⁷³ Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n°. 4, 517.

¹⁷⁴ Cfr. *idem*.

trata de si podemos identificar o conceder el estatus de creencia (o en todo caso hipótesis o sospecha) a cogniciones o asentimientos que ya, de hecho, tenemos, como lo hemos ilustrado anteriormente.

En principio, a la pregunta deliberativa le es transparente la pregunta por la verdad de aquello en lo que creer¹⁷⁵ mientras que a la pregunta factual no; a la pregunta deliberativa le correspondería, ineludiblemente, considerar razones evidenciales relativas a la verdad, que en principio excluirían las razones pragmáticas. Mientras me pregunto si creer o no, consideraría primariamente la verdad; pero cuando me pregunto si aquello que ya asiento o afirmo (las cogniciones que ya tengo) es una creencia o no, la verdad o falsedad de la proposición no sería el criterio primario, sino que se sumarían también razones no evidenciales o pragmáticas relativas a los costos que el agente está dispuesto a aceptar.

Sin embargo, y he aquí lo más interesante, la perspectiva respecto a la pregunta deliberativa se relativiza en ciertos casos: cuando deriva de una pregunta factual que la implica y ésta, a su vez, conlleva necesariamente la consideración de razones pragmáticas; es decir, cuando al respecto de las cogniciones que ya tengo, al preguntarme “si creo o no” (“*whether I believe that p*”), la pregunta que queda implicada es “si es preferible creer o no antes que sólo sospechar o hipotetizar” (“*whether to believe it, rather than merely suspect or hypothesize it*”); es lo que sucede cuando, como agente, me veo ante la tarea de decidir si soy capaz de asumir como creencias o simples sospechas o hipótesis, ciertas convicciones según las cuales me veo actuando. Al parecer, las razones no evidenciales (pragmáticas) pasan a jugar un rol integrado a las razones evidenciales cuando la pregunta deliberativa no es, exclusivamente, la pregunta por “si creer o no” a secas, sino que, de modo más amplio, la pregunta es “si es preferible creer que *p* antes que asumirla sólo como hipótesis de trabajo”: en esta última consideración, la perspectiva de la pregunta deliberativa sobre si creer en algo determinado (a secas) se amplía hacia las preferencias y de esta manera se expanden las fronteras de la verdad de aquello que está en juego, hacia razones de tipo pragmático.

Cuando se trata de cogniciones que ya se tienen, la respuesta por la identidad de la creencia remite a la pregunta deliberativa, que incluye las preferencias y se intercepta de alguna manera con la consideración factual que admite razones pragmáticas. Se puede afirmar: saber “si creo”, de hecho, que *p* (pregunta factual) es transparente a “si creer que *p*” (pregunta deliberativa), lo cual, a su vez, siendo transparente a “si *p*” (la verdad), también puede estar abierta a razones pragmáticas. Esto se puede afirmar porque se trata de la pregunta deliberativa ampliada hacia la consideración de las preferencias sobre el estatus de las aceptaciones o cogniciones que ya, de hecho, se tienen. También se muestra que incluso la pregunta factual (si creo) remite a la pregunta deliberativa (si creer) y, en este sentido, la verdad aparece siempre como criterio. Si bien es cierto que la pregunta factual invita a consideraciones pragmáticas, la

¹⁷⁵ Tal como lo confirman los autores en Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n.º. 4, 518, haciendo referencia a los trabajos de Owens, David. *Reason without freedom*. Routledge, London 2000, cap. 2.

verdad como norma o como criterio termina siendo siempre el referente, porque incluso en la pregunta factual queda implicada la pregunta deliberativa que remite a la verdad, además de las preferencias.

Por lo tanto, no sólo se muestra la transparencia de la verdad en la creencia, sino también la transparencia de la cuestión deliberativa, como conducente a la cuestión de la verdad. Es como si el razonamiento que inicialmente ponía en relevancia a la verdad como base, pusiera ahora a la deliberación como base, que es la que, al parecer, lleva siempre a la pregunta por la verdad. De esta manera, se conserva el carácter deliberativo de la creencia, pero ahora admitiendo la doble referencia como no excluyente: la deliberación puede estar regulada por los mecanismos de verdad, u orientada por razones evidenciales o pragmáticas; a lo que nosotros hemos añadido los estados sensoriales que propone Robert Audi, y que cumplen la misma función regulativa de los mecanismos de verdad.

La pregunta central o donde confluyen los diversos modos en los que podemos preguntarnos o reconocer nuestras creencias, es aquella que se resume en “si creer que p” (o no creer). Esto facilita la conclusión de que, entonces, toda pregunta por las creencias implica la doble referencia: a la verdad (en cuanto deliberativa) y, sin embargo, también a razones pragmáticas para creer, especialmente cuando esta pregunta se hace con referencia a cogniciones que ya se tienen.

A propósito de la diferencia entre las creencias basales o estructurales y las creencias reflexivas, resulta oportuno recordar la distinción orteguiana entre ideas y creencias. Con los aportes derivados del ámbito de la Filosofía de la Mente lo que estamos proponiendo es que la distinción orteguiana no es definitiva e infranqueable, sino que forma parte de un proceso en el cual sería posible pasar de creencias a ideas (en lenguaje orteguiano), o de creencias basales a creencias reflexivas (según proponemos en nuestra investigación), aclarando la posibilidad de poder influir en la transformación de nuestros sistemas de creencias.

De cualquier manera, sea directa o indirectamente, la identidad de la creencia tiene que ver con su relación intrínseca con la verdad. Si bien tanto la imaginación como la creencia pudieran cumplir un rol motivacional en el comportamiento, es la creencia la que aporta, por su regulación por la verdad, la hipótesis realista¹⁷⁶.

Otras cogniciones proporcionadas por la imaginación —como las ilusiones o las fantasías— motivan a la acción sobre la base de fines que tienen una carga ilusoria; incluso pueden estar asociadas al llamado “pensamiento ilusorio”. Las cogniciones aportadas por la creencia, en cambio, están intrínsecamente orientadas o reguladas de diversos modos hacia la verdad y, en este sentido, el tipo de fines que ponen para la acción tienden a ser fines realistas, estableciendo propósito real a las acciones.

¹⁷⁶ Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 272.

Decir que toda acción tiene propósito puede confundirnos y hacernos creer que está orientada a la verdad (asumiendo que ello es lo que define el tener propósito), incluso cuando es movida por fines irreales o carece del todo de fines; es mejor aclarar y diferenciar. Lo que está direccionado a la verdad no son las acciones mismas sino las creencias, que además, en una determinada ocasión, pueden estar jugando o no un papel fundamental en la motivación a la acción, en conjunción con otros elementos.

En la posición de los autores presentados se hace de las creencias, no un factor exclusivo para la motivación, sino se pone en relación con otros elementos. La creencia se podría definir, de esta manera, como el asentir ante el conjunto de cogniciones reguladas hacia la verdad, no necesariamente de modo voluntario, pero sí subjetivo.

Una creencia no es una ilusión o una fantasía, en cuanto siempre obedece a mecanismos orientados hacia la verdad, aunque pueda hacerlo imperfectamente. Es decir, una creencia no puede ser tratada de modo reductivo como una fantasía o pura ilusión, porque en el sujeto está radicada, de un modo u otro, su orientación a la verdad. Tratar a las creencias de alguien como fantasías es, directamente, subestimar la orientación que ellas tienen hacia la verdad, y lo que ello puede implicar en el ser humano.

Otra cosa es entender que justamente porque la creencia busca el camino de la verdad, pueda estar equivocada. Una fantasía no puede estar equivocada porque es sólo eso, una fantasía, cuyo fin no es la verdad. En cambio, una creencia puede responder a mecanismos psicológicos de regulación de las cogniciones que no sean voluntarios, puede por ello ser casi automática y no intencional, pero siempre entendida como orientada a la verdad. De esta manera, una creencia equivocada se autorregula en la medida en que su error implica su transformación o cambio; para Velleman, de hecho, no hay o es poco probable que haya otro mecanismo regulador de la creencia que no sea su orientación a la verdad. Parece derivarse de lo dicho, que en último caso sólo la propia persona, en su relación con las cogniciones que lo conforman (imaginación, deseos, ilusiones, fantasías, ideas) puede llevar a cabo la modificación de su esquema de creencias; pues lo que en último caso se modifica es el asentimiento subjetivo ante ciertas cogniciones cuyas fuentes pueden ser diversas.

En un esquema general tendríamos que no hay algo así como una fuente motivacional última. Lo que hay es una dinámica entre cogniciones de diverso carácter que van constituyendo creencias (*beliefs*) y deseos (*desires*) que son los que determinan, finalmente, la deseabilidad de ciertos comportamientos (*behavior*). A la base estaría, tal como ya lo hemos explicado, una autoconcepción, que es una cognición alimentada tanto por el entendimiento como por la imaginación, en un ejercicio de lo que podríamos llamar en el marco de inspiración kantiana de nuestra investigación, la razón en general o, contemporáneamente, la razón cordial.

En definitiva, a la creencia le es intrínseca la verdad, pero no necesariamente en tanto orientada a ella sino incluso como regulada por ella. Vale la pena destacar que se podría considerar que esta diferencia entre estar orientada a la verdad, versus estar regulada por ella, plantea incluso un tercer modo de formación

de las creencias: 1)formadas voluntaria y directamente a partir de la pregunta deliberativa por la creencia (caso de las creencias reflexivas), 2)formadas involuntariamente a partir de mecanismos sensoriales o sistemas perceptivos subdoxásticos (caso de las creencias basales o estructurales) o 3)formadas con la mediación indirecta de la voluntad a través de la pregunta por la verdad. Sin embargo para los efectos de nuestra investigación, y tal como lo hemos desarrollado, hemos asumido que tanto el primer como el tercer modo son, ambos, expresión del mismo requisito normativo, expresado finalmente como regulación por la verdad.

Pero aún no parece suficiente. Según nuestro punto de vista y como ya se ha dejado ver en la explicación, el problema de considerar que la creencia está regulada por la verdad implica, a su vez: a)La consideración del criterio que nos lleva a definir lo que es la verdad y, al mismo tiempo, b)El riesgo de eludir problema de la imposibilidad de traducir todo lo susceptible de ser creído a los esquemas del conocimiento verdadero-falso, que no necesariamente resulta tan claro con respecto a todas las dimensiones de la vida del ser humano, específicamente con respecto al mundo moral, al cual alude nuestro trabajo. Los desarrollamos a continuación, como consideraciones finales sobre la creencia y su relación con la verdad.

LA REGULACIÓN POR LA VERDAD Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO DE VERDAD

Como ya lo hemos explicado, cuando se trata de la deliberación llevada a cabo sobre si creer o no (pregunta deliberativa) en algo que se nos presenta, el criterio de verdad parece estar siempre conducido por razones evidenciales que, sin embargo, ante la admisión de la pluralidad, no deja de tener en el diálogo su mejor aliado para la búsqueda de universalidad o, al menos universalizabilidad.

Cuando, de otro modo, se trata de la deliberación llevada a cabo sobre esas creencias basales o estructurales (pregunta factual) se ponen también en juego razones pragmáticas, mecanismos perceptivos o estados sensoriales como las costumbres, hábitos, intuiciones, deseos, preferencias, etc. Si bien estos mecanismos representarían un tipo de criterio que escapa a la voluntad humana, hay autores que sostienen que sí se puede influir en ellos de manera indirecta a través de un esfuerzo para mejorar las relaciones entre las diversas creencias que se tienen o entre las creencias y nuestro enganche (*harnessing*) con tales mecanismos perceptivos o estados sensoriales, que constituyen la base de las mismas. Por medio de la reflexión, se promueve lo que Audi denomina la virtud intelectual en el proceso de autocontrol de nuestras creencias:

“Lograr el tipo de conexión adecuada que está en discusión, puede no ser posible a voluntad; pero puede ser al menos posible a través de un esfuerzo correcto, y el intento de llevarlo a cabo vale la pena. Es particularmente significativo que algunos de los esfuerzos pueden ser hechos enteramente *en el foro interno*. Cuánto sabemos del mundo externo es ciertamente

dependiente de nuestras observaciones; pero no sólo depende de la observación, y de hecho puede verse aumentado, por el tipo de reflexión que mejora las relaciones entre nuestras creencias o entre ellas y sus bases no doxásticas.” (Audi, Robert. The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue en *Synthese*, 2008, 161, 416. La traducción es nuestra).

De esta manera, las creencias basales o estructurales, si bien se producen por mecanismos que escapan a nuestro control, precisamente por ello introducen en el debate otros criterios de verdad. Sin embargo, no son ajenas (desde la mirada de la integralidad del ser humano en la que tanto hemos insistido dentro de nuestra perspectiva) a la influencia de la reflexividad que de modo indirecto puede influir en ellas dentro del proceso de motivación moral.

LA REGULACIÓN POR LA VERDAD Y EL ESQUEMA VERDADERO-FALSO

En esos territorios ambiguos que forman parte de la vida humana y que eventualmente hemos ido señalando, podríamos situar el *mundo moral*, respecto al cual se sabe poco o nada en sentido restringido y, sin embargo, todos esperamos algo; por lo tanto, el único modo de moverse dentro de este mundo moral (admitiendo su existencia, por si fuera necesario aclararlo) es bajo la premisa de “como si” lo creído fuera verdad, aunque no “sepamos” si lo es; es la posibilidad de aceptar que, en términos estrictos, podemos actuar movidos por la incertidumbre y no sólo por la verdad. ¿O pudiera haber otra posibilidad?

Actuar moralmente, como ya lo hemos definido al principio de nuestra investigación, no admite una fácil caracterización. Sin embargo, nos hemos ubicado desde una perspectiva kantiana abierta a la consideración de una acción humanizadora como fuente de la propia acción moral.

Si bien a estas alturas no nos resulta del todo extraño admitir que dentro del mundo moral actuamos sin saber, pero bajo expectativas que nos proporcionan las convicciones morales, tampoco podemos admitir que esto signifique que el mundo moral es ajeno a la verdad. De hecho, hemos convenido en señalar que mediante el concepto kantiano de creencias manifestamos la aproximación más racional —como uno de los grados del tener por verdadero— que podemos hacer sobre el mundo futuro y, en cierto modo, desconocido para nosotros. De esta manera, suponemos que aquella verdad a la que se refieren las creencias tiene que tener una caracterización especial dentro del mundo de la moralidad.

Introduciendo una nueva consideración, y rompiendo los conceptos referenciales sostenidos hasta ahora, la respuesta pudiera estar en que la creencia no está dirigida a la verdad, sino su regulación es hacia el sentido, hacia la unidad de sentido. Que esto pueda ser concebido como verdad es otro asunto a debatir; pero al menos resulta un argumento más, con el cual considerar que no puede ser reducida a verdad en tanto conocimiento o verdad evidencial, sino abierta a un significado vital, como verdad práctica o, en todo caso, teórico-práctica.

Más allá de los ejemplos utilizados por los autores consultados dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente, siempre sospechosos de constituir casos de laboratorio¹⁷⁷ y en ese sentido sujeto a condiciones muy controladas, podemos suponer otro tipo de situaciones. Por ejemplo, lo que ocurre cuando, en vez de hablar del juego del *make-believe* envuelto en la simulación (*pretending*) nos situamos en el rol que la imaginación tiene en la motivación específicamente moral¹⁷⁸, es decir, orientado a las acciones morales. Siendo así, la diferencia entre lo real y lo imaginario se hace más difícil y, de hecho, no resulta tan sencillo decir que “dado que lo imaginado no es verdad, no podemos decir nada de lo que pasaría si fuera verdad”, porque al final lo que sostiene el mundo moral es, en último término, un territorio del que no se puede afirmar su verdad o falsedad absoluta, pero respecto al que esperamos, nada más y nada menos, que sea verdadero y, efectivamente, lo asumimos como tal. Es esto lo que nos lleva a proponer que las creencias, dentro del mundo moral, pueden estar reguladas por el sentido y, de esta manera, definirse de un modo más adecuado, como actos de sentido.

SEGUNDA APROXIMACIÓN: HACIA LA DEFINICIÓN DE LA CREENCIA COMO ACTO DE SENTIDO

Uno de los aspectos que parece quedar claro es que las creencias se pueden formar voluntariamente o, al contrario, sin la intervención de la voluntad; el primer caso nos lleva directamente a hablar de creencias reflexivas, mientras el segundo nos permite hablar de creencias basales o estructurales, que nos remiten a aquellos actos de afirmación ante el mundo, los otros o uno mismo, donde no está claro el carácter proposicional de la mediación que ejercen.

En principio tenemos que tanto desde la pregunta deliberativa, como desde la pregunta factual, las creencias tienden a tratarse como actitudes cognitivas y por ello al menos *reguladas* por el estándar de verdad. Sin embargo, debido a la problemática ya expuesta sobre lo que implica tal regulación, consideramos que especialmente en el segundo caso (el de la pregunta factual, que remite a las creencias basales o estructurales) no se puede estar tan seguro de si resulta más ajustado hablar del estándar de verdad o, por qué no, de un estándar de sentido.

La identidad de las creencias como actitudes cognitivas se sostiene, pero sin que ello pueda dar por resuelta la problemática de lo que significa tal regulación, especialmente en el caso de las creencias basales o estructurales a las que hemos venido aludiendo anteriormente y que, según nuestras consideraciones, destacan sobre todo como expresión de la aspiración humana de sentido.

¹⁷⁷ Tal como se podría considerar al leer el ejemplo propuesto por David Velleman del niño que juega a ser un elefante. Vid. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 256.

¹⁷⁸ Tal como ha sido desarrollado en el apartado *Facultad del Juicio: posibilidad del encuentro entre entendimiento y razón*, cap. 2, p. 54.

Tales aceptaciones basales son “creencias” porque refieren a un asentimiento ante el mundo que lleva a la persona a actuar como si lo creído fuera verdad, sin que ello implique, a) ni la aplicación de los criterios de verdad evidencial que derivan en la concepción deliberada de la creencia (como lo proponen Shah y Velleman), ni b) la falta absoluta de objetividad, en cuanto funciona una normatividad fundada en “verdades” pragmáticas, de carácter perceptivo o sensorial, que permiten el desarrollo de lo que nosotros identificaríamos como un sentido o coherencia vital, evocando también la relevancia del concepto de “hilo conductor” (*Leitfaden*) presente en la ética kantiana.

Esto nos permitiría decir que el concepto de creencia que estamos manejando admite la identificación de creencias basales, en cuanto afirma que puede haber una aceptación (requerimiento descriptivo), regulada (requerimiento normativo), pero no por el criterio de verdad evidencial, sino por uno de verdad práctica o sentido. Se acepta el estándar de verdad, pero considerando un criterio más amplio.

Al referirnos a creencias basales o estructurales admitimos el privilegio de un estándar de sentido, en cuanto la creencia busca mantener un hilo conductor según el cual actuar, donde la dimensión estrictamente cognitiva no es la única considerada. Si las cosas van “construyendo sentido”, no surge la duda; si el sentido empieza a romperse, surge la duda y se entra en el proceso de la deliberación desde las creencias en las que ya se estaba, poniendo en juego su carácter como actitudes cognitivas.

Todo apunta a definir la creencia como un acto de asentimiento que formaría parte del proceso de la motivación moral enmarcado en la subjetividad del ser humano, entre la aceptación no agencial (creencias basales) y la aceptación dirigida u orientada hacia la verdad (creencias reflexivas). A uno de los extremos le correspondería el asentimiento de la creencia como acto conativo en tanto afirmación de hecho ante el mundo, los otros o uno mismo, mediada por mecanismos sensoriales o perceptivos. Y al otro extremo le correspondería la aceptación deliberada de la creencia como actitud cognitiva, de carácter proposicional, concebida como producto de un proceso voluntario de deliberación doxástica, fruto del agente racional, tal como lo sostienen la mayoría de los autores consultados. Con esta propuesta intentamos ampliar la comprensión de la creencia hacia aspectos que si bien se consideran en algunas de las fuentes señaladas, son dejados en un plano secundario; pero ante la perspectiva de la motivación moral como proceso, y para los efectos de la presente investigación, se hacen ineludibles e incluso consideramos que nos plantean una mayor adecuación en la explicación.

Se muestra el límite de considerar a la creencia en el marco de la deliberación doxástica de carácter exclusivamente proposicional, en cuanto se comprende meramente como objeto de deliberación, una vez que la pregunta por la creencia o la verdad se hace presente en el ser humano-agente, pero dejando ciertamente de lado el hecho básico de la aceptación en sí misma¹⁷⁹. En este sentido, podría ayudar el

¹⁷⁹ Problema que se hace explícito cuando los propios autores intentan responder a una de las objeciones que se hacen a su planteamiento, en Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, n°. 4, 527.

indagar en la formación de creencias basales o en la formación de creencias, sin más, entendiendo como tales no sólo actitudes cognitivas sino también actos conativos, es decir, actos de aceptación ante el mundo.

Tal y como ya lo hemos ido señalando, para poder hablar de creencias basales o estructurales hay que dejar abierta la posibilidad al “creer” involuntario; pero también nos vemos impulsados a comprender la formación de la creencia como un proceso en el que intervienen, y probablemente se pasa de estados sensoriales y perceptivos a estados cognitivos (o de procesos neurofisiológicos a procesos mentales, podríamos decir). Consideramos que la creencia es una noción que puede ilustrar un modo integrado de ver esa relación, y quizás el concebirla como parte de ese *continuo* de la motivación moral que intentamos visualizar, puede ayudar a dejar de lado el tratamiento dualista o polarizado (de lo descriptivo y lo normativo) en las investigaciones.

Admitir que el proceso de formación de la creencia puede darse de modo operativo “como si” el agente estuviera aplicando el estándar de corrección y, sin embargo, no siendo efectivamente tal agente racional el origen, es un modo de asumir creencias que son producto, no de la voluntad de identificación de nuestros estados mentales (deliberación doxástica), sino lo que un autor como Kant llamaría la búsqueda de hilo conductor (*Leitfaden*, o sentido, según proponemos) que se hace operativamente necesaria en el despliegue de nuestras facultades para, no sólo ajustar el mundo a nosotros —por nuestros deseos, voluntades— sino ajustarnos nosotros al mundo —precisamente por nuestras creencias—. Es el uso práctico de la razón. La mediación de la creencia es, de esta manera, el despliegue de una multidireccionalidad o al menos una bidireccionalidad en la relación hombre-mundo que muchas veces se presume secundaria¹⁸⁰; por esta vía se reconoce una cierta intencionalidad¹⁸¹ en la relación, pero no sólo expresada como voluntad, sino especialmente como un dejarse afectar por aquello Otro, asumiendo ese modo pasivo de la propia situación en el mundo.

Por otro lado, si las creencias, desde una interpretación de la propuesta de John Searle¹⁸², las asumimos en la dirección de ajuste mente a mundo y no mundo a mente (como la dirección de los deseos), admitimos que es allí, en ese modo en el que el hombre se relaciona en una posición dependiente, receptiva y más abierta al mundo, en el que encontramos el lugar de la creencia como actitud proposicional. Para Searle una creencia es un estado intencional y, en cuanto tal, no puede ser analizado sólo como estado

¹⁸⁰ La razón se muestra como aquella que no sólo hace posible que el ser humano se presente como agente o ser activo en el mundo, humanizándolo, sino también opera desde la condición en la que es parte de algo que excede su propia agencia y que de alguna manera se le impone, constituyendo la realidad en la que se encuentra situado.

¹⁸¹ Intencionalidad cuyo concepto queremos mantener abierto a esa tendencia levinasiana hacia el Otro que *es* enigma y no fenómeno, o incluso a concepciones que bien podrían confluir parcialmente con el sentido de nuestra interpretación; es el caso del propio concepto de intencionalidad de Searle, que la concibe como parte del mundo natural, al igual que cualquier otro fenómeno biológico, y que lo lleva a admitir que “una creencia puede ser exhaustivamente caracterizada por su contenido Intencional, y en ese sentido ser una creencia *de dicto*, incluso aunque no sea caracterizable en términos generales y contenga formas no verbales de intencionalidad”. *Vid.* Searle, John. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos, Madrid 1983, 220.

¹⁸² *Cfr.* La perspectiva de los estudios de John Searle expuesta por Vásquez Roca, Liliana. [John Searle y el rol de la intencionalidad en la construcción de significado](#) en *Revista Observaciones Filosóficas*, 2011, nº. 13, consultado el 5 de agosto de 2016 en www.observacionesfilosoficas.net/johnsearle.

físico, sino también requiere tomar en cuenta que aunque se trata de estados causados y realizados en la estructura del cerebro, también tienen, como estados intencionales, propiedades lógicas, y justamente por ello se hace posible analizarlos utilizando conceptos mentales que se utilizan en el análisis del lenguaje. El lenguaje es, en cierto modo, el que “sirve” de puente entre lo que pudiéramos llamar estados físicos (neurofisiológicos) y estados mentales; dicho de otro modo, se entiende como uno de los lugares donde podemos analizar la relación entre el mundo físico y el mundo mental suponiendo una integración y no un dualismo. Es una posible vía frente a la pregunta de, por ejemplo, cómo pasar de ciertos “estados perceptivos” a ciertos “estados mentales y, de allí, a las “acciones”.

En este último sentido identificamos el mismo problema que señala Hierro Pescador¹⁸³ cuando hace referencia a la teoría de Steven Schiffer sobre el problema de la atribución de causalidad a la creencia. Todo parece conducir a la necesidad de incorporar la consideración de aspectos pragmáticos o contextuales que son fundamentales para dilucidar el valor de verdad que los hablantes asignan a las proposiciones sobre creencias y que son los que resultan determinantes en el significado y la corrección de las mismas. Dicho en otras palabras, identificar una creencia como tal pasa por abrirse a la consideración de aspectos pragmáticos y contextuales que incluso conectan con el lugar que Kant les dio a las mismas dentro del uso práctico de la razón.

Esta apertura o necesidad expresada desde los teóricos de la Filosofía de la Mente nos anima a considerar, bajo el enfoque hermenéutico, a las creencias dentro de ese *continuo* de la motivación moral que va de la irrealidad a la realidad, como mutando desde actos conativos hacia actitudes cognitivas, favoreciendo el paso de fenómenos de carácter neurofisiológico hacia actitudes mentales.

Como vemos, no tenemos al alcance la respuesta definitiva a la pregunta por la identidad de una creencia, pero consideramos que el admitir la posibilidad de creencias basales es un modo de enfatizar el requerimiento descriptivo de aceptación frente al requerimiento normativo de la regulación por la verdad y, de esta manera, poner en relevancia su dimensión pragmática; al mismo tiempo, proponerla como formando parte de un *continuo* motivacional es un modo de aproximarse aún más a explicación de la transición de actos conativos hacia actitudes cognitivas y, por qué no, viceversa.

Nos encontramos enfatizando la posibilidad del paso de creencias basales o estructurales hacia creencias reflexivas. Se admitiría esa perspectiva que responde tan bien al modo en el que enfrentamos la cotidianidad y que ya Ortega ilustra en su libro *Ideas y Creencias*; en las creencias vivimos o estamos, mientras las ideas las tenemos, pero ello no excluiría la posibilidad de transformación de nuestros sistemas de creencias. Tanto las creencias en que estamos —más próximas a identificarse como actos conativos— como las creencias que tenemos —más próximas a las actitudes cognitivas—, están reguladas operativamente por mecanismos de verdad: verdad-sentido, y verdad-evidencia, respectivamente. En el

¹⁸³Hierro Pescador, José. *Filosofía de la mente y Ciencia cognitiva*. Akal, Madrid 2005, 133-146.

primer caso la “verdad” admite también consideraciones pragmáticas o prácticas (en sentido kantiano) que, en el segundo caso, resultan secundarias en la medida en que nos aproximamos más a estados mentales proposicionales de carácter representativo, y las creencias se conciben como tales, en cuanto son producto de procesos de deliberación que, en el primer caso, aún no se hacen evidentes. Esto se ve confirmado, a su vez, con ejemplos de nociones fundamentales dentro del análisis de los procesos comunicativos, como por ejemplo el caso del principio de cooperación de Grice¹⁸⁴, base fundamental de las máximas conversacionales, que constituye al fin y al cabo una convicción o creencia que, sin ser siempre voluntaria, es condición ineludible de todo proceso comunicativo cotidiano.

Para Shah y Velleman, lo más importante parece que ser que la norma de verdad está enraizada en el concepto de creencia, y esa es la tesis que tratan de rescatar una y otra vez. A esa norma de verdad añadiríamos, reconociendo la dimensión pragmática de la creencia, la noción de sentido; no como otra norma u otro criterio, sino como el modo básico o estructural según el cual opera el valor de verdad cuando se trata específicamente de la creencia. De esta manera, al referirse a la creencia sería imposible hablar sólo de una verdad evidencial; estaríamos obligados a contemplar una verdad ampliada bajo consideraciones pragmáticas que haría posible referirse a la creencia, también, como *acto de sentido*, y no sólo como actitud proposicional, obteniendo una identidad más próxima a ese carácter integrador que intentamos otorgar a la creencia como recurso que desempeña un rol fundamental en la culminación de la moralidad en la acción.

LA CREENCIA Y SU ROL MOTIVACIONAL

IMAGINACIÓN Y CREENCIA

Como ya sabemos, a la creencia no se le puede atribuir de modo exclusivo la disposición para la acción, entre otras cosas porque sólo podría ser caracterizada de ese modo en conjunción con otros factores o bajo ciertas condiciones, entre las cuales podríamos contar la presencia de impulsos conativos relevantes, habilidades motoras adecuadas, la ausencia de inhibiciones o motivos en conflicto, etc. Además, una creencia es capaz de generar diferentes comportamientos, de acuerdo a diferentes contextos psicológicos y sociales.

Así como sucede con la creencia sucede con la imaginación, estableciendo una analogía en su función motivacional¹⁸⁵. Por esta misma semejanza, uno de los modos de delimitar el rol de las creencias en los procesos de motivación moral es a través de su contraste con la función motivacional que cumple la imaginación.

¹⁸⁴ Para profundizar en el Principio de Cooperación de Paul Grice se puede revisar Escandell, Maria Victoria. *Introducción de la pragmática*. Ariel, Barcelona 1996.

¹⁸⁵ Es lo que se propone en Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 271 y ss.

Una de las diferencias entre imaginación y creencia plantea que la más deliberada imaginación está acompañada por creencias compensatorias¹⁸⁶ que ponen el peso en la balanza a la hora de dar cuenta del conocimiento que el sujeto posee de los hechos reales, en contraste con los que puede estar imaginando; así, puede determinar que, en medio de un juego, el charco de agua imaginado es realmente una silla. Al parecer, las creencias compensatorias entran en relación con la imaginación balanceando su alcance hacia las condiciones reales y, en ciertos casos, inhiben o promueven conductas.

Las creencias, en cambio, no tienen competencia o compensación; sobre todo las creencias ordinarias (análogas a las *efectivas creencias* de Ortega, o las que O'Brien sitúa como las *creencias que tiene el sujeto sobre su mundo actual*) no tienen creencias compensatorias. Esto hace que las condiciones de satisfacción de las creencias sean diferentes a las de la imaginación. Dicho de otro modo, cuando respecto a este tema un autor como Velleman señala que "...las únicas diferencias tienen que ver con la satisfacción de las condiciones asociadas"¹⁸⁷, lo que nos quiere decir es que, mientras las creencias se enfrentan a menos contrapesos en su rol disposicional-motivacional, las imaginaciones en cambio se enfrentan, por lo menos primeramente, a las propias creencias. De esta manera, las figuraciones de la imaginación hacen menos probable que el comportamiento causado sea real y, precisamente para ello, requieren creencias. Las figuraciones de la imaginación "compiten", por decirlo de algún modo, con las creencias compensatorias como un modo de hacer viables sus efectos.

Tanto las figuraciones de la imaginación como las creencias son condiciones disposicionales para causar comportamiento, pero según un autor como Velleman la diferencia está en que por su direccionalidad hacia la verdad la creencia cumple una función reguladora sobre el valor de verdad actual de aquello que se cree o imagina. Ambas motivan, pero la normatividad de la creencia agrega el valor real de lo creído, generando condiciones para la acción¹⁸⁸. En pocas palabras, la creencia está regulada por la suposición realista de la verdad; es, como ya lo habíamos señalado, la hipótesis realista de la verdad que se refleja en lo que podríamos identificar también con el "como si" kantiano; si bien coincidimos con Conill en que "...actuar bajo la perspectiva de tal 'como si' presta sentido a la acción humana y no implica engaño alguno, sino antes bien, arrostrar el insondable misterio de la libertad como autonomía moral"¹⁸⁹, nos interesa destacar que la creencia, como expresión de ese "como si", pone el peso en las condiciones de realización, en contraste con el rol que podría desempeñar la imaginación.

Se podría decir, quizás, que en este sentido la motivación generada por la creencia es realista. La motivación la entiende Velleman, por lo tanto, como lo que es capaz de producir un comportamiento orientado a la persecución de fines deseados; en otras palabras: "Yo deseo un fin, por ello lo persigo, por

¹⁸⁶ Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 272.

¹⁸⁷ *Ídem* (La traducción es nuestra).

¹⁸⁸ Esta es precisamente una característica de la creencia que luego encontraremos reflejada en el pensamiento de Harry Frankfurt, desarrollado en los apartados subsiguientes.

¹⁸⁹ Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 81.

lo tanto hago efectivo un determinado comportamiento orientado a ello”. La motivación es hacia la producción de comportamiento orientado al logro de los fines deseados. La creencia, por lo tanto, en cuanto orientada por cogniciones reguladas hacia la verdad, es la que tiene el poder de motivar en la persecución de fines. Las figuraciones de la imaginación motivan (como las fantasías) pero no específicamente en la persecución de fines deseados; mediante la fantasía no necesariamente se toman en serio los medios para conseguir fines, mientras que la creencia se orienta, precisamente y en cuanto tal, a tomarlos en serio.

En este mismo sentido argumenta Samuel Kahn¹⁹⁰ al respecto del papel que cumplen las creencias en la adopción de las máximas dentro de la ética kantiana, y para ello analiza la relación entre el querer de la voluntad (*willing*) y el creer (*believing*). Para Kahn las creencias determinan las voliciones, y justamente la mediación de aquello que creamos realmente posible será determinante para el querer de la voluntad: “los agentes pueden querer algo únicamente si creen que no es sólo lógicamente posible (...) sino también realmente posible (...)”¹⁹¹. Haciendo referencia a Kant, Kahn sostiene que los agentes no pueden querer algo si no *creen* que es realmente posible, confirmando el papel de las creencias en su implicación con esas condiciones de realización de la acción dentro del mundo moral.

PENSAMIENTO Y CREENCIA

Hay una diferencia entre tener un pensamiento sin más, y tener una creencia (reflexiva). Tener sólo un pensamiento no implica, de hecho, que las cosas sean tal como se piensan, pues como señala Velleman uno puede tener el pensamiento de que la nieve es blanca y estar hasta el cuello de nieve negra; pero es diferente tener una creencia. Tener una creencia, en cambio, requiere ser validada de algún modo por sus efectos en el mundo. En cuanto implica la aspiración a la verdad sucede que, dado un contenido errado, nos quedaríamos cortos con respecto a la propia aspiración. “La creencia sería equivocada o incorrecta en el sentido de que habría un fallo en relación con su propia aspiración u objetivo”¹⁹².

Sólo si el pensamiento aspira a la verdad, es decir, se hace creencia, entonces puede haber problemas. Esto supone que podemos pensar más de lo que creemos, es decir, tener pensamientos que no son creencias o, incluso, tener pensamientos que no estamos dispuestos a creer. Pero cuando tenemos una creencia, la aspiración a la verdad está implicada y, por lo tanto, la fuente de la normatividad radica en tal aspiración.

En lugar de asociar la normatividad al contenido sin más de una proposición, Velleman la asocia a la aspiración de verdad de esa proposición, constituida como creencia. Si se naturaliza la idea de que la creencia está orientada a la verdad, se naturaliza entonces la normatividad que a ella se le atribuye¹⁹³: tener

¹⁹⁰ Kahn, Samuel. *The interconnection between willing and believing for Kant’s and kantian Ethics* en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, n.º. 2, 143-157.

¹⁹¹ *Ibidem*, 143 (la traducción es nuestra).

¹⁹² Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library. Michigan 2000, 245.

¹⁹³ Cfr. *idem*.

una creencia implica aspirar a la verdad y de allí deriva una cierta normatividad. En pocas palabras, podría decirse que la normatividad, es decir la posibilidad de hacer o establecer la norma como criterio de corrección o adecuación, no deriva del contenido de una proposición (lo que se dice) sino del modo como se relaciona con el sujeto, es decir, el cómo es asumida por él: si aspira o no a la verdad, es decir, si se constituye o no como creencia.

Esto pone en relevancia la importancia de la condición subjetiva de la norma, es decir, para que una proposición asuma un carácter normativo, requiere una validez subjetiva. Si recordamos, incluso ya en el pensamiento kantiano se muestra cómo la convicción, en su suficiencia subjetiva, es la que puede responder a las preguntas sobre lo que podemos hacer o esperar, es decir, desde un punto de vista práctico, la relación de la proposición con la subjetividad es fundamental. La normatividad de la creencia no radica tanto en su contenido como en la relación con el sujeto: una relación de suficiencia subjetiva. Puedo creer algo cuyo contenido no está verificado en el mundo de los hechos, en cuanto ello no es lo que determina su valor de verdad *para mí*; tal valor está dado, sobre todo, como suficiencia subjetiva, es decir, como asentimiento del sujeto ante una determinada proposición o idea; el problema no radicaría tanto en *lo que se cree*, sino fundamentalmente en que lo creído sea *tenido por verdad*, es decir, el peso de la condición problemática de una creencia tiene un alto componente subjetivo y eso es importante tenerlo claro, aunque justamente esté orientado a la verdad.

Otro punto de inflexión que un autor como Velleman reconoce es el que ocurre cuando el contenido de una creencia no cumple su objetivo, es decir, cuando no es confirmada por los efectos que se producen en el mundo. La creencia no tiene, en cuanto tal, forma inmediata de ser “validada” sino en la mediación que se ejerce por sus efectos en el mundo, a través del comportamiento; por lo tanto, en cuanto creencia, supone una fuerza motivacional bajo la cual el ser humano, al tener la creencia, actúa como si lo creído fuera verdadero. Cuando los comportamientos que se siguen de la “cognición” proporcionada por la creencia no son confirmados por sus efectos en el mundo, la creencia pierde validez y deja de ser tal; aparece la duda. Lo que sigue es la necesidad de revisar la creencia, es decir, la necesidad de revisar el asentimiento ante una determinada proposición por su implicación con la verdad, a través de sus efectos en el mundo. Como vemos, si bien se reconoce la implicación de la verdad en la creencia, también se deja ver la condición pragmática de su identidad.

LAS CREENCIAS Y LA CONDUCTA

Tal como lo acabamos de presentar, otra de las vías para profundizar en el rol motivacional de las creencias es a través de su relación con la conducta. Dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente resulta interesante ver cómo éste es uno de los temas más controvertidos, y sin embargo más asumido como presupuesto dentro del debate sobre las creencias.

Se sostiene que la conducta es informada por nuestras creencias, esto es, que la forma de nuestra conducta proviene de las creencias. “Tendemos a comportarnos de maneras que maximizarían nuestras

oportunidades de satisfacer nuestros objetivos si nuestras creencias fueran verdaderas”¹⁹⁴. Esto pone a nuestra conducta en función de nuestras creencias y a las creencias justamente conformando nuestra conducta. Sean o no verdaderas, el ser humano asume sus creencias como verdades, y suponer que no lo hiciera sería como inducirlo a una parálisis. La relación entre las conductas y las creencias parece constitutiva y en cierto modo interdependiente; para que las conductas se lleven a cabo hace falta un determinado *set* o conjunto de creencias.

Basándonos en la relación constitutiva de las creencias hacia la conducta, eludir las equivale a dejar de lado aquello que hace posible la acción racional; sería como eludir la propia acción, en cuanto restamos importancia a uno de los factores que hace posible su conformación, su propia determinación. Si aceptamos que la razón busca la determinación, incluso dentro del ámbito en el que, en principio, no es posible hallarla (por ejemplo dentro del ámbito estético de la formación de los juicios del gusto, o dentro del propio mundo de la moralidad enfocado en su culminación en la acción) consideramos que la creencia la hace precisamente posible, por lo menos dentro del ámbito de la acción humana entendida como acción libre y, podríamos decir entonces, acción moral. Especialmente si se trata de acción moral, parece aún más urgente la atención a las creencias, en cuanto hacen posible determinar una conducta ante dilemas o situaciones ambiguas donde no resulta claro el modo de seguir la ley moral en su aplicación a casos concretos.

HARRY FRANKFURT: DESEOS DE PRIMER ORDEN Y VOLICIONES DE SEGUNDO ORDEN

Terminamos el análisis de las creencias dentro del ámbito de la Filosofía de la Mente con la presentación de algunos aspectos que consideramos relevantes sobre el pensamiento de Harry Frankfurt¹⁹⁵ y su aporte al tema de las creencias dentro de los procesos de motivación moral. No lo incluimos en la síntesis previa porque añade nociones que siguen una línea argumental distinta; sin embargo, nos lleva a profundizar en la perspectiva de las creencias reflexivas a través de su conexión con las voliciones de segundo orden y la transición hacia la acción.

Una de las cosas que es indispensable conocer dentro del pensamiento de Frankfurt es su planteamiento de los deseos de segundo orden o más propiamente, voliciones de segundo orden.

Una persona puede *tener* deseos, lo cual equivale a tener una voluntad, pero además también puede *querer tener* ciertos deseos¹⁹⁶, lo cual equivale ya no sólo a una voluntad sin más, sino a lo que Frankfurt

¹⁹⁴ Zalabardo, José. Introducción temática de la revista *Teorema. El objetivo de la creencia*. 2013, XXXII, n° 3, 5.

¹⁹⁵ Tomaremos como referencia principal del autor el texto de Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988. Sin embargo, las citas textuales en español serán referidas a la traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen: Frankfurt, Harry. *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz, Buenos Aires 2006, por lo cual, en estos casos, indicaremos primero el número de página de la versión original y, seguidamente, la traducción entre paréntesis.

¹⁹⁶ *Cfr.* Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 14.

identifica como libertad de la voluntad¹⁹⁷. En este segundo caso se requiere una consciencia sobre la propia voluntad, donde se asumen los deseos como propios, pertenecientes a la propia persona y, de esta manera, constituyen su voluntad en un segundo orden¹⁹⁸.

Si bien en el primer caso —deseos de primer orden— el objeto de la voluntad es aquello que se quiere hacer o tener, en el segundo caso —voliciones de segundo orden— el objeto queda constituido por la propia voluntad, es decir, se trata de la voluntad mirando sobre sí misma o, dicho de otro modo, de cómo el sujeto configura su propia voluntad. Se supone, de esta manera, una cierta distancia sobre sí mismo que, en términos comunes o del propio Frankfurt, se podría resumir como una capacidad reflexiva: la reflexividad de la voluntad. En este sentido, expone Agustín Reyes, sobre Frankfurt:

“El filósofo estadounidense ha asumido desde el comienzo —indudablemente guiado por su adhesión a una perspectiva cartesiana— que la condición esencial para adscribir el término “persona” a cierta entidad reside en el carácter de su voluntad; en particular en la posesión de una voluntad reflexiva. La reflexividad, como ha sido indicado, es el elemento indispensable para dotar de autoridad a los elementos volitivos (y no sólo de fuerza o poder).” (Reyes, Agustín. *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry Frankfurt*, Directores: Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira. Tesis doctoral. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2015, 275).

Se hace referencia a una determinada concepción de libertad; no se remite a la tradición filosófica que la define sólo como la libertad de acción, traducida en el “hacer lo que uno quiere hacer”¹⁹⁹, sino que destaca la idea de la libertad de la voluntad como el “querer lo que [uno] quiere querer”²⁰⁰.

Hasta aquí tenemos entonces que, para Frankfurt, si bien el ser humano en cuanto agente se define primariamente como voluntad, en cuanto persona le es esencial la capacidad de reflexión sobre su propia voluntad: tener deseos y, además, poder determinar tales deseos. Si bien el objeto de la voluntad de primer orden es lo querido o deseado, ante una voluntad de segundo orden el objeto son los propios deseos. De alguna manera se identifica la voluntad como la capacidad de tener deseos, pero se puede ser inconsciente

¹⁹⁷ Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 20.

¹⁹⁸ Es ineludible vincular el planteamiento frankfurtiano con la distinción aristotélica entre las acciones voluntarias y la elección: “Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión”, comprendiendo impulsos y apetitos que no necesariamente van acompañados de razón y reflexión, como sí sucede con la elección. Vid. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998, 187 y ss. (1111b/1113a).

¹⁹⁹ Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 19 (37).

²⁰⁰ *Ibidem*, 19 (38).

respecto a ellos²⁰¹ o, al contrario, potenciarse como persona a través de la capacidad para identificarlos, reflexionar sobre ellos, evaluarlos y, de este modo, asumirlos o no como propios. En el caso de no poder asumirlos, la persona resulta algo así como “esclava consciente” de sus deseos, pero el conflicto o problema de la voluntad sigue estando presente. Surge la posibilidad, o al menos el cuestionamiento sobre la posibilidad de tener una voluntad que no se quiere.

LO QUE REALMENTE SE QUIERE: UN LUGAR PARA LAS CREENCIAS

Según hemos ido analizando, en el texto de Frankfurt queda planteada la idea de que el carácter personal lo otorga la capacidad para asumir el problema de la propia voluntad, independientemente de que al final los deseos efectivos sean o no los que realmente se quieren.

En este sentido Frankfurt identifica claramente a la voluntad con el hecho mismo de tener deseos. Desde este punto de vista la voluntad puede ser entonces libre cuando tiene los deseos que quiere, o esclava cuando no lo consigue. Sin embargo, lo que más llama la atención es que puede ser libre, siendo consciente de su propia esclavitud. Refleja la complejidad que el propio Frankfurt admite con respecto al tema de la libertad: “Gozar de la libertad es fácil para algunos. Otros deben luchar para lograrlo”²⁰².

Quizás en el marco de esa complejidad es que adquiere sentido la posición compatibilista del autor en la que a pesar de cierto determinismo que es capaz de reconocer, no ve afectada la responsabilidad que de allí podría derivar. Una persona puede ser capaz de reconocer deseos efectivos que, en cuanto tales, configuran su voluntad, y sin embargo no querer tenerlos; pero ello no será suficiente para anular su responsabilidad por los mismos, o sus consecuencias.

La posición de Frankfurt sin embargo, nos plantea algunas dudas. Si pudiéramos ordenar algunas de las proposiciones más relevantes de su planteamiento, seleccionaríamos las siguientes en función de los objetivos de nuestra investigación: 1)Tenemos deseos, pero no todos afectan del mismo modo nuestra voluntad. 2)Algunos deseos, los preferidos y asumidos como propios, afectan la voluntad constituyéndola como voluntad libre. 3)Al *querer querer* algo como una influencia sobre la voluntad propia, asumo que puedo tener mi voluntad (mis deseos) como objeto de reflexión y deseo. 4)Sin embargo, puedo *querer querer* muchas cosas, pero una cosa es quererlas y otra es que efectivamente desee que induzcan mi acción. Aparece entonces el problema de la distancia entre las voliciones de segundo orden y la realización en la acción.

Nuestra suposición inicial (apartándonos del planteamiento del autor) es que “si soy consciente” de lo que quiero para mi voluntad y efectivamente no la transformo, quizás es porque no lo quiero realmente. No se trata, al contrario de lo que pudiera parecer, de un simple autoengaño, sino de pasar por

²⁰¹ Es el caso de lo que Frankfurt identifica como el *wanton*, que no es capaz de identificar los deseos que tiene. *Vid.* Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 18.

²⁰² *Ibidem*, 22 (40).

alto, según proponemos, la participación y función de las creencias, que consideraremos jugando un rol fundamental dentro del proceso de realización de la acción.

Expresándolo en términos personales, “si soy consciente de lo que quiero y no logro efectivamente quererlo, quizás y de modo más simple, me encuentro eludiendo los querer efectivos, es decir, evado el hecho de que quiero realmente otra cosa”. Desde nuestra perspectiva más intuitiva, querer conscientemente algo para nuestra voluntad es quererlo real y efectivamente, sin más; y no querer algo efectivamente, es simplemente no quererlo, y en su lugar, querer otra cosa. La diferencia entre uno y otro caso no radicaría en la consciencia sobre lo que quiero o no, es decir, en lo que realmente deseo al respecto de mi propia voluntad, sino que estaría en lo que creo; lo que creo, en cuanto tal, estaría configurando efectivamente mi voluntad. Aunque *quiera querer* ciertas cosas, es posible que no crea que pueda conseguirlas y, de esta manera, efectivamente no las quiera; siendo así, podría querer tener ciertos deseos, pero no creer en ellos se traduciría, finalmente, en no quererlos. Sin embargo, esto no anularía el conflicto, sino que le cambiaría el foco: no se trataría de un conflicto entre querer, sino de un conflicto entre el querer y el creer, lo que quiero y lo que creo realmente.

Si tener unos deseos es, para Frankfurt, tener una voluntad, en nuestro ejercicio de proyección ¿qué significaría tener unas creencias dentro de su planteamiento? Los deseos constituyen la voluntad; las creencias crearían condiciones para la satisfacción de los deseos; si la voluntad está constituida por los deseos, las creencias, estarían constituidas por la convicción sobre las condiciones bajo las cuales tales o cuales deseos pueden ser o no satisfechos²⁰³. Las creencias, entonces, tendrían como objeto las posibilidades de satisfacción de los deseos, poniendo propósitos reales (realizables) a la acción, en contraste con el alcance real o irreal que pueden tener los deseos en sí mismos. En este sentido, las creencias le pondrían los pies en la tierra a los deseos. Puedo tener el deseo de volar, pero sólo lo que yo crea me movilizará o no a intentarlo de una u otra manera. Las creencias, en cuanto asentimiento orientado a la verdad²⁰⁴, serían las que efectivamente conducirían las acciones, y tendrían la potestad de hacerlo del modo más realista posible.

De esta manera, parece ser la creencia el tipo de vínculo con el que nos aproximáramos más a la culminación en la acción. Si bien aún no estamos directamente dentro del ámbito de la moralidad, sí nos vamos acercando, en principio, al problema de la culminación en la acción.

Para una conciencia moral la libertad de la voluntad es fundamental. Para una acción moral, o incluso una acción humanizadora la libertad de la voluntad no sería sino sólo un paso adelante;

²⁰³ En este aspecto conectamos con la idea ya desarrollada a partir de Velleman (2000) al respecto de la fuerza motivadora de la creencia que, por su normatividad, agrega el valor real de lo creído, proveyendo esa especie de hipótesis realista para la culminación en la acción.

²⁰⁴ Apoyándonos en la orientación a la verdad que caracteriza a la creencia según Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 244-281.

consideramos que, además, haría falta *creer* en coherencia con la orientación de la conciencia moral²⁰⁵, pero ello no depende estricta y exclusivamente de los recursos de la conciencia, sino que intervienen, como ya los hemos ido desarrollando, otros factores. En este aspecto, el planteamiento de Frankfurt nos impulsa en el proceso de análisis, introduciendo la idea de *lo que cuidamos*.

LO QUE CUIDAMOS: UN CRITERIO PARA JERARQUIZAR Y DECIDIRSE

Hay una pregunta que vuelve a la reflexión ética una y otra vez en boca de diversos autores: ¿Según qué criterio decidimos? ¿Qué o quién lo aporta?

Para esbozar una respuesta, Frankfurt introduce otros elementos en el desarrollo de sus ideas: lo que nos preocupa, nos importa o cuidamos²⁰⁶. Las cosas no nos importan, todas, del mismo modo; hay cosas que nos importan más o menos y, por lo tanto, cuidamos más o menos según sea el caso. Tales cosas nos ayudan a jerarquizar los deseos. La noción de lo que importa a la persona coincide con la noción de lo que le sirve de referencia para guiarse en lo que hace con su vida y en su conducta²⁰⁷.

Ante un conflicto de deseos, muchas veces la persona se ve en la situación de decidir según lo que le importa más, generando, de esta manera, un motivo. Se trata de la configuración de un criterio que tiene que ver más con la propia persona o el sí mismo de quien está tomando la decisión, que con el objeto de la misma. De esta manera, se elimina el conflicto entre los deseos, a través de la mediación de un motivo, aunque los deseos mismos no desaparezcan. Sin embargo, la decisión orientada por el motivo hace posible la configuración de una intención, proveyendo un compromiso incondicional o decisivo con alguna autoconcepción o elemento de autoridad para el “yo” o la propia identidad; lo cual se asemeja al papel que juega la autoconcepción en el pensamiento de David Velleman, tal como ya lo explicamos.

Frankfurt asocia la decisión a la acción de cortar. La decisión es generadora de un compromiso; el compromiso es su consecuencia²⁰⁸. Pero no se trata de cualquier decisión, sino de una decisión sin reservas, por la cual una persona ya no se aleja del deseo con el cual se ha comprometido, y por lo tanto “corta” la recursividad de un deseo que se remite sucesivamente a otro, por la mediación de la reflexión basada en su propio modo de concebirse como persona.

²⁰⁵ Tal y como se exponía en Kahn, Samuel. *The interconnection between willing and believing for Kant's and kantian Ethics* en *International Philosophical Quarterly*, 2014, 54, n.º. 2, 143-157.

²⁰⁶ Nos remitimos a la frase que titula el libro de Frankfurt, *The importance of what we care about* y que ha sido traducida al español como “La importancia de lo que nos preocupa”, en la versión traducida al español. También tomamos en cuenta la interpretación de Reyes, que introduce como concepto fundamental el “amor” en *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry Frankfurt*. Directores: Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira. Tesis doctoral. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2015. Finalmente, hemos optado —en la línea argumentativa de Reyes, expuesta en la Introducción a su investigación— por hacer explícito el proceso de solapamiento que transcurre desde la relevancia de “...lo que cuidamos” (como aquello que es objeto de nuestra atención, solicitud y protección) hacia “...lo que amamos”, refiriéndonos en un primer momento al “cuidado” y, finalmente, al “amor” como bases del planteamiento frankfurtiano al respecto de los objetivos de nuestro trabajo.

²⁰⁷ Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 82.

²⁰⁸ Cfr. *ibidem*, 170.

Es una decisión que se produce con libertad de la voluntad, es decir, en la que la persona se identifica con el deseo, de manera que éste la constituye. Aunque el deseo ocurra involuntariamente, la persona (si es el caso) lo ha asumido como integrada a sí, lo hace suyo y se hace responsable de tenerlo. Ocurre entonces que unos deseos se integran a la persona, mientras otros se separan de ella. Se genera, entonces, una autonomía estructural; autonomía respecto de los propios deseos. Si bien el conflicto subsiste entre los deseos mismos (dos deseos que se tienen y que pueden ser contrarios), se resuelve desde la persona²⁰⁹ cuando ésta rechaza o se separa de uno de ellos y lo hace externo a sí misma; se resuelve a nivel personal, aunque a nivel humano, más fisiológico, el conflicto pueda seguir estando presente. El que los dos deseos persistan sigue generando conflicto, pero se ha resuelto en el modo como se ha generado el compromiso con uno de ellos y se ha rechazado o separado el otro.

LA DECISIÓN COMO COMPROMISO INCONDICIONAL CON UNA AUTOCONCEPCIÓN

Lo relevante para resguardar la voluntariedad (libertad de la voluntad) no es si el principio motor está dentro o fuera —del cuerpo— del agente, sino si es interno o externo a su volición, es decir, si el agente lo ha integrado o no a su constitución como tal, en tanto persona.

La decisión empieza a jugar un papel fundamental en el planteamiento de Frankfurt. Decidir no es lo mismo que elegir: mientras elegimos *sobre* un objeto “X”, decidimos *sobre* nosotros mismos, es decir, la decisión nos tiene a nosotros mismos como objeto. Esto nos permite decir que la decisión tiene un carácter reflexivo: implica decidirse.

En el proceso de análisis el autor va tomando la referencia de varios casos. Entre ellos, considera el de hacer las paces con otra persona (*to make up one's mind, to make up after a quarrel*), como el que más se asemeja a la acción de decidirse, en el que no se desaparece o no termina el conflicto, sino de algún modo se “repara” la desintegración o la ruptura y se convierte en un todo integrado, sin que ello implique la eliminación de los deseos implicados; al hacer las paces hay una especie de disociación de los deseos que rechazamos, sin que ello implique que dejen de estar ejerciendo fuerza en nosotros mismos.

La decisión crea una intención, pero “todo lo que una decisión hace es crear una intención; no garantiza que la intención se lleve a cabo”²¹⁰, pues la persona siempre puede cambiar de parecer en cuanto su aparente intención llevada adelante por medio de la decisión quizás oculta otras intenciones que no han desaparecido. Cuando esto ocurre, la decisión no es incondicional.

Una decisión incondicional requiere un compromiso incondicional, vinculado a lo que Frankfurt identifica como aquello que cuidamos, protegemos o nos preocupa. Pero lo que cuidamos se remite, en última instancia, a la racionalidad y al amor como las capacidades humanas más valoradas²¹¹. Se trata de

²⁰⁹ Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 172.

²¹⁰ *Ibidem*, 174 (249).

²¹¹ Cfr. *ibidem*, 89.

capacidades que proveen experiencias ante las cuales la persona se ve incluso *sometida* y, paradójicamente, le proporcionan sentimientos de plenitud y liberación. Proporcionan, de esta manera, elementos distintos a los que se fraguan en el terreno exclusivo del control voluntario o los deseos; por lo tanto, guardan la posibilidad de ofrecer criterios según los cuales poder ordenarlos y jerarquizarlos. Siendo factores externos a los deseos, sirven de criterio para dar orden a los mismos, configurando de esta manera la voluntad.

Es la capacidad de amor la referencia fundamental de lo que cuidamos, lo cual constituye el objeto principal de la argumentación de Frankfurt sobre la fuente de la jerarquización de los deseos. De otro modo, refiere los juicios morales a la capacidad de racionalidad. Sin embargo, plantea una sutil superposición entre las acciones surgidas de las necesidades volitivas derivadas de la capacidad de amor (lo que cuidamos), y aquellas que surgen de lo que podríamos identificar como la obligación moral, asociadas más directamente a la capacidad de racionalidad: “Aun cuando la necesidad volitiva surja en conexión con acciones que son exigidas o prohibidas por el deber, no se deriva de las convicciones morales de la persona como tales, sino de la forma en que la persona se preocupa por ciertas cosas”²¹².

Esta superposición entre el tipo de acciones derivadas de la moral y el tipo de acciones derivadas de lo que se cuida o importa, nos hace pensar en la posibilidad de identificar un lugar de síntesis para ambas, cuando el objeto de nuestro análisis es la realización o la culminación en la acción; teniendo como foco la pregunta por la culminación de la moralidad en la acción los análisis nos impulsan a integrar elementos que, con otros fines, han sido separados: más que hablar sólo de acciones morales, obtenemos otro argumento que podría sumarse a la necesidad de identificar el tipo de acciones que son nuestro foco, como acciones humanizadoras. Para Frankfurt, esta superposición de las acciones remite igualmente a una fuente común: la fuerza de una coherencia e integridad personal que estaría incluso a la base de la propia preocupación o cuidado de los ideales morales. La motivación moral radicaría en la importancia que para la persona tendría la moral y esto nos remitiría, a su vez, a la capacidad de amor como fuente de lo que se cuida o importa, y como criterio de la jerarquización de los deseos; que prestemos atención a la propia moral implicaría que nos importara la moral: “En especial con respecto a aquellos que amamos y con respecto a nuestros ideales, es probable que estemos unidos por necesidades que tienen menos que ver con nuestra adhesión a los principios de la moralidad que con la integridad o la coherencia de un tipo más personal”²¹³.

La capacidad de amor conforma el cuidado o la preocupación por ciertas cosas que, incluso, pueden llegar a “superarnos”, en cuanto nos dejamos cautivar y en ese sentido llegamos a ser guiados por ellas. Sin embargo, el dejarnos “sucumbir” ante la lógica y el amor no genera impotencia o desánimo, sino que llega a ser incluso liberador:

²¹² Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 90 (132).

²¹³ *Ibidem*, 91 (133).

“...cuando una persona percibe algo como racional o amado, responde con un sentimiento que tiende a la abnegación. Su atención no se concentra simplemente en el objeto; de alguna manera, se fija en el objeto o es atrapada por él. El objeto cautiva. La persona es guiada por las características del objeto más que por las propias. En general, se siente vencida, siente que la dirección de sus propios pensamientos y voliciones ha sido reemplazada” (Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 89 (131)).

Se trata de capacidades que generan lo que llama Frankfurt una “necesidad volitiva”²¹⁴ y son estas necesidades las que, del modo como lo hemos desarrollado, pueden constituir ulteriormente los motivos y proveer una intención para la acción; sin embargo, tampoco se garantiza la acción, pues requiere de otros estados cognitivos o afectivos que no necesariamente están dados al mismo tiempo.

Las necesidades volitivas, surgidas desde esas capacidades de amor y racionalidad, representan, por lo tanto, la fuente de aquello que cuidamos o nos preocupa y que, para Frankfurt, es lo que configura en última instancia nuestra voluntad: “la voluntad de una persona se forma, fundamentalmente, cuando comienza a preocuparse por ciertas cosas y cuando lo hace más por alguna de ellas que por otras”²¹⁵.

Entre nuestros deseos puede surgir un conflicto; puede haber unos deseos más fuertes que otros o unos deseos más importantes que otros. Interviene entonces el factor personal de la decisión. Lo relevante para la toma de una decisión que configure la voluntad no es el conflicto entre deseos, sino el conflicto entre la persona y los deseos, de manera que ella —en su voluntad— sea más fuerte que los deseos no queridos. Y para el autor, la persona realiza esta jerarquización, al menos en principio, según aquellas cosas que cuida o le importan, las cuales provienen fundamentalmente de esta capacidad de amor que está a la base. De modo semejante lo explica Reyes, al respecto de sus propias conclusiones:

“El documento que se cierra con estas conclusiones ha intentado mostrar cómo el pensamiento de Frankfurt ha atravesado por diversas etapas en esta búsqueda: desde la primera aproximación en términos de estructura jerárquica de deseos, pasando por la necesidad de asumir la continuidad

²¹⁴ Entendiendo la necesidad volitiva como aquel tipo de necesidad “...autoimpuesta en virtud de ser impuesta por la propia voluntad de la persona y, al mismo tiempo, impuesta contra su voluntad, en virtud del hecho de que su voluntad no es lo que es por su propio acto voluntario” Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 88 (130).

²¹⁵ *Ibidem*, 91 (133).

temporal de la identidad mediante la postulación de las preocupaciones, hasta arribar a su noción de la persona como un sujeto que se caracteriza por la capacidad de establecer un conjunto de relaciones con ideales, objetos o sujetos que no puede dejar de considerar importantes, es decir, por su capacidad de amar” (Reyes, Agustín. *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry Frankfurt*. Directores: Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira. Tesis doctoral. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2015, 273).

Para Frankfurt, son estas necesidades surgidas de nuestra capacidad de racionalidad y amor las que nos inducen a esa integridad o coherencia personal, nos permiten establecer lo que cuidamos y nos impiden traicionarlo. El peso de lo que explica aquello que cuidamos no lo tiene en primera instancia la moral, sino tales capacidades y las necesidades que de ellas emergen. “En un sentido que un análisis estrictamente ético no puede aclarar, lo que las necesidades impiden que violemos no son nuestros deberes ni nuestras obligaciones, sino a nosotros mismos”²¹⁶. Así, las acciones derivadas de este tipo de necesidades volitivas que Frankfurt asocia a la capacidad de amor —e incluso a la capacidad de racionalidad, en ese momento de superposición— tienen que ver menos con nuestros principios morales que con la coherencia e integridad personal; se trata de un cuidado o preocupación fundado, en último caso, en la capacidad de amor:

“El hecho de que alguien se preocupe por algo está constituido por un conjunto complejo de disposiciones y estados cognitivos, afectivos y volitivos. En ocasiones, puede ser posible que una persona, cuando hace una elección o toma una decisión, efectivamente logre preocuparse por algo o que algo le preocupe más que otra cosa. Sin embargo, eso depende de condiciones que no siempre prevalecen. Ciertamente, no puede suponerse que lo que a una persona le preocupa está en general bajo su control voluntario e inmediato. [...] Por supuesto existen amplias variaciones en el grado de fortaleza y de persistencia con que a las personas les preocupan las cosas. También es posible discriminar diferentes formas de preocupación, que no pueden reducirse de ningún modo obvio a diferencias de grado. Las más notables de ellas son, quizá, las numerosas variedades de amor”. (Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 85 (126)).

²¹⁶ Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 91 (133).

De esta manera, se hace posible la incondicionalidad del compromiso que brinda unidad e identidad según lo que la persona cuida, y que configura lo que la persona desea, piensa y cree. La decisión sirve, en este caso, para resolver o eliminar el conflicto, pero no eliminando los elementos del mismo, sino mediante el establecimiento de otros elementos que tienen autoridad “para el yo”²¹⁷.

La incondicionalidad no es simple entusiasmo; incluye la reflexividad sobre nuestras propias voliciones, siendo nosotros seres que tampoco nos conocemos lo suficientemente bien²¹⁸. Reflexividad, porque la decisión no se traduce en un razonamiento simple sobre cuestiones técnicas o el modo de hacer algo, sino implica la determinación acerca de qué pensar o, precisamente, qué creer.

Las creencias desarrollan una función ejecutiva en el sentido en el que hacen posible el compromiso a partir de las decisiones derivadas del razonamiento; y tal compromiso es como un puente hacia la acción. Según entendemos, para Frankfurt la creencia sería el objeto de la decisión reflexiva que generaría el compromiso incondicional con una línea de acción. Al parecer, decidimos interesa para “...asegurar la realización de una acción que, de lo contrario, no se llevaría a cabo”²¹⁹. Se configura principalmente la idea de creencia como específicamente reflexiva y, de esta manera, se deja de lado la posibilidad de hablar de creencias basales o estructurales en el sentido en el que lo hemos desarrollado al respecto del pensamiento de los otros autores consultados. Sin embargo, y más allá del uso que le da Frankfurt, al admitir la posibilidad de un concepto de creencia más amplio, podríamos poner en duda tal conclusión.

Si las creencias no las asociamos exclusivamente a su carácter proposicional y consideramos que pueden sintetizar elementos vinculados tanto al pensamiento como a esa necesidad volitiva que remite a factores de carácter más fisiológico o afectivo, surge una alternativa para la identificación de su rol en la motivación moral. Podríamos al menos esbozar la posibilidad de que, inclusive partiendo del pensamiento de Frankfurt, la obligación que surge de esa necesidad volitiva tenga que ver con unas creencias basales o estructurales que, sin estar representadas proposicionalmente, reflejen convicciones sobre el mundo, jugando un papel fundamental en la constitución de nuestra voluntad.

Por un lado tenemos que una decisión deliberada crea una intención, un compromiso y establece una restricción; se decide en qué creer y esto determina un criterio para otras creencias, mediante la coherencia con la primera. Siendo así, la decisión cumple la función de integrar, dar coherencia y unidad de propósito en el tiempo. A través de la decisión se da una integración dinámica: coherencia y unidad de propósito en el tiempo, y una integración estática: se establece una estructura reflexiva o jerárquica con la que se construye la identidad de la persona.

²¹⁷ Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 175 (251).

²¹⁸ *Cfr. idem.*

²¹⁹ *Ibidem*, 174 (249).

Por otro lado, también sabemos que uno de los aspectos de mayor relevancia en los aportes de Frankfurt al interrogante sobre las fuentes de la motivación tiene que ver con esa identidad de la persona como una estructura de deseos y la referencia de esa jerarquización a unas necesidades de carácter volitivo fundadas en la capacidad de amor, pero no voluntarias, es decir, necesidades que mueven hacia la acción, pero fuera del control de la persona.

Entonces, nos preguntamos: ¿Podría ser posible que esa coherencia e integridad personal que se postula como lugar de síntesis de nuestra capacidad de amor y de racionalidad la vinculáramos a la idea del sentido? No parece descabellado proponerlo, en cuanto la idea del sentido hace referencia a la noción de trayectoria y, a su vez, la coherencia personal remite precisamente a la unidad en medio del devenir o el transcurso de un recorrido. Se trata de conceptos análogos, o al menos con cierta semejanza. El *Leitfaden* kantiano, la condición narrativa del sujeto en autores como David Velleman o, en el caso de Frankfurt, la idea de coherencia o integridad personal, nos llevan a situar una vez más la relevancia del “sentido” como horizonte en el cual se ejerce la función de la creencia dentro de los procesos de motivación moral. Podríamos pensar que la creencia ejerce su rol desde aquella condición humana que busca sentido.

Las creencias juegan un rol fundamental dentro del proceso de motivación moral. Sirven como recurso de la condición humana integral (afectiva y cognitiva) e integradora que está orientada por la búsqueda de un sentido vital, cuyas raíces remontan a un sentimiento de satisfacción fundamental o asentimiento y a una regulación por la verdad. Bajo nuestra comprensión de la creencia como acto de sentido, tenemos que cuando el ser humano cree, asiente subjetivamente y, al mismo tiempo, se dirige hacia la verdad de aquello en lo que cree; vincula el sentimiento y la direccionalidad de su acción²²⁰, aproximándose a lo que podríamos identificar precisamente como la experiencia humana de sentido vital, que proponemos como asunto fundamental del problema de la culminación de la moralidad en la acción.

²²⁰ Al respecto, señala Levinas: “11. Mundo a partir de la acción-orientado; y sólo hay sentido como orientación. (No romanticismo del Acto). [...] 12. El sentido= el ser está orientado. Sentido=orientación. Ser orientado=actuar. [...] 13. ¿Cómo es posible analizar una orientación? Responder a esto es analizar las condiciones de la Acción.[...] 15. Acción (=orientación total) supone a)no vuelta sobre sí (no pensamiento en el sentido absoluto del término, que pueda absorber la actitud); b)culminación, presa en lo real (de lo contrario, la acción sería juego)”. *Vid.* Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 169.

PARTE III.

SÍNTESIS Y VALORACIÓN

CAP. 5. CREER EN EL OTRO: FUENTE DE LA MOTIVACIÓN MORAL

En el presente capítulo sometemos a la consideración del lector la primera síntesis de las conclusiones que se pueden extraer sobre los ejes temáticos centrales de nuestra investigación: la motivación moral, el Infinito levinasiano, las creencias y su rol dentro de los procesos de motivación moral. Aunque presentaremos las ideas de manera progresiva, en apartados distintos con la intención de delimitarlas y facilitar su comprensión, ha sido inevitable el solapamiento; de esta manera, se remiten unas a otras.

Todas las afirmaciones son producto de los análisis previos, tienen carácter provisional y generan nuevos interrogantes que se presentan en forma de preguntas abiertas para futuras investigaciones. Sin embargo, se exponen ya sin el ánimo del despliegue argumentativo realizado en los capítulos anteriores, y más en la línea de una posible síntesis o el esbozo de una articulación final de las ideas principales al respecto de nuestros objetivos; se muestra la figura final del “rompecabezas”, sin que por ello consideremos que sea la única que se pueda armar. Lo que sí es cierto es que constituye la figura que hemos podido armar a partir de las premisas asumidas, y con las piezas que hemos ido configurando en el proceso de investigación.

LA RAZÓN CORDIAL: OTRO MODO DE CONCEBIR LOS ELEMENTOS QUE CONFORMAN LA RAZÓN

Hemos emprendido una interpretación positiva¹ de la función de la creencia dentro del sistema completo de la razón en Kant, apoyándonos en su premisa sobre la necesidad de reconsiderar los principios de la investigación según los avances marcados por el objeto². En lugar de referirnos a las creencias como salto a ciegas hacia la unidad total, hemos consolidado la perspectiva abierta por Kant sobre la creencia como el tipo de “saber”³ que hace posible la práctica; hay un momento en el que la razón es capaz de figurar sus propios límites y, sin embargo, tiende a seguir adelante hacia sus fines remotos. En este momento no hay saber, hay creencia; no hay entendimiento, hay sentido⁴; quizás sería posible decir que hay comprensión⁵. Pero el camino emprendido no es el del retroceso, la carencia o la ausencia, sino justamente

¹ Tal como la desarrollamos en el apartado *Un paso adelante: otro concepto de razón*, en el cap. 4, p.132.

² Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 588 (A735/B763).

³ O “no saber”, si asumimos la perspectiva levinasiana.

⁴ Cuando decimos “no hay saber” o “no hay entendimiento”, no pretendemos negar todo carácter cognitivo del tipo de operación racional que se produce, sino enfatizar la diversidad del modo como se presenta. Hablamos de *sentido* para potenciar la concepción kantiana de hilo conductor que remite a los fines remotos de una *razón en general*, y que hace posible la conexión con los autores contemporáneos que hemos utilizado como referentes de la investigación. Nos aproximamos a perspectivas como la de Henriques, cuando se refiere al concepto de *sentido prospectivo*, al tratar el papel de Kant en la intertextualidad de Ricoeur. Vid. Henriques, Fernanda. *O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos*. Texto publicado en las Actas del Colóquio Internacional em homenagem a Kant. Universidad de Lisboa, 2005, 10.

⁵ En conjunción con las aproximaciones a la verdad que se perfilan bajo el enfoque hermenéutico, que constituye una de las premisas de nuestra investigación.

y de modo crítico, es diverso, según lo plantean sus objetos; el camino es el de “otro modo que entendimiento” (siguiendo el juego de palabras de Levinas) que remite, a su vez, a ampliar el modo de entender la razón como una razón en general o, según proponemos, una razón cordial.

Nos enfocamos en el sentido que se hace posible desde una concepción cordial de la razón. Sin embargo, no implica romper con el modo kantiano de entenderla sino potenciar su concepción de la *razón en general* y resignificarla en el marco del *sistema completo de la razón*⁶. Una cosa es la razón pura teórica o práctica, y otra el concepto general que permite englobarlas a ambas en el uso que hace de ella un ser humano en su condición integral.

Un cambio significativo en el modo de concebir la razón tiene que suponer, a su vez, una modificación en el modo de concebir los elementos que la integran. No podemos hablar de una razón cordial y al mismo tiempo recurrir, por ejemplo, al uso de un concepto de motivación, creencia o deseo, elaborado según una razón teórica, desconectada de otros factores humanos o asumida en una relación dualista con ellos. De esta manera, al partir de una concepción cordial de la razón hemos requerido y emprendido, al mismo tiempo, una reconstrucción provisional de algunos de los conceptos implicados en el campo de la motivación moral. Si bien no ha constituido nuestro objetivo fundamental, se ha presentado como uno de los pasos implicados en el proceso de investigación.

Antes, a partir de un concepto de razón restringido básicamente a su dimensión lógico-teórica, teníamos unas creencias de base cognitiva frente a unos deseos de base conativa o pasional; de alguna manera las creencias se avenían a las razones y los deseos luchaban para participar o mantenerse en comunión. Ahora, frente a un concepto de razón cordial: ¿No podría tener sentido pensar en las creencias como recurso propio de la síntesis de estos aspectos? Justamente, se ha sostenido que una razón lógica requeriría de deseos para poner a la persona en acción; pero ello ha dejado por fuera que una razón cordial, expresión de la integralidad de la persona —y no sólo de la cognición como una más de sus facultades— implica ella misma una síntesis que, quizás, opera a través de las creencias y es base fundamental del mundo moral, sin excluir por ello su desarrollo en términos cognitivos y reflexivos.

¿Por qué no emprender el camino de las creencias como recurso de una concepción cordial de la razón? ¿Por qué no delimitar sus características y funciones dentro de esta concepción? En el marco de la razón cordial, las proponemos ejerciendo un rol fundamental en los procesos de motivación moral.

En consecuencia, nos hemos enfocado en la revisión de algunos de los principales conceptos implicados en la investigación: motivos, razones, valores, y el concepto mismo de creencia que deriva de allí:

⁶ Sendos conceptos tomados de las traducciones realizadas por Manuel García Morente o Pedro Ribas en las siguientes traducciones, respectivamente: Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 87. Y Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 625 (A796/B824).

1) Si los motivos son, en sí mismos, principios de acción, la conclusión es que sólo tenemos motivos en cuanto actuamos según principios, es decir, libremente, tal como sostiene una parte central de la ética kantiana⁷. Sin embargo, luego de profundizar en diversos usos que hace el autor del concepto de motivo a lo largo de su obra, entendemos que si bien significa principio para la acción, esto no excluye que pueda haber motivos impulsores que provienen de la libertad junto a motivos impulsores que no provienen de la libertad, es decir de la razón humana.

Kant plantea al menos dos concepciones de motivo que hemos considerado relevantes para los fines de nuestra investigación:

a) Una que se remite específicamente a la condición de ser humano libre y, en consecuencia, tener un motivo es ya expresión de libertad⁸. Si bien los sentimientos pueden hacerse motivos, no lo hacen nunca de manera directa, es decir, nunca se convierten en motivos para la acción sin pasar antes por el filtro de la razón. Sólo una persona, en cuanto tal (sujeto libre) puede hacer de un sentimiento un motivo para la acción.

b) Otra concepción en la que parece quedar sugerida la admisión de motivos impulsores para la acción que no provienen de la libertad⁹ (junto a los que sí provienen de ella). Desde esta segunda concepción resulta posible una acción realizada directamente según un sentimiento. Siendo así, se logra evitar el argumento de que el origen del mal radica en la corrupción de la razón; el mal queda, según esta segunda concepción, fuera de las fronteras de la razón¹⁰, vinculado a emociones o sentimientos que impulsan la acción, pero sin el filtro de la razón. La razón se mantiene al margen de las otras fuentes para la acción y, así, en cierto modo elude su culpa.

Sin embargo, y tal como lo sosteníamos al inicio de la investigación, hemos ampliado la definición de motivo a todo aquello que constituyera una *fuerza*¹¹ para la acción; es decir, partimos de la premisa de que por ejemplo un sentimiento podría ser un motivo.

⁷ Kant, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001. O Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994. Argumento que desarrollamos en el apartado *Acción moral como acción humanizadora*, cap. 2, p. 24.

⁸ Argumento desarrollado en el ya mencionado apartado *Acción moral como acción humanizadora*, cap. 2, p. 24.

⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 54. Argumento desarrollado en el apartado *El carácter moral*, cap. 2, p. 72. o *Moralidad e imputabilidad*, cap. 2, p. 75, apoyándonos en interpretaciones como la de Pareles, Argenis. *Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, n°. 44, 11.

¹⁰ Desde esta perspectiva se enfatiza el carácter del mal como desafío para la razón, y para la filosofía kantiana que, de esta manera, logra pensar más profundamente el sentido de la realidad. Vid. Henriques, Fernanda. *O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos*. Texto publicado en las Actas do Colóquio Internacional em homenagem a Kant. Universidad de Lisboa, 2005, 17.

¹¹ De ahí el título del presente capítulo: *Crear en el otro: fuente de la motivación moral*. Usamos el término “fuente”, aproximándonos a la imagen de motivo como lugar de donde brota o fluye la culminación de la moralidad en la acción.

2) Del mismo modo hemos ampliado el concepto de las razones que participan en la motivación moral. Al pensar, con Frankfurt¹², que la capacidad de amor puede ser la fuente de nuestro criterio para jerarquizar los deseos y, de esta manera, una de las fuentes de la configuración de nuestra voluntad, volvemos a caer en la necesidad de vincular, para los efectos de la pregunta por la motivación moral, elementos que, para otros objetivos, se han mantenido separados. La determinación sobre qué creer y, con ello, sobre qué querer, no remite sólo a la racionalidad sino también, y fundamentalmente, al amor. Cuando se trata de motivación no parece viable la exclusividad de las perspectivas, sino que se requiere un estudio que admita la síntesis, la integración de puntos de vista.

En el mismo sentido de lo anterior encontramos una semejanza entre la función práctica del principio directriz de Charles S. Peirce¹³, y el compromiso incondicional —de efectividad práctica también— de Harry Frankfurt¹⁴, que deriva especialmente de la necesidad volitiva de la “persona”. En ambos casos se trata de una referencia que sin ser absoluta hace posible un cierto sentido *razonable*¹⁵ para la acción. Ambos conceptos movilizan hacia la acción bajo la premisa de un sentido o razonabilidad fundamental, y que se sale de las concepciones absolutas y cerradas de lo racional.

3) Respecto a los valores no ha sido tanto la modificación de una definición sobre ellos lo que ha impactado en nuestro planteamiento final, como su relación con otros elementos (especialmente las creencias) dentro del marco de una razón cordial.

Desde la perspectiva orteguiana no es el valor sino propiamente la creencia la que se vincula con la orientación de la conducta en cuanto recurso de la función vital del ser viviente en cuanto tal¹⁶. La capacidad de estima es la que hace posible el valor; entre ellos, el valor específicamente moral, como fruto de la alineación entre sentimientos, deseos y cogniciones (reflejadas como reconocimiento), permitiendo la determinación de los fines de la voluntad¹⁷. Sin embargo, si bien la capacidad es la estima, la forma que operacionaliza la determinación de la voluntad que orienta la conducta, es la creencia.

Partiendo de Ortega, la capacidad estimativa nos remite a un modo del vínculo con la realidad que destaca la integración de facultades humanas que para otros asuntos se mantienen separadas. Mientras la noción de valor deja planteado el problema de la diferenciación entre los valores en general y los valores morales como fuentes de la culminación de la moralidad en la acción, la noción de creencia la presenta

¹² Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 89.

¹³ Cfr. Peirce, Charles S., *The fixation of belief* en *Collected Papers*, V (5.367), Harvard University Press, Cambridge 1978, 228.

¹⁴ Cfr. Frankfurt, Harry. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 170.

¹⁵ Cfr. Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1988, 222. Argumento desarrollado en el apartado *Una creencia, un juicio, una acción*, cap. 4, p. 152.

¹⁶ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Obras Completas*. VI. Taurus, Madrid 2006, 48.

¹⁷ Argumento desarrollado en el apartado *Orientación de la conducta: no es el valor, es la creencia*, cap. 4, p. 176.

inherentemente vinculada con el modo como actuamos: se trata de ideas que somos¹⁸, como coordinadas desde las que actuamos, de hecho. Si nuestra preocupación radica en la culminación de la moralidad en la acción, son las creencias nuestro foco, en cuanto constituyen al menos una de las bases de nuestra actuación. Queda abierta la duda sobre las creencias propias del tipo moral de acción: ¿Podría haber creencias específicamente morales? En esta línea de indagación nos ha ayudado a profundizar el pensamiento de Emmanuel Levinas, tal como lo veremos reflejado en apartados posteriores¹⁹.

4) William James nos aproxima a la definición de las creencias como estados o tendencias disposicionales²⁰; desde el punto de vista funcional, como un tipo de estado que nos hace aptos para ciertas conductas o cierto tipo de conductas. Desde estas consideraciones incluso podríamos aventurarnos en un rasgo de la creencia que promueva su definición como el uso de las facultades al servicio de los impulsos activos del ser humano²¹. Las creencias logran poner las facultades humanas al servicio de lo que Frankfurt llamaría las necesidades volitivas²²—derivadas de la capacidad de amor—, o de lo que el propio James llamaría los impulsos activos que invitan al uso enérgico de las posibilidades humanas. Y nos remite, del mismo modo, a la caracterización orteguiana de la creencia como cumpliendo una función vital de orientación de la conducta, poniendo en evidencia esa necesidad volitiva o impulso activo al que los diferentes autores remiten, aunque de diversa manera.

En conclusión, postulamos la concepción de la creencia como recurso de síntesis de una razón cordial: la creencia es capaz de combinar sentimientos y pensamientos, haciendo de tal combinación una fuente fidedigna para la acción. Analizándolo separadamente, mientras el sentimiento aporta el modo como el otro me afecta, el pensamiento proporciona la conexión con las representaciones de nuestra concepción de la realidad; pero una creencia abre la fluidez entre diversas dimensiones del ser humano y recobra su integralidad para la acción y la propia moralidad. La creencia queda al margen del debate sobre la libertad y asume, desde su naturaleza, su doble dimensión o, aún mejor, su integralidad.

Desde esta perspectiva, el recurso de la motivación a las creencias no queda circunscrito sólo a la relación entre la ley y la máxima, sino que abre una puerta hacia las consecuencias en este proceso. Uno podría decir que en términos de motivación moral las creencias hacen posible el vínculo con las consecuencias en la acción sin salir del territorio de la razón, entendida como razón cordial. Se hace cada vez más evidente la necesidad de definir las según el rol que juegan dentro del proceso de motivación moral.

¹⁸ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 662. Concepción que el autor consolida propiamente como *creencias*, tal como lo exponemos en el apartado *Creencias, dudas e ideas*, cap. 4, p. 170.

¹⁹ Vid. *El infinito como creencia: interpretación orteguiana del infinito levinasiano*, dentro del presente capítulo.

²⁰ Argumento desarrollado en el apartado *El corazón, la fe y las creencias: de la sed y el deseo de oportunidades, al uso de las facultades*, cap. 4, p. 159.

²¹ Cfr. James, William. *La Voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 117.

²² Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 90.

Si bien tener un por qué, entendido como una razón (práctica), puede ser comprendido como tener un motivo desde una posición internalista (motivo fundado en razones), consideramos que podría ser más esclarecedor, desde el punto de vista del uso común del lenguaje, identificar el asentimiento ante las razones de un modo específico. Al tener una razón se tiene un porqué, pero al asentir ante una razón no sólo se señala un porqué sino que se enfatiza en un curso de acción; se trata, en todo caso, de que ya no se tiene sólo una razón; se tiene, además, una creencia. Y cuando la razón moral se hace creencia (moral), se puede hablar no sólo de una proposición de nuestro entendimiento sino propiamente de una razón práctica o, utilizando términos más contemporáneos, de un *estado disposicional* o una disposición para la acción. De esta manera, y específicamente ante la pregunta por la culminación de la moralidad en la acción, la insuficiencia motivacional de la razón se satisface, y no se contradice, con su necesaria manifestación como creencia.

Si nos preguntamos: ¿Cuál es la fuente de la culminación de la moralidad en la acción? La respuesta tendría que contemplar, necesariamente, la consideración de la creencia. La culminación en la acción deriva más directamente de la *creencia*, especialmente *en* las razones que en determinado momento tenemos para actuar. Nuestra tesis sostiene que no es suficiente hablar de razones, es necesario *creer* en ellas, si de lo que se trata es de que se produzca el asentimiento (subjetivo) ante las exigencias de la moralidad. Es un paso más hacia la comprensión de este proceso.

LAS CREENCIAS: DEFINICIÓN Y CARACTERIZACIÓN

Las creencias constituyen un tema cuyo estudio no ha sido ampliamente desarrollado o al menos proyectado dentro de la investigación filosófica actual. Si bien forma parte de estudios dirigidos a otros asuntos, no ha sido focalizado como tal dentro del debate filosófico contemporáneo.

Parte de las razones que se podrían esgrimir con relación al trato que se les ha dado, tienen que ver con la consideración científicista que ha prevalecido sobre las creencias como objeto propio de otros campos de estudio, entre ellos la psicología o la sociología. En el marco de estas perspectivas, se pasa de concebirlas como estados mentales radicados en el individuo, a fenómenos sociales vinculados a la conciencia colectiva, funcionando como factor fundamental de cohesión o integración de la sociedad en lo que refiere al pensamiento y la acción común²³. Sin embargo, su consideración filosófica abre otras puertas.

Más que estudiar las creencias a partir de un concepto predeterminado, hemos llegado a ellas movidos por una pregunta sobre la fuente de la culminación de la moralidad en la acción. De esta manera,

²³ Cfr. Nocera, Pablo. *El concepto de creencia en la sociología durkheimiana*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires 2009, consultado en www.aacademica.org el 15 de mayo de 2016.

y considerando que hemos intentado reconstruir y elaborar un concepto abierto —más antropológico²⁴— que responda ampliamente a una posible explicación del fenómeno en cuestión, no nos ha interesado tanto restringir nuestras premisas a una definición psicológica o sociológica sin más, sino intentar explicar el papel de las creencias dentro de los procesos de motivación moral.

Hemos realizado una aproximación fenomenológica, en cuanto intenta remitirse al modo como se presenta y ocurre la creencia en el desarrollo de la moralidad y la acción moral, apoyándonos en algunas herramientas de carácter descriptivo, y en autores que suscriben tal aproximación. Nos hemos apoyado en un marco ético kantiano fundamental que nos ha servido de referencia y donde hemos identificado el concepto de creencia como foco de interés para responder a la pregunta sobre la motivación moral; pero no nos hemos supeditado a esta referencia, sino que la hemos contrastado con otras posturas como la levinasiana, que ofrecen una descripción que hemos considerado más ajustada a la condición humana en la que transcurre la motivación moral.

Es este nuestro trasfondo conceptual de referencia: el de los problemas de la motivación moral y, específicamente, el de las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción. De ahí en adelante, hemos estado abiertos a considerar a la creencia bajo diversas perspectivas que pudieran responder a esa dimensión motivacional. Su definición deriva, en consecuencia, de su capacidad de respuesta al problema que la ha traído, a ella misma, a debate.

Lo primero que hay que señalar es que, como parte de nuestros hallazgos, la creencia la concebimos como un recurso racional del ser humano, y no sólo un recurso mental de la conciencia. Desde la premisa de un ser humano que puede ser concebido integralmente y, en este sentido, desde la consideración de una razón cordial, la creencia precede a la conciencia e incluso es configuradora de la misma²⁵.

La creencia sintetiza aspectos sensibles-afectivos y cognitivos que son expresión de una razón cordial; la concebimos como un recurso propio de esta concepción de la razón, destacando la perspectiva integral de su uso y operatividad. La creencia es una de esas instancias que funciona propiamente como recurso de confluencia, respondiendo a la integralidad de la condición humana.

²⁴ En ese sentido en el que se vinculan antropología y metafísica, tal como lo proponía Julián Marías en Marías, Julián. *Antropología Metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1970.

²⁵ Se puede ver en el apartado *De la creencia como producto a la creencia como fuente de la conciencia moral*, cap. 4, p. 163, donde cuestionamos la postura de James al respecto. Influenciados por la crítica levinasiana, presentamos a la creencia como fuente de una eticidad primera y configuradora de la propia identidad personal y la conciencia moral. Desde esta premisa, el concepto de creencia del pragmatismo no es suficiente, en cuanto nuestro modo de entenderla no derivaría exclusivamente de una tendencia de la mente, sino de otros factores propios de la humanidad, concebida de modo integral en el ser humano.

LA VERDAD EN LA CREENCIA: COGNICIÓN SENTIMENTAL.

La creencia está asociada a la convicción de verdad. En este sentido, se pone en relación antitética con la duda. Como hipótesis viva²⁶ de verdad (utilizando el lenguaje científico), tiene la ventaja de que pone en relevancia su orientación hacia ella, resguardando su carácter no absoluto y, por esta razón, aproximándonos a una concepción de verdad hipotética y abierta.

Precisamente por esta orientación a la verdad no absoluta, pero en relación antitética con la duda, optamos por caracterizar a las creencias como convicciones fundamentalmente reguladas por la verdad: más que tener a la verdad como objeto, se dirigen a ella constructivamente, aproximándose a la idea de la verdad como ideal regulativo.

Por un lado, la creencia se manifiesta como *convicción en tanto juicio*, cuya validez se produce en la comunicación intersubjetiva y de esta manera se da pie a una objetividad de carácter intersubjetivo que vincula al sujeto con un objeto externo, a través de la mediación de los juicios de otros. La creencia resulta, por lo tanto, en un modo de concebir la verdad como objeto comunicable y compartido, y que no se restringe al capricho del psiquismo del sujeto.

Por otro lado, la creencia se manifiesta igualmente como *convicción*, pero *en tanto suficiencia subjetiva* expresada como: a) asentimiento “ante” el juicio o como b) “conducta de asentimiento o acto afirmativo” directamente ante el mundo, los otros o uno mismo. Asentimiento que conlleva a’) toda la satisfacción posible al respecto del juicio que es su objeto, es decir, un sentimiento de placer implicado en el propio asentimiento o afirmación al respecto de lo creído. O, en el segundo caso, b’) la creencia deriva del sistema perceptivo o mecanismos sensoriales que son contrastados con los efectos en el mundo; si se produce el efecto esperado, la creencia permanece; si no, aparece la duda y se abandona, temporal o permanentemente, la creencia.

Nos encontramos casi convencidos de que el valor de la creencia está en la actitud afirmativa que implica. Se *cree* porque fundamentalmente se afirma o asiente, y lo que se afirma vale como creencia por el hecho de ser afirmado, como actitud ante el juicio (como en los casos expuestos en *a* y *a'*) o directamente ante el mundo, los otros o uno mismo (como en los casos expuestos en *b* y *b'*). Quizás por eso dentro de una corriente como el pragmatismo lo que más vale es la afirmación, porque allí se centra el poder de configuración de las condiciones para la acción²⁷; sin embargo, en esta interpretación es posible que la balanza se incline en exceso hacia las condiciones subjetivas²⁸, dejando de lado otra de las grandes

²⁶ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 38. Argumento desarrollado en el apartado *El corazón, la fe y las creencias: de la sed y el deseo de oportunidades, al uso de las facultades*, cap. 4, p. 159.

²⁷ Cfr. Peirce, Charles S., *The fixation of belief* en *Collected Papers*, V (5.373), Harvard University Press, Cambridge 1978, 231. Argumento desarrollado en el apartado *La creencia como hábito para la acción*, cap. 4, p. 151.

²⁸ Argumento desarrollado en el apartado *La creencia y el riesgo del engaño: creer en mí*, cap. 4, p. 158.

dimensiones de la creencia, que es su capacidad de contraste con las condiciones objetivas de realización, a partir de su regulación por la verdad.

Según entendemos, creer es un modo de crear una acción; el que cree, no sólo pone las condiciones subjetivas sino también, a través de su regulación por la verdad, el contraste con las condiciones objetivas, para la operación de su capacidad creadora y la realización en la acción.

Esta asociación a la convicción de verdad conecta a la creencia con el sentimiento de satisfacción²⁹ (o placer) que representa una de las vivencias o sensaciones primarias del ser humano. El hombre que cree se supone un hombre satisfecho, mientras el hombre que duda se supone un hombre insatisfecho y, por ello, inquieto e intranquilo. Destaca la referencia al carácter emocional o afectivo implicado en la creencia, y asociado a la verdad. Es algo parecido al *sentimiento de ideas morales*³⁰ del que habla Kant para referirse a la moral, como un modo de especificar lo que podría ser un componente o dimensión sentimental, necesaria en la moral. Se puede suponer que tal sentimiento de ideas conforme propiamente lo que hemos identificado como creencia.

En este sentido emocional o sentimental surge la pregunta por el riesgo de la arbitrariedad o la manipulación de la convicción de verdad o las creencias, pero la respuesta ya está elaborada; no se trata de un placer desvinculado de la verdad, sino precisamente regulado por ella. Sin embargo, no se vive como hipótesis —aunque en términos absolutos sí pueda concebirse de ese modo— sino como la máxima satisfacción humana posible que se puede alcanzar respecto a la aspiración a la verdad. El riesgo de la manipulación puede no estar en nuestras creencias, que ineludiblemente afirmaremos en cuanto tales, sino en nuestra incapacidad para contrastarlas o transformarlas tras la constatación del fracaso en sus efectos.

Evidentemente, el componente subjetivo de la creencia se revela como fundamental, pero no en un sentido peyorativo sino como ineludiblemente constitutivo de la aproximación humana al mundo de la moralidad. Aquella verdad que en términos absolutos es hipotética, resulta, en tanto creencia, toda la verdad a la que humanamente se puede aspirar, y no sólo por razones estrictamente psicológicas, sino porque antropológicamente las cosas transcurren de ese modo.

SENTIR, PENSAR, ACTUAR: CREENCIAS ESTRUCTURALES Y REFLEXIVAS

Como recurso de síntesis, la creencia conecta dimensiones internas y externas del ser humano. La suficiencia subjetiva pone en evidencia su subjetividad, como muestra de su dimensión interna; al mismo tiempo, la aspiración de verdad que le es implícita lleva al sujeto a conectarse con el mundo externo a través

²⁹ Cfr. Peirce, Charles S., *The fixation of belief* en *Collected Papers*, V (5.371), Harvard University Press, Cambridge 1978, 230. Tema desarrollado en el apartado *La creencia como hábito para la acción*, cap. 4, p. 151.

³⁰ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 201.

de su acción. Al hablar de la creencia ponemos en valor al ser humano como ser que siente, piensa y actúa, de modo integral. A pesar de la complejidad de esta perspectiva, sorprenden las coincidencias que pasan a veces inadvertidas entre los diversos autores.

Pensadores como Ortega y Gasset se remiten a las creencias como ideas *en* que nos encontramos³¹ y que, precisamente por ello, no son producto del pensamiento, es decir, no las pensamos sino que vivimos en ellas; por eso pasa de mencionarlas como tales ideas, a identificarlas propiamente como creencias. Curiosamente, y de modo semejante, otro autor como Harry Frankfurt habla de pensamientos que nos encontramos en nuestra mente³², pero no pensamos³³. En el primer caso (Ortega) se supone que el producto de nuestro pensamiento son propiamente las ideas y, sin embargo, se sugiere que hay algo así como un cierto tipo de ideas que nuestro pensamiento no produce pero en las que se encuentra, y que constituyen propiamente las creencias. En el segundo caso (Frankfurt) se deja entrever algo similar: nuestro pensamiento opera con un cierto tipo de cosa que se encuentra en la mente, tal como los pensamientos, y que sin embargo no es producto de él. Tienen que provenir de otros factores ajenos al pensamiento mismo.

Otro de los aspectos que surgen a partir de la lectura de Frankfurt sobre la jerarquización de los deseos, es la diferencia entre *querer algo* (efectivamente) y *querer quererlo* (voluntariamente, habiendo elegido que mi voluntad sea gobernada por lo que quiero), es decir, deseos de primer y segundo orden³⁴. En el marco de esta diferenciación es posible asociar el concepto de creencia al conjunto de querer efectivos (deseos de primer orden), es decir, el tipo de querer que opera cuando quiero algo...En consonancia con las efectivas creencias de Ortega³⁵. Sin embargo, en esta posible asociación corremos el riesgo de reducir la creencia al querer en tanto desear, y dejamos de lado su carácter como producto racional cognitivo, donde lo creído, además de lo querido como un deseo más, sintetiza también algunos elementos cognitivos susceptibles de conocimiento y reconocimiento. En este sentido, lo que se cree no sólo resume lo que se desea sino también lo que se *conoce* en general, mediante ese carácter representativo que se sale de los estándares³⁶ y que, bajo esquemas kantianos³⁷, sería producto del uso de las facultades de la imaginación y el entendimiento. Siendo así, la analogía inicial entre los deseos de primer orden y las creencias, resultaría inadecuada en tanto excluyente.

³¹ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Ideas y creencias" en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 662.

³² A diferencia de Ortega y Gasset, cuyo planteamiento consideramos referido a un plano más vital y no sólo mental. Sin embargo, ello no anula el interés que despierta cierta semejanza entre los planteamientos.

³³ Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 58.

³⁴ Cfr. *ibidem*, 19. Sin olvidar la referencia a la distinción aristotélica entre acción voluntaria y elección, tal como lo indicamos anteriormente en el apartado *Harry Frankfurt: deseos de primer orden y voliciones de segundo orden*, cap. 4, p. 214.

³⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Ideas y creencias" en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 664. Concepto presentado en el apartado *Dos estratos de la estructura de la vida humana: pensar en una cosa y contar con ella*, cap. 4, p. 169.

³⁶ Evocamos la interpretación levinasiana, que podría ayudarnos a comprender ese modo de salirse de los estándares: "La palabra no es un nudo de referencias sino una nueva forma de referirse: no como signo sino como expresión". Se trata de una afirmación que, en medio de los horizontes interpretativos de cada uno, pone en sintonía a autores como Kant y Levinas con respecto a la dificultad para explicar, en ciertos casos, la mediación del lenguaje. Vid. Levinas, Emmanuel. *Escritos Inéditos I*. Trotta, Madrid 2013, 146.

³⁷ Interpretación desarrollada en el apartado *Juicio estético sobre lo sublime: una fuente de moralidad*, cap. 2, p. 58.

Si bien las creencias pueden remitir a un querer efectivo, también remiten a un tipo de querer donde los deseos se sintetizan de alguna manera con otros factores o dimensiones humanas. Como decíamos en el análisis del planteamiento de Ortega³⁸: con sentimientos, apetitos, voluntad, e incluso valoraciones; o como lo diríamos siguiendo la línea interpretativa kantiana³⁹: con sentimientos propios de la convicción y, al mismo tiempo, con el tipo moral de saber —de validez comunicativa— donde se combinan sentimientos, e ideas que son producto, no del entendimiento sin más, sino sobre todo de la búsqueda de entendimiento, incluso con la ayuda de la imaginación.

No producimos creencias del mismo modo que lo hacemos con las ideas. Parte importante de las creencias es fruto de la búsqueda de entendimiento y, en ese sentido, nos aproximamos más a la idea de ellas como *evento* del mismo en cuanto parte del proceso del querer entender de la razón en general, y no uno de sus productos.

A las acciones subyacen creencias que se manifiestan sobre juicios de la conciencia o sin la mediación de la misma, entendida como lenguaje proposicional. En el primer caso, al actuar sabemos que, mediante su acción, el ser humano está afirmando algo sobre el mundo, que le permite llevar a cabo tal acción. Esas afirmaciones asumen la forma de juicios (conscientes) que marcan las ideas que tenemos y además creemos sobre el mundo; así, una actuación, en la medida en que es deliberada, implica un juicio y un bagaje credencial configurador de aquello que somos y debemos ser.

Pero también es posible que al actuar simplemente lo hagamos sin la conciencia sobre las creencias que hacen posible nuestra acción. Hay un nivel de nuestras creencias que escapa a su formulación en juicios; son las creencias basales. A estas creencias no accedemos mediante el juicio, sino a través de nuestras acciones. No se trata de un acceso inmediato, pues una acción no es evidencia de una determinada creencia, sino que supone o sugiere un conjunto de creencias que, junto a otros elementos, la configuran.

Las acciones nos hacen suponer creencias o sistemas de creencias (conscientes o no) que son los que nos permiten llevarlas a cabo⁴⁰, pues constituyen la garantía de la futuridad propia de la acción humana. Actuar requiere de nosotros una toma de decisiones frente a objetos aún no realizados. Dicho de otro modo, en tanto somos seres que estamos constantemente eligiendo, actuando y configurándonos como personas, nos encontramos lanzados hacia el futuro y las creencias representan el recurso de una razón también abierta a ese futuro que nos es constitutivo, haciendo posible la acción en medio de la incertidumbre que ello implica.

³⁸ Nos remitimos al apartado *Las creencias en José Ortega y Gasset*, cap. 4, p. 169.

³⁹ Nos remitimos al apartado *Las creencias en Kant: qué significa creer dentro de nuestro marco ético inicial*, cap. 4, p. 131.

⁴⁰ Interpretación desarrollada por Simon, Josef. *Filosofía del signo*, Gredos, Madrid 1998, 228 y ss., cuando desarrolla el tema de “el creer” y señala: “Las exigencias de la acción (y de la omisión) nos fijan a lo que *ahora* está en nuestro horizonte, y bajo esta presión (del tiempo) nos vemos obligados a *llegar a término* en la determinación de *qué es lo que* vemos, de lo que en general está en nuestra conciencia como algo (dudoso); tenemos que considerarlo *como* determinado”.

La condición de futuridad de la moral hace que la creencia sea indispensable. Esto se ve muy claramente explicado en el pragmatismo⁴¹; ese *método subjetivo* de William James⁴² sería como el método propio del mundo moral, cuya culminación está en la acción.

Parte importante del valor de la creencia tiene que ver con la concepción del hombre como animal fantástico; tal como lo señala Jesús Conill cuando remite, a su vez, a la noción usada por Nietzsche y, posteriormente, por Ortega, para referirse a la vida humana como "...peligro, aventura, riesgo, drama. Siempre nos movemos en situaciones de incertidumbre y por eso necesitamos ficciones e interpretaciones para vivir; ficciones cuya fuente radica en la imaginación, origen de todas las construcciones humanas"⁴³.

De modo semejante, el *make-believe* de David Velleman está anclado en el papel fundamental de la imaginación en la vida humana⁴⁴. Creemos porque podemos "representar" lo que imaginamos y no sólo lo que conocemos; creemos porque podemos plantearnos como objetivo o fin aquello que no somos pero imaginándolo podríamos llegar a ser.

El *make-believe* o *mock-belief* de Velleman sirve al propósito de destacar y consolidar el rol motivador de la creencia en los procesos de motivación moral y, al mismo tiempo, la postulan como dispositivo para la acción, junto a las facultades de la imaginación y la fantasía⁴⁵.

Lo que Charles S. Peirce⁴⁶ señalaba ya en el siglo XIX e Immanuel Kant⁴⁷ dejaba sugerido en el siglo anterior, Velleman⁴⁸ lo vuelve a desarrollar, en su contexto: el ejercicio imaginativo permite la fijación de ciertas creencias para ciertas situaciones que, cuando se fijan como creencias prácticas, hacen posible dirigir las acciones. Consideramos que las creencias prácticas de Peirce equivalen a las creencias instrumentales de las que habla Velleman, que por medio de la imaginación simulan el acto de creer, haciendo posible la conducción de la acción.

Las creencias no son exclusivamente un recurso de la conciencia ante la incertidumbre, pues no son producto del "saber que no se sabe", sino siendo un recurso de síntesis de la razón cordial, se pueden presentar previamente a la configuración de la conciencia. Antes que saber o no saber, se puede creer; la referencia según la cual se constituye la creencia no es el saber, sino la condición antropológica de futuridad implicada en la acción humana.

⁴¹ Tal como lo exponemos en el apartado *La condición de futuridad y la acción moral*, en cap. 4, p. 161.

⁴² Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 139.

⁴³ Conill, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991, 209 y ss.

⁴⁴ Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000, 257.

⁴⁵ Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº 2, 95.

⁴⁶ Cfr. Peirce, Charles S. "Belief and judgment" en *Collected Papers*, V (5.538), Harvard University Press, Cambridge 1978, 376.

⁴⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007. Uno de los argumentos principales de la obra está centrado en el papel de la imaginación en la producción del juicio, tal como queda expuesto en el apartado titulado *Facultad del juicio: posibilidad del encuentro entre entendimiento y razón*, cap. 2, p. 54.

⁴⁸ Cfr. Velleman, David. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000.

De esta manera se consolida la posibilidad de referirnos a creencias estructurales. Sin embargo, lo interesante es que la condición de estas creencias no excluye su transformación. Si bien podría pensarse que en tanto “preceden” la configuración de la conciencia quedan fuera del alcance de la voluntad, no sucede así en términos absolutos.

Aunque admitimos el lugar propio de las creencias basales o estructurales, también afirmamos su distinción con respecto a las creencias reflexivas; distinción que, a su vez, hace posible la transformación de las primeras. Resulta prácticamente ineludible una doble caracterización de las creencias. Contamos con creencias en las que nos movemos y estamos, a veces sin darnos cuenta, y que constituyen las creencias ocurrentes, basales o estructurales; junto a otras que son susceptibles a la voluntad de quien las tiene: creencias libres o reflexivas.

Si la creencia se concibe desde su carácter representativo canónico, tiene siempre una expresión proposicional. En cambio, si antes de concebirla como producto racional de carácter representativo, la pensamos como recurso de una razón cordial, cabría la posibilidad de que no tuviera necesariamente una expresión proposicional y, sin embargo, se constituyera igualmente como creencia.

Las creencias estructurales se reflejarían o formularían de diversas maneras, por ejemplo de manera inmediata a través de la acción; es lo que sería posible desde la consideración levinasiana de una tendencia preoriginaria hacia el Otro⁴⁹ o, inclusive desde las acciones que se configuran como producto de creencias fijadas mediante el hábito o la tenacidad⁵⁰. Sin embargo, aunque se trate de creencias “en las que estamos” (apoyándonos en el lenguaje de Ortega⁵¹) esto no las eximiría de la posibilidad de la crítica en la que se promovería su formulación proposicional y, de este modo, su transformación en creencias susceptibles de la libre determinación del ser humano.

Bajo la perspectiva de una razón cordial la creencia admite la doble manifestación: como creencia en la que se está (creencias estructurales) y que subyacen incluso a la propia razón que opera desde ellas y, de otro modo, como creencia que se tiene, ya sea proveniente de la transformación de las propias creencias estructurales, o como producto de la propia elección en la que se opta o no por creer. Esto, en contraste con una concepción restringida de la razón que no admitiría como creencias aquellas convicciones fundamentales en las que el ser humano está, independientemente de su capacidad deliberativa, y que sólo las admite como producto exclusivamente cognitivo de la razón. Nosotros queremos otorgar fuerza y valor

⁴⁹ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 74.

⁵⁰ Tal como la contempla Charles Peirce al respecto de la diferencia entre *lo que se cree* y *la opción por creer*. Vid. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.382), Harvard University Press, Cambridge 1978, 238. Tema que hemos desarrollado en el apartado *Creer y elegir creer: de la verdad como satisfacción, a la verdad como reflexión*, cap. 4, p. 154.

⁵¹ En la misma línea interpretativa de Ortega cuando diferencia los estratos del *pensar* y el *contar con* las cosas. Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 666. Argumento desarrollado en el apartado *Dos estratos de la estructura de la vida humana: pensar en una cosa y contar con ella*, cap. 4, p. 169.

a la posibilidad de creencias que vamos asumiendo, incluso pasivamente, y que muchas veces terminan por estructurar acriticamente nuestros modos de pensar y actuar.

Es importante reconocer el estatus de aquellas creencias en las que simplemente estamos pero no tenemos —tal como sí *tenemos* las ideas— pues reflejan la importancia de un bagaje credencial que excede nuestros propósitos (y sobre el cual autores como Ortega resultan definitivamente iluminadores), pero también hay que reconocer que las creencias son modificables, incluso a voluntad; si bien no directamente, sí a través de su interrelación con mecanismos cognitivos, perceptivos o incluso neurofisiológicos⁵² que son capaces de promover cambios que se reflejan unos en otros, promoviendo, finalmente, cambios en los sistemas de creencias. Los cambios en nuestros deseos o en la relación básica de dolor y gozo con nuestro entorno, pueden promover cambios en nuestras creencias. Se muestra la fuerza de la perspectiva integral del ser humano que ha guiado constantemente nuestra investigación.

Desde el marco de una razón cordial, la creencia no puede ser concebida sólo como producto racional en sentido restringido (razón lógico-teórica o conceptual), o como producto exclusivo de la conciencia. Si efectivamente la creencia es un recurso de síntesis de los factores cognitivos y sensibles, ella no puede estar supeditada a su formulación proposicional o a la racionalidad concebida desde la perspectiva totalizadora. En su lugar, la formulación proposicional no sería requisito de la constitución de la creencia, sino que admitiría la conformación de creencias inmediatas, como producto de una sensibilidad primera⁵³.

En consecuencia, a la creencia no le es indispensable su formulación proposicional⁵⁴. Podemos tener creencias, como estados disposicionales afirmativos (sobre nosotros, el mundo o lo que nos rodea) sin que estén formuladas proposicionalmente. Esto las pone al margen de los juicios, aunque no excluye su eventual relación con ellos, mediante su potencial de transformación. En un nivel podemos estar hablando de creencias en las que estamos, como producto de hábitos afirmativos que provienen ante todo de impulsos o tendencias naturales (como podría ser la tendencia hacia el Otro que tenemos bajo el foco de la investigación), y en otro nivel podemos estar hablando de creencias de origen reflexivo; tanto unas como otras pueden estar formando parte de la misma persona. Este doble nivel hace posible la consideración de un tipo de creencias que pueden considerarse previas a la conciencia⁵⁵ (en cuanto espacio mental de

⁵² Cfr. Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The Philosophical Review*, 2005, 114, n.º. 4, 497-534; y Audi, Robert. *The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue* en *Synthese*, 2008, 161, 403-418.

⁵³ Es la interpretación desarrollada a través de nuestras reflexiones, y expuesta finalmente en el apartado *El otro como creencia*, dentro del presente capítulo.

⁵⁴ Tal como hemos desarrollado nuestra interpretación apoyándonos en Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, n.º. 2, 89-103. O'Brian, Lucy. *Imagination and the motivational view of belief* en *Analysis*, 2005, 65, n.º. 1, 58. O Audi, Robert. *The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue* en *Synthese*, 2008, 161, 411. Y tal como lo desarrollamos con referencia al marco ético kantiano en el apartado *La fuerza del deseo: un puente subjetivo a lo imposible*, cap. 2, p. 52.

⁵⁵ Argumento desarrollado en el apartado *De la creencia como producto, a la creencia como fuente de la conciencia moral*, cap. 4, p. 163.

estructura básicamente proposicional) y que nos da acceso a una dimensión humana más amplia, racional en el modo cordial, y en relación con el resto de las dimensiones que conforman al ser humano.

En tanto pensamos que la creencia se constituye según la misma idea de unidad lógica que rige la razón lógica, se le entiende como producto u objeto de la decisión reflexiva. Desde un concepto de creencia más amplio, y con capacidad de sintetizar aspectos diversos, unas son las creencias objeto de la reflexión (como es el caso, semejante, de las creencias que según Peirce se eligen creer) y otras las creencias basales, estructurales u ocurrentes (según las cuales podemos, incluso, hacer efectivo el compromiso incondicional que según un autor como Frankfurt⁵⁶ constituye el inicio del proceso de autorreflexión que hace posible la toma de decisiones).

Recordamos las palabras de Gadamer al respecto del modo de entender la representación desde el enfoque hermenéutico, donde tal representación, entendida precisamente como un modo de ser, no es sólo la copia que remite al original sino, al contrario, posee una relación bilateral con este original, dándole también significado y aportando o incrementando su ser⁵⁷. Esto nos hace pensar que hay seres que requieren ser representados, en ese sentido del hacerse presentes, y cuyo mostrarse en la imagen, en su carácter público y comunicativo, les es inherente; es el modo de entender el carácter representativo de la creencia, por medio del cual se conserva su comunicabilidad, indispensable desde el punto de vista kantiano y desde el punto de vista actual, pero sin restringirlo al modelo de representación lógico. La creencia podría responder a un tipo de ser, propio del mundo moral, al que le es inherente ser imaginado y tal incremento de imaginabilidad lo constituye como lo que “es”. “Hay cosas que necesitan de imagen y que son dignas de imagen, y su esencia sólo se cumple del todo cuando se representan en una imagen”⁵⁸. La creencia, en cuanto fruto de la capacidad de la imaginación, puede mostrar también ese carácter sintético: no se representa algo, ni se está plenamente por otra cosa, pero sí está a medio camino entre tales extremos. Quizás es un producto de la imagen como forma sintética de la representación, tal como lo expone Gadamer cuando dice: “La esencia de la imagen se encuentra más o menos a medio camino entre dos extremos. Estos extremos de la representación son por una parte la pura referencia a algo —que es la esencia del signo— y por la otra el puro estar por otra cosa —que es la esencia del símbolo—.”⁵⁹

Las creencias canalizan nuestra necesidad vital de movimiento, dan suelo constante a cada uno de los pasos que damos sin poner en duda que tengamos por delante una tierra firme que pisar, aunque desde un punto de vista absoluto carezcamos de la certeza correspondiente. Si admitimos la existencia del mundo moral, entendido fundamentalmente como aquel mundo que no *es*, pero *debe ser*, la creencia parece ser un tipo de representación que se ajusta muy bien a sus condiciones.

⁵⁶ Cfr. Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 170.

⁵⁷ Cfr. Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca 1993, 189.

⁵⁸ *Ibidem*, 200.

⁵⁹ *Ibidem*, 202.

En el ámbito de la filosofía de la mente, y cuando se identifica a la creencia como actitud proposicional, se le remite ineludiblemente a las representaciones mentales. De esta manera, se entra en la difícil tarea de hacer coincidir todas las características de lo que pudiéramos entender como una representación en general, con el tipo especial de representación que se le atribuye a la creencia, tal como ha quedado bien explicado en el desarrollo de nuestra investigación. Se ponen en relevancia, una vez más, las dificultades ya esbozadas y desarrolladas dentro del pensamiento kantiano, cuando se refiere a las características del juicio estético y el tipo de representación con el que opera. Si bien no podemos hacer coincidir la particularidad del caso de los juicios estéticos (referencia a Kant⁶⁰) con la situación fuera de los estándares al respecto de las creencias dentro de la motivación moral (referencia a Shah y Velleman⁶¹) sí consideramos que tales dificultades para caracterizar las representaciones que operan en ambos casos no son casuales, sino que muestran un territorio humano común que nos impulsa a intentar una revisión y redefinición del concepto de creencia y su función dentro del proceso de motivación moral.

LAS CREENCIAS COMO ACTOS DE SENTIDO

En la Filosofía de la Mente prevalece la concepción de la creencia, fundamentalmente, como objeto de deliberación. Sin embargo se presenta la problemática, evidente desde una perspectiva crítica, de que el ser humano no delibera desde un estado libre de creencias, sino que la deliberación se realiza sobre creencias que ya se tienen⁶². Se asume la necesidad de ampliar el concepto o adecuarlo a este otro modo de presentarse las creencias, en tanto se admite que no funciona como objeto de deliberación sin más sino, igualmente, como base de la misma; las creencias se entienden, en este caso, como asentimiento regulado por la verdad a través de mecanismos perceptivos o estados sensoriales, los cuales nos conducen a las nociones de creencias basales o estructurales que hemos propuesto como eje de nuestra investigación.

Esta noción de las creencias basales o estructurales que hemos asumido tiene como inspiración fundamental, en nuestro caso, el concepto orteguiano de las creencias en contraste con las ideas⁶³. Sin embargo, intentamos precisar aún más su definición.

En el marco de este proceso de definición destacamos que en el ámbito de la Filosofía de la Mente se refieren a las creencias que ya tenemos como cogniciones al respecto de las cuales hay una falta de claridad sobre el carácter proposicional de la mediación que las constituye, lo cual hacemos análogo a la falta de claridad sobre el carácter representativo de las creencias como un grado del tener por verdadero dentro de la ética kantiana. En ambos casos ese tipo de asentimiento, fundamentalmente subjetivo aunque

⁶⁰ Interpretación desarrollada en *La fuerza del deseo: un puente subjetivo a lo imposible*, cap. 2, p. 52.

⁶¹ Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 89-103.

⁶² Tema desarrollado en el apartado *La creencia y su relación con la verdad: implicaciones para la motivación moral*, con respecto al tema de la regulación por la verdad, en el cap. 4, p. 190.

⁶³ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Obras completas*. VI, Taurus, Madrid 2006, 48.

referido a un objeto, resulta difícilmente identificable con los cánones de un cierto tipo de ejercicio racional (teórico), recordando y promoviendo la ampliación del concepto de razón o, en todo caso, una crítica que permita comprender tal falta de claridad o ambigüedad.

La admisión de la formación de la creencia como asentimiento regulado por la verdad, pero de modo involuntario o por mecanismos no agenciales (sensoriales o perceptivos) que hacen posible hablar de creencias basales o estructurales de carácter no proposicional, la asumimos como una vía abierta para hablar de las creencias como actos de sentido.

En lugar de identificar a las creencias: a) en contraste con las ideas, como aquellas con que contamos o en las que estamos, pero no lo sabemos⁶⁴; b) en función de su carácter proposicional, como un tipo de representación proposicional fuera de los estándares o que no cumple las características regulares de toda representación⁶⁵; o c) en función de los cánones del conocimiento, operando “como si” representaran conocimiento, pero sin serlo⁶⁶, sostenemos que se podrían tratar de identificar de otro modo, procurando responder a su especificidad.

Desde un punto de vista integrador y, positivamente, en función de lo que sí logran, consideramos que las creencias integran la dimensión subjetiva del asentimiento con la objetividad de la verdad concebida de modo abierto⁶⁷, como dos partes intrínsecas e ineludibles de su constitución. De esta manera, nos parecería adecuada su definición como acto de sentido que contemplara, tanto las creencias entendidas como actos conativos, como las creencias concebidas como actitudes proposicionales; se trata de una definición adecuada a la amplitud de esta caracterización y, precisamente por ello, integradora.

En un primer momento el concepto de creencia de Velleman dejaría al margen la concepción orteguiana de creencias; posteriormente él y sus críticos reflejan situaciones problemáticas que los obligan a admitir la posibilidad de ampliación del mismo⁶⁸. Aprovechamos esta transformación para promover el cambio de la concepción de creencia como actitud cognitiva, hacia su concepción como acto de sentido. Nos hemos apoyado en una noción de verdad que consideramos coherente con la concepción cordial de la razón y marcada por la idea de un sentido humano fundamental y funcionalmente vital para el desarrollo de una moral “verdadera”⁶⁹. Consiste en una noción de verdad que surge del énfasis en la culminación de

⁶⁴ En la línea interpretativa de Ortega y Gasset (2006, V) a la que venimos haciendo referencia.

⁶⁵ Remitiéndonos a la propuesta de Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº. 2, 90-104.

⁶⁶ En la línea interpretativa kantiana que hemos expuesto en el cap. 4, apoyándonos en diversas obras del autor.

⁶⁷ Como verdad en tanto objeto de deliberación racional e, igualmente, como verdad en tanto producto de la adaptación vital, de carácter más pragmático, ambas formando parte del proceso de regulación de la creencia por la verdad. Bajo esta perspectiva que integra la subjetividad del asentimiento y la objetividad de la verdad, reconocemos los aportes de la crítica de O'Brien, Lucy. *Imagination and the motivational view of belief* en *Analysis*, 2005, 65, nº. 1, 55-62. Y la transformación del planteamiento de Velleman junto a Nishi Shah, al respecto de la creencia como regulada y no sólo orientada por la verdad, en Shah, Nishi y Velleman, David. *Doxastic deliberation* en *The philosophical review*, 2005, 114, nº. 4, 497-534.

⁶⁸ Desarrollo que explicamos en el apartado *La regulación de la creencia por la verdad*, cap. 4, p. 199.

⁶⁹ Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 47.

la moralidad en la acción, entendida como acción humanizadora, la cual constituye uno de los focos de atención del presente trabajo.

Sugerimos que las creencias pueden servir a la razón cordial, en cuanto representan el recurso de síntesis de las capacidades cognitivas y afectivas o sentimentales, aunque también admitimos que la moral, al contrario de lo que pretendíamos en un primer momento, es un asunto cuya consolidación es fundamentalmente cognitiva. Por ello ponemos precisamente en relevancia que, como segunda naturaleza, no sólo nos recuerda el tipo de ajustamiento del que humanamente somos capaces en contraste con otros seres vivos, sino también nos descubre algo que muchas veces olvidamos: hay una “primera” naturaleza en la que nos tenemos que apoyar, a la que tenemos que remitirnos sobre todo pedagógicamente, porque concentrándonos en la segunda podemos dejar de lado un cierto tipo de “condiciones” que se nos imponen y no van sólo en contra de la moral, sino también pueden ir favor de ella⁷⁰, y eso podemos aprovecharlo; una expresión de ello puede ser nuestra creencia basal o estructural en el Otro, tal y como lo estamos proponiendo.

Todo indica que las creencias son un recurso de la razón en general que operacionaliza la síntesis de aquellos elementos que hacen posible la culminación en la acción. Es, a nuestro modo de ver, un recurso integrador que actúa tanto según principios, como según condiciones de realización que se manifiestan, del mismo modo, como convicciones de alta suficiencia subjetiva e insuficientes objetivamente, pero dotadas precisamente de sentido. Como señala el propio Ortega, las creencias forman un sistema inarticulado desde el punto de vista lógico o intelectual, pero coherente en sentido vital⁷¹, abriéndonos paso, de esta manera, al enganche con la razón cordial de Adela Cortina.

El carácter pasivo de la creencia, en cuanto recurso de nuestro ajustamiento al mundo, muestra algo que coincide igualmente con Levinas; hay una pasividad característica en la relación de proximidad con el Otro⁷², donde no se trata de la libertad humana como fuente primaria de la acción (contrariamente a lo que muchas veces se pone en primer plano) sino al contrario, de aquella dimensión humana de la pasividad que también le es vital al modo humano de vivir, e incluso actuar. Precisamente, no activo ni reactivo sino más próximo, en todo caso, a cierta forma del desinterés o quizás la admiración. Lo dice Frankfurt cuando habla de la aparente pasividad que implica la necesidad volitiva: “La falta de voluntad no implica pasividad. Una persona es activa cuando hace lo que hace por su propia voluntad, a pesar de que su voluntad no esté dentro del alcance de su control voluntario”⁷³. Se rescata el valor de una posición pasiva que favorece la receptividad de aquello que excede el control voluntario y sin embargo constituye la voluntad en tanto

⁷⁰ En un sentido análogo llaman la atención las reflexiones de Nancy Sherman sobre cómo las inclinaciones o necesidades pueden incrementar el motivo moral o hacerlo moralmente más completo en Sherman, Nancy. *The place of emotions in Kantian Morality* en Owen, Flanagan and Rorty, Amélie (Eds). *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*. MIT Press, Cambridge-Mass.; London 1993, 154.

⁷¹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Obras Completas*. VI. Taurus, Madrid 2006, 48.

⁷² Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 133.

⁷³ Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988, 88 (130).

origen de cierto tipo de acción. En la misma línea interpretativa se presenta el pensamiento de Bastera al respecto del ser práctico (*being practical*) de la razón, cuando señala: “La razón, en tanto práctica, no es algo que la propia razón revela, sino algo que le ocurre a la razón como un hecho, como el hecho de razón (*factum rationis*), por el cual ni la razón ni el sujeto son el origen”⁷⁴. Ese hecho de razón que en Bastera se llega a presentar en principio como inescrutable, con Levinas podríamos apoyarlo en la sensibilidad —donde el dolor y el gozo constituyen la vivencia sensible⁷⁵ de la vulnerabilidad a partir de la proximidad con el Otro— otorgando fuente humana y concreta al propio imperativo del actuar, a esa necesidad volitiva o, como señala la autora, al propio hecho de razón (pura práctica), revelado en el carácter imperativo de la ley moral.

ADMISIÓN DEL OBJETO MORAL: UNA LLAVE DE PASO HACIA LA ACCIÓN EN EL *CONTINUO* DE LA MOTIVACIÓN

Una vez contrastados los análisis previos, nos atrevemos a afirmar que, en cuanto recurso de síntesis entre pensamiento y sentimiento las creencias garantizan la admisión del objeto propiamente moral.

Las razones que nos llevan a tal afirmación radican en la posibilidad que hemos hallado de identificar a las creencias con esa disposición del espíritu hacia las ideas morales, destacando la necesidad del vínculo o la síntesis idea-sentimiento, en un recurso propio. Estamos de acuerdo en que el sentimiento de respeto por la ley moral requiere la disposición del espíritu hacia las ideas morales, y consideramos que puede ser precisamente la creencia la que haga operativo el asentimiento ante ellas.

En términos kantianos⁷⁶, y tal como lo hemos señalado⁷⁷, la creencia la identificamos con ese *sentimiento de ideas* prácticas o morales, como un tipo de sentimiento que podríamos llamar “intelectual” o “inteligente”, que moviliza la realización del examen de las máximas según la ley moral. Siendo así, en las creencias se integrarían el pensamiento que hace posible la sublimidad y el sentimiento de placer que este pensamiento posibilita, a su vez, en la experiencia.

La creencia hace de puente, garantía o llave de paso de lo irreal a lo real⁷⁸, haciendo posible la constitución del objeto moral según los cánones teóricos de la operación de la razón, pero en el ámbito de

⁷⁴ Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, USA 2015, 79. “Reason’s being practical is not something reason itself would reveal, but rather something that befalls reason as a fact, as the fact of reason (*factum rationis*), of which neither reason nor the subject is the origin” o cuando dice: “Furthermore, the disturbance of the event-other is engraved in a subject like a trauma to which one responds unwittingly, without having decided to respond” (*ibidem*, 119).

⁷⁵ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 2003, 117 y ss.

⁷⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 201.

⁷⁷ En el apartado *La verdad en la creencia: cognición sentimental*, dentro del presente capítulo.

⁷⁸ Refiriéndonos al camino de la irrealidad —entendida en sentido práctico como experiencia posible— a la realidad —en tanto actualidad o experiencia realizada— tal como lo explicamos en *Caracterización de las creencias en la ética kantiana*, cap. 4, p. 146.

la razón práctica. Al hacer posibles los objetos morales hace posible, a su vez, la determinación de un fin para la acción y, de esta manera, dispone al ser humano hacia su realización. De esta manera la creencia sólo se constituye, en cuanto tal, como disposición hacia la realización de la acción; si no sucediera así, por su propia definición no llegaría a constituirse como creencia sino que permanecería, por ejemplo, simplemente como una idea. Desde este punto de vista la creencia es un recurso operativo de la razón humana entendida como razón cordial, y, en cierto modo, se comporta como constitutiva de la propia acción, haciéndola posible. Toda acción moral requiere de la determinación de ciertas creencias que la hagan posible como fin de la voluntad humana.

Hay una relación interesante entre este planteamiento de cuño kantiano, y el concepto orteguiano de las creencias como aquellas “ideas” que somos⁷⁹. Desde el punto de vista kantiano las creencias admitirían un cierto grado de síntesis entre lo irreal —como no realizado, pero posible— y lo real —como realizado o actualizado—⁸⁰. De modo semejante sucede desde el punto de vista orteguiano. Para Ortega las creencias representan nuestra realidad, en cuanto reflejan lo que *somos*, mientras las ideas sólo las *tenemos* y, precisamente por ello, se mantienen de este modo ajenas a lo que somos y en la distancia, infranqueable, de lo imaginario⁸¹. Las ideas surgen cuando fallan o se quiebran nuestras creencias y, consecuentemente, cuando *somos* nuestras “ideas”, dejan de ser tales y se hacen creencias. Desde el pensamiento de ambos autores, las creencias tienen la capacidad de integrar, y en ese sentido sintetizar, lo imaginario —en tanto no realizado y por eso irreal— y lo real; de alguna manera reúnen en la vida humana dos aspectos al menos aparentemente paradójicos, pero que estructuran su existencia. Sin embargo, los detalles de este proceso no se presentan del todo claros y es lo que hemos intentado profundizar.

También Xavier Zubiri presenta una reflexión sobre lo real y lo irreal en la vida humana, como parte de una tradición hispana que ha profundizado en el tema⁸². Para Zubiri, la profundización en la idea de la inteligencia sentiente y del hombre como aquel ser que aprehende realidades⁸³, destaca la condición en la cual la vida humana implica precisamente la proyección de posibilidades que en cierto modo pueden ser vistas como irrealidades y, al mismo tiempo, conforman su realidad desde su capacidad para realizarlas. La realidad del hombre implica un mundo de posibilidades o irrealidades que son las que le dan su condición específicamente humana; tal y como lo señala Conill: “Pues, en definitiva, la experiencia de lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana de lo real”⁸⁴. Hemos de aclarar que en el caso de Zubiri lo irreal es tratado como posibilidad en tanto proyecto de realización⁸⁵ y, en el caso de nuestra consideración

⁷⁹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 667.

⁸⁰ En este sentido resulta ilustrativa la explicación sobre el *deber ser* práctico de la razón en el mundo moral, en el apartado *Leitfaden: hilo conductor o sentido*, cap. 2, p. 45.

⁸¹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 667.

⁸² Cfr. Conill, Jesús. *La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)* en *Quaderns de filosofia y ciència*, 2005, 35, 68.

⁸³ Cfr. Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid 2011, 77.

⁸⁴ Conill, Jesús. *La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)* en *Quaderns de filosofia y ciència*, 2005, 35, 72.

⁸⁵ Cfr. *idem*.

de las creencias, no contemplamos sólo su papel en los proyectos de realización devenidos exclusivamente de la voluntad o el orden del querer, sino también como recurso de una sensibilidad fundamental que, si bien deriva de un ser humano, no lo hace necesariamente desde su condición de sujeto, sino como estructuralmente orientado, también desde su condición mundana vital⁸⁶. Por eso tiene sentido distinguir las creencias basales o estructurales —que se aproximan a lo real dentro del *continuo* real-irreal— de las creencias reflexivas —que se sitúan más próximas a lo irreal—. Podemos afirmar que las creencias reflexivas derivan del ser humano en su condición de sujeto, pero no sucede lo mismo en el caso de las creencias basales o estructurales; sin embargo, también se presentan al hombre en su condición humana y vital fundamental.

Ya en otra línea interpretativa, pero curiosamente coincidente en algunos aspectos, a partir de la lectura de Velleman⁸⁷ resulta interesante que una de las virtudes de la creencia parece poder resumirse en que permite el asentimiento ante aquello que en principio puede parecer simplemente irracional en cuanto irreal, como vía para hacerlo racional; permite asentir ante lo irracional pero aplicando estándares de verdad asociados al sentido vital que intentamos destacar en la investigación. Mediante el propio mecanismo de autorregulación que proporciona su orientación a la verdad, la creencia tenderá a corregirse tras su fracaso en los efectos sobre el mundo; se asiente ante cierta irracionalidad inicial que, por la creencia, se hace racional en el sentido en el que ella misma le otorga posibilidad de realidad.

Bajo esta perspectiva, *creer* algo que (aún) *no es*, puede ser el modo de hacer posible que, efectivamente, *sea*, y consideramos que en el ámbito de la moralidad este enfoque puede adquirir mucho sentido. Si aceptamos la identificación de la motivación moral como un *continuo* entre lo irreal y lo real (en el sentido de lo actual) es posible admitir, en consecuencia, la participación fundamental de la creencia en el proceso.

La creencia la postulamos como recurso de síntesis de esa razón cordial. Admitimos la posibilidad de la síntesis o integración: siendo la creencia un asentimiento ante aquello que se cree, no resulta sólo un producto de la fuerza de las pulsiones o deseos básicos, sino que se puede situar también al alcance de la razón mediante el ejercicio de la imaginación donde ese *continuo* entre lo irreal y lo real utiliza a la propia creencia como dispositivo (*device*) de tránsito.

⁸⁶ Es lo que ilustra muy bien Ortega con el ejemplo de la creencia en la tierra firme. No proyectamos la presencia del suelo desde nuestro querer o nuestra voluntad, en sentido equivalente, sino desde condiciones vitales que pertenecen, incluso, al buen funcionamiento básico de nuestro organismo.

⁸⁷ Cfr. Velleman, David. *Motivation by ideal* en *Philosophical explorations*, 2002, 5, nº 2, 100.

La creencia como recurso de una capacidad humana integradora

Las creencias no se pueden reducir a cosas (mundo físico, externo), a esencias-ideas (mundo ideal), o a estados psicológicos (mundo interno). Como en el propio Kant parece mostrarse⁸⁸, las creencias en cuanto grado del tener por verdadero, remiten tanto a una suficiencia subjetiva propia de tal tener por verdadero, como a un modo de la objetividad fundado en la comunicabilidad de la creencia, que guarda referencia a un objeto que es punto de conjunción de diversidad de juicios subjetivos (diversos sujetos) que, incluso, al ponerse en contraste unos con otros, recuerdan que las creencias no pueden concebirse como meros caprichos.

Esto pone en relevancia que la direccionalidad a la verdad es un rasgo de la creencia, pero con ello no queremos decir que es una *idea* que aspira a la verdad. No podemos tratarla como una idea; se trata de una creencia, no una idea. Algo semejante a lo que sucede con los valores, en cuanto *valen* y no *son*⁸⁹. Vale la pena recordar la explicación de Frondizi al respecto, pues en ella se muestra cómo en la investigación sobre los valores se pretendió asimilar el valor a las esencias, confundiendo la irrealidad propia del valor con la idealidad propia de las esencias. Teniendo esto en cuenta, el propio Frondizi nos advierte ante la necesidad de no reducir los valores al mundo de las esencias, en cuanto si bien se caracterizan por su irrealidad, esto no les da la misma identidad. Algo semejante ocurre con otra de las corrientes al respecto del estudio de los valores; en un momento dado se pretendió reducirlos a las cosas que eran depositarias de valor. Sin embargo, Frondizi señala cómo esta confusión llevó a la distinción entre bienes y valores; de esta confusión de ámbitos, destaca la especificidad del concepto de valor como manifiesto de otro mundo: “Más apropiado sería afirmar que los valores son “cualidades irreales” —aunque no ideales—, pues, como vimos, no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan solo valer”, o también: “No hay que confundir los valores con los llamados objetos ideales —esencias, relaciones, conceptos, entes matemáticos—; la diferencia está en que estos son ideales, mientras los valores son irreales”⁹⁰.

Con el trato que Frondizi hace del valor, advierte sobre la importancia de no tratar todo de la misma manera, es decir, no tratar a los valores como objetos o esencias. A esto podríamos agregar, como nos lo recuerdan los aportes de la fenomenología tardía del siglo XX a la investigación filosófica, que fuera de la sustantivación (como objeto o como esencia), puede haber algo más y no sólo vacío o no ser.

Es la reflexión que surge igualmente desde el pensamiento zubiriano, cuando se profundiza en la idea del hombre como animal de irrealidades. Como lo indicamos anteriormente, el ser humano, por su inteligencia sentiente, aprehende la realidad, distanciándose de los estímulos como simple fuente de reacciones y sintiéndolos precisamente como realidades que abren posibilidades (irreales) de acción. En

⁸⁸ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1994, 639 y ss. (A820/ B848).

⁸⁹ Como señala Risieri Frondizi al respecto de la afirmación de Lotze en Frondizi, Risieri. *Qué son los valores*. Fondo de Cultura Económica, México 1974, 13.

⁹⁰ *Ibidem*, 12.

este sentido el hombre es precisamente humano en cuanto se encuentra en el mundo como frente a irrealidades que constituyen su propia realidad. Lo real y lo irreal estructuran su experiencia del mundo, invitándonos a una concepción más amplia, o al menos a contemplar, “otra experiencia de lo real”⁹¹.

Así como los valores o la relación entre lo real y lo irreal nos remiten a conceptualizaciones complejas, quizás suceda algo análogo con las creencias. Las creencias parecen remitirnos a un territorio a medio camino entre la subjetividad y la objetividad que parece fundamental en el modo de informar la conducta humana, y el intento por no resolver esa tensión hacia ninguno de los extremos parece ser un intento valioso en el proceso de comprensión dentro de la investigación filosófica.

Lo propio no parece ser tratar a las creencias sólo como estados cognitivos asimilables a la caracterización de las ideas en tanto frutos de la búsqueda de determinación de la razón en su inteligibilidad. Si aceptamos, por lo tanto, que la creencia no es una idea, y tampoco un estado psicológico simple cuya fuente radica únicamente en la subjetividad, dejamos planteada la problemática de trabajar con una categoría de difícil delimitación.

Como productos del entendimiento, a las creencias las podríamos hacer equivalentes a los conceptos, y parece estar claro que no es suficiente: las creencias no llegan a constituirse como conceptos.

Si fueran productos de la imaginación las podríamos hacer equivalentes a las ideas estéticas, y ya esto implicaría la asunción de que puede haber sentimientos de placer y dolor, o ideas y sentimientos morales a la base. Parece estar claro que esto amplía la comprensión que podemos tener del estatus cognitivo de la creencia, en línea con nuestra investigación.

Como productos de la razón, las cogniciones tienen por lo tanto que admitir la participación de la imaginación como facultad del conocer productiva, incluyendo la participación de sentimientos, afectos e ideas que se cruzan en el modo de operar de la razón en su propio proceso expansivo y productivo.

Podríamos remitirnos a aquella capacidad de búsqueda de hilo conductor o *Leitfaden* (integrando diversas facultades en su libre juego), y quizás así podríamos escapar del concepto simple de creencia como cognición y consolidarla entonces como estado disposicional; pero, en cuanto no se restringe a un estatus cognitivo, consideramos más adecuada su definición como acto de sentido. Destacamos la posibilidad de la creencia como informando la acción, pero no sólo por su carácter cognitivo sino por su potencialidad integradora. Siendo así, entendemos a la creencia de otro modo, como recurso de una facultad de facultades, integradora, que la provee como recurso.

⁹¹ Cfr. Conill, Jesús. La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías) en *Quaderns de filosofia y ciència*, 2005, 35, 65-77. Si bien el autor se refiere en el texto a la influencia de la realidad virtual, se sigue de sus ideas la necesidad de replantearse los conceptos de realidad e irrealidad con los que llevamos a cabo nuestros juicios.

¿Cómo podríamos llamar a aquella capacidad que nos mueve hacia la búsqueda de una acción con sentido? ¿Podríamos referirnos a una capacidad espiritual disposicional? En una línea interpretativa semejante, y en el marco de la discusión kantiana sobre la diferencia entre la legalidad y la moralidad, Basterra⁹² se refiere a la palabra “espíritu” (*spirit*) como esta habilidad que tiene la ley moral para motivar la voluntad, aludiendo a la distinción que hace el propio Immanuel Kant al respecto; los seres espirituales⁹³ (diríamos) creen. Pero Basterra distingue motivación y direccionalidad en la acción moral, mientras nosotros intentamos, justamente, replantear la identidad de la creencia como recurso integrador de ambos aspectos. El propio Levinas⁹⁴, refiriéndose también a Kant, reconoció en el pensamiento del autor la mención a una actividad espiritual que no culmina en el objeto, lo cual considera revolucionario; el problema, señala, es que lo atenuó al ubicarlo, precisamente, como condición del “objeto”. Para el propio Levinas, en cambio, no se trata de una de las condiciones para la producción del objeto sino de una vida más amplia, que no agota su sentido o función en el objeto, es decir, planteándola como una vida espiritual cuyo fin no está dirigido por la objetivación.

Finalmente, y en el intento de delimitación del concepto de creencia, reconocemos aquella facultad de la razón en general, razón cordial o capacidad espiritual que en cierto modo podría resultar análoga, y que desde un punto de vista integrador se serviría de la creencia como uno de sus recursos propios. A ese territorio humano nos estamos refiriendo cuando ponemos en valor el papel de la creencia dentro de los procesos de motivación moral.

EL INFINITO COMO CREENCIA: NIVEL ESTRUCTURAL DE LA CULMINACIÓN EN LA ACCIÓN

En el marco de la distinción entre las creencias basales o estructurales y las creencias reflexivas, nos vamos centrar en las primeras, evocando de alguna manera el concepto orteguiano de las creencias y haciendo posible una interpretación orteguiana del infinito levinasiano.

⁹² Tal como dice Basterra: “...here the word ‘spirit’ names the law’s ability to motivate the will, that is, to determine the will directly”. *Vid.* Basterra, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, USA 2015, 75.

⁹³ En este sentido se han desarrollado estudios que han puesto en el debate, incluso, la posibilidad de desarrollar máquinas “espirituales”, precisamente en cuanto capaces de *integrar* diversos niveles de inteligencia para la toma de decisiones. Si bien no extendemos los alcances de nuestra investigación en esa dirección, curiosamente se pone en evidencia la perspectiva de la integralidad, como carácter distintivamente humano y, de hecho, uno de los retos fundamentales dentro del campo de estudio de la inteligencia artificial. Véase Kurzweil, Ray. *La era de las máquinas espirituales*. Planeta, Barcelona 1999.

⁹⁴ *Cfr.* Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 203.

En este nivel, y tal como lo describe el propio Ortega, *tenemos ideas y estamos en*⁹⁵ las creencias. En las creencias nos encontramos antes de ocuparnos de pensar o, como lo señala el autor: “operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo”⁹⁶.

Desde esta perspectiva, una de las creencias en las que estamos y que subyace de manera más significativa a la vida humana es la que nos atrevemos a considerar como creencia en el ser⁹⁷. El ser humano se encuentra precisamente *en* el ser, y consecuentemente en una razón fundada en el ser (tal como lo señala Levinas) y desde ella construye su aproximación a la verdad. Pero surgen dudas sobre el estatus metafísico de la razón —ontológico o ético, tal como lo sugiere el propio autor⁹⁸— que introducen la necesidad de que el ser humano piense y *se* piense como aquel que, si bien vive en una razón fundada en el ser, no puede asignarle un valor absoluto como medida de la humanidad, pues corre el riesgo de falsear de algún modo su condición vital, su condición humana e incluso moral. Es necesario profundizar en lo que podría constituir un nivel previo o, en términos levinasianos, un nivel preoriginario; indagar en cómo comprendemos y nos relacionamos con la propia razón, y no sólo enfocarnos en los productos de ella, tal como podría ser entendida la propia moral.

En esa profundización, encontramos la posibilidad de relacionar la eticidad levinasiana de carácter metafísico (Deseo del Otro, proximidad), con el nivel infraintelectual⁹⁹ que ocupan las creencias efectivas (basales o estructurales) de Ortega: en ambos casos aluden a un fondo o nivel previo o preoriginario en el cual el ser humano se encuentra antes de pensar, y desde donde se produce incluso la propia actividad del intelecto¹⁰⁰. Siendo autores que se encuentran influidos por la misma tradición fenomenológica en los orígenes de su trayectoria y pensamiento, no resulta descabellado poner en relación sus interpretaciones, e incluso buscar en ellas el enfoque subyacente.

Tanto Ortega como Levinas invitan al lector a enfocar la mirada en una posición pasiva del ser humano, previa a su actividad intelectual, sin menoscabar la significatividad de esta última, pero alertándonos ante la importancia de lo que excede y en cierto modo la precede¹⁰¹, y que nos recuerda las otras dimensiones que constituyen la condición humana de la existencia.

⁹⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 662.

⁹⁶ *Ibidem*, 663.

⁹⁷ Planteamiento que subyace a la crítica de Levinas sobre ese modo totalizador de la razón fundada en el ser, en Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 95.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, 214.

⁹⁹ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias” en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006, 665.

¹⁰⁰ Se trata, de esta manera, de un nivel infraintelectual en cuanto el ser humano se encuentra en él sin pensar o antes de pensar y, sin embargo, constituye al menos una de las bases del propio ejercicio intelectual.

¹⁰¹ De modo semejante, expresa González: “...el programa de investigación de Levinas consiste en la tarea de dar cuenta (referente filosófico) de una situación originaria (referente judío) en la que poder rastrear (huella) una orientación de sentido (referente ético)”. Vid. González, Graciano. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 19.

Así, la eticidad levinasiana podría estar ocupando un lugar análogo al de esas creencias orteguianas en las que el ser humano se encuentra: en una relación de proximidad con el Otro, de carácter sensible, que le descubre vulnerable y le impone su responsabilidad por él. En otro nivel se situaría la respuesta, ya activa, consciente e inmersa en la actividad intelectual, que puede dar el ser humano a esa responsabilidad en la que se halla *previamente*.

Sabemos que el Infinito es, para Levinas, el Otro en su rostro, concreto, corporeizado, que se muestra abierto e inaprehensible y señala a aquél que lo mira; pero ¿Puede ese Otro conformar una creencia? ¿Podríamos considerar que esa proximidad con el Otro constituye una de nuestras creencias basales o estructurales? Al menos habría que pensarlo, tomando en cuenta que tal proximidad, siendo previa a la conformación de la identidad o la conciencia, se nutre de la vivencia sensible de dolor y gozo pero, al mismo tiempo, otorga direccionalidad y sentido humanizador¹⁰² a la relación interhumana, reforzando ese carácter integral, característico de la concepción de las creencias que intentamos promover.

Cuando admitimos la proximidad con el Otro como conformando una creencia estructural, esa invitación que hace Levinas¹⁰³ a recobrar el significado de la relación desde la propia comprensión se hace accesible: se traduce en focalizar la atención en la relación como un grado de la convicción en la que el hombre se puede haber encontrado, incluso antes de su formulación como idea. Deja de ser una relación insondable o misteriosa, para concebirse bajo unos parámetros que la hacen accesible, pero sin perder su carácter.

Como respuesta a la crítica levinasiana, hacerse una idea del Otro resultará siempre útil; sin embargo, si también suponemos el objetivo de educar y promover una conducta de apertura hacia él, es posible que tratar la relación con el Otro como creencia (basal o estructural) nos dé nuevas posibilidades de acción pedagógica y, por qué no, podríamos esperar un mayor alcance de nuestro objetivo formativo.

Dejamos planteada la posibilidad de considerar al Otro-Infinito como una de esas creencias en las que el ser humano se encuentra y que es susceptible de transformación; no se trataría de la convicción de un otro neutral, como idea que reúne la concepción de lo humano o la humanidad, sino del Otro en su rostro, concreto y en permanente relación con aquél que lo mira. Mirar al Otro se hace, pedagógicamente, muy significativo.

En el trasfondo de la pasividad, la alteridad del Otro *me* afecta, genera un dolor primario que resuena como vulnerabilidad ante el goce de la autocomplacencia y, desde allí, las significaciones van construyendo un sentido desde la imposición de *mi* responsabilidad por él. No conozco al otro y sin

¹⁰² Cfr. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 226, cuando dice: “La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad”.

¹⁰³ Invitación expresada en el sentido general de su obra y en frases como: “Se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*”. Vid. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 61.

embargo, de modo preoriginario (o para nuestros efectos, premoral) *creyendo* en él se configura una responsabilidad ineludible; lo que sería una eticidad primera.

Ante la supuesta búsqueda de un contenido pre-moral que provea un criterio a la normatividad - como tendencia muy seguida dentro de la propia investigación moral¹⁰⁴ - el Infinito levinasiano permite la confluencia de dos condiciones fundamentales que lo hacen posible: un contenido (humano-concreto) que, al mismo tiempo, es indefinible e indeterminable y, en ese mismo sentido, no sustancial o abierto (en tanto, precisamente, infinito).

Enfocar la relación de proximidad con el Otro como una relación de carácter credencial —en cuanto creencia basal— podría derivar en ciertas ventajas orientadas a la creación de una disposición estructural hacia la culminación de la moralidad en la acción. Supondría, por ejemplo, la precedencia de la responsabilidad humana ante la libertad, o ante la idea que pueda tener un ser humano de otro y, de esta manera, se allanaría el camino de una acción humanizadora, necesaria pero no siempre ajustada a las creencias reflexivas o la diversidad de concepciones entre las personas.

Como ya lo mencionamos en el análisis del pensamiento levinasiano¹⁰⁵, la proximidad del Otro supone el poder de un vínculo preoriginario y configurador de los propios modos de pensar e incluso de la propia conciencia moral; de esta manera, asumiendo otro modo de pensar la raíz del vínculo con el Otro — como vínculo de carácter credencial, en una razón cordial— y en consecuencia, otro modo de fundar la responsabilidad por el Otro, las estrategias pedagógicas propuestas podrían ser distintas, y al menos valdría la pena ensayar sus consecuencias, asumiendo con ello las críticas a una moral basada exclusivamente en la concepción de un sujeto racional y libre¹⁰⁶.

Más que un gran hallazgo, el nuestro es, primeramente, un ejercicio de potenciación de aspectos que muchas veces se mantienen al margen de la argumentación y que consideramos indispensables de cara a la evaluación y recreación de los métodos de educación moral. Nuestra tesis ha adquirido un carácter propositivo a través del replanteamiento del Infinito levinasiano como creencia, aportando el valor de lo que podríamos identificar como un *nivel estructural* en el proceso de culminación en la acción.

TRANSFORMACIÓN DE UNA RAZÓN EN UNA CREENCIA: NIVEL REFLEXIVO DE LA CULMINACIÓN EN LA ACCIÓN

Ahora profundizaremos en el nivel de las creencias reflexivas: aquellas creencias que el ser humano es capaz de producir y en cierto modo elegir, incluso a partir de razones.

¹⁰⁴ Tendencia que identifica Bastera cuando señala: “As I pointed out in Chapter 3, envisioning the law as missing content implies yielding to the desire for a substantial content —for a pre-existing idea of the good— that would provide the horizon that legitimizes one’s choices” en Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, USA 2015, 103.

¹⁰⁵ Análisis presentado en el cap. 3 de la presente investigación.

¹⁰⁶ Argumento desarrollado en el apartado *La acción moral en el pensamiento levinasiano*, cap. 3, p. 114.

Asentir ante una razón es pasar de tener sólo una razón, a tener una creencia y, si tener una creencia es tener una disposición para la acción, el paso de una razón a una creencia representaría un modo de producir la culminación de nuestra moralidad en la acción. No bastan las razones morales generales; tenemos que poder asentir ante ellas, estar convencidos y, en consecuencia, actuar.

Llevados de la mano por una interpretación parcial de la ética kantiana solemos olvidar que previa constitución del sujeto moral hay algo, y no nada. De hecho, en esta concepción de la ética el ser humano no se hace presente sólo como sujeto moral. En los propios textos del autor también se hace referencia a una condición humana cuyos motivos impulsores pueden proceder o no de la libertad¹⁰⁷, puede estar supeditada a las inclinaciones¹⁰⁸, tiende a la felicidad¹⁰⁹ o, como dicen algunos de los estudiosos de su pensamiento¹¹⁰, como una condición que nos revela como imperfectamente racionales, perspectiva que resulta ineludible para dar sentido a la globalidad de la propuesta moral kantiana. Hablar del ser humano como si sólo pudiéramos reconocerlo en tanto sujeto, deja de lado la imperfección del tipo de seres que somos y que no siempre nos comportamos como sujetos racionales y autónomos, poniendo en tela de juicio, no la ética kantiana sin más, sino también la interpretación que adscribe la condición de sujeto moral al ser humano como su único modo de ser y hacer.

Mientras nos comportamos como agentes racionales (autónomos), tener una razón equivale a tener un motivo. Pero muchas veces no nos comportamos como tales agentes sino como aquel ser humano sometido a diversas fuerzas, incluso opuestas, que muchas veces sabe lo que tiene que hacer pero no lo hace, pues no es propiamente él, como agente, quien se ve interpelado: no hay motivo para actuar, sino sólo razones generales que poco afectan la intimidad o subjetividad.

El Otro tiene aquí un papel fundamental. La presencia del Otro es el modo en el que se nos recuerda que sí, efectivamente, podemos ser los agentes. Desde la pasividad en la que nos vemos ante el Otro nos sentimos afectados y es en la necesidad de respuesta cuando aflora nuestra condición de agentes. “No éramos nada —o éramos uno más— hasta que el Otro nos identifica, nos nombra, nos constituye agentes”, podríamos decir; en ese encuentro surge la conciencia moral que hace posible, ulteriormente, el sujeto-agente o, dicho en términos antropológicos o morales, la persona.

En el horizonte de la interpretación que venimos desarrollando, consideramos que se pueden tener razones generales sin que necesariamente constituyan motivos para la acción. Sin embargo, más allá de las etiquetas que enmarcan el debate entre internalismo o externalismo¹¹¹, planteamos que es la transformación

¹⁰⁷ Cfr. Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001, 54 y ss.

¹⁰⁸ Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001, 63.

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, 61.

¹¹⁰ Cfr. Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en Apuntes Filosóficos. *Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, nº. 44, 11.

¹¹¹ Sobre este tema permanece abierto un debate donde, por ejemplo, autores como Sargentis identifican a Kant como un cognitivista externalista, con un “...modelo de motivación moral peculiar”. Vid. Sargentis, Konstantinos. Moral motivation in Kant en *Kant Studies Online (KSO)*, 2012, 93-121, consultado en www.kantstudiesonline.net el 2 de octubre de 2016.

de la razón en una creencia lo que la convierte en motivo que hace posible la culminación de la moralidad en la acción. Un motivo, si se quiere, fundado en razones, pero junto a otros elementos revelados por la experiencia de encuentro con el Otro, que son los que hacen posible el asentimiento necesario en aquellos momentos de la vida en donde no estamos ni somos nosotros mismos, aquellos momentos en los que no nos hallamos, no nos sabemos de una sola pieza y nuestra identidad de sujetos está rota o no se ha consolidado.

POR LAS CREENCIAS ESTRUCTURALES HACIA LAS ACCIONES HUMANIZADORAS

A falta de razones, buenas son las creencias. La pregunta por la culminación de la moralidad en la acción nos ha llevado a atribuir a las creencias un rol fundamental, como expresión del asentimiento ante las razones. Sin embargo, también hemos sostenido a lo largo de la investigación que tal asentimiento no se produce sólo ante una razón, sino también puede ser un asentimiento directamente ante el Otro como fuente principal de la humanización y muestra de ese nivel estructural en el que se produce la culminación en la acción.

Tal como lo señalábamos en el Cap. 2 de la presente investigación: “Consideramos que hay acciones humanizadoras que no cumplen ciertos requisitos para ser identificadas como acciones morales y, sin embargo, forman parte del proceso de la moral; no sólo en cuanto crean condiciones y hacen posible, ulteriormente, las acciones morales propiamente dichas, sino también en cuanto representan el tipo de acción deseable de acuerdo a la norma moral y sus fines”¹¹².

En los momentos en los que la condición de sujeto está rota o no constituida, sigue siendo la creencia —en el Otro— un medio y un modo de producir una acción humanizadora; aunque no se tengan razones o estas sean muy generales (carezcan de sentido en la narración de la propia historia de un sujeto particular concreto), nuestra responsabilidad ante el Otro permanece intacta y es la que sigue haciendo posible, contra todo pronóstico, una acción humanizadora. No se trata, en sentido estricto, de una acción con valor moral en cuanto, por ejemplo, no proviene de la voluntad del sujeto que elige por el deber, pero sí una acción que pone al Otro como *fin* y, desde allí, va delineando la finalidad de un tipo de juicio que puede aproximarnos y contribuir a la ulterior conformación de la conciencia moral; la creencia en el Otro puede contribuir a la formación de un juicio moral y no puede ser considerada únicamente como su producto. Es, si se quiere, el carácter estético que explica un tipo de acción que si bien no cumple los cánones de una acción moral en sentido propio, sí hace posible los fines de una razón (cordial) que tiende a sus fines remotos y no siempre se vale de los medios canónicos para conseguirlo; una acción con finalidad o, como lo llamaríamos nosotros, con sentido, aunque sin un fin determinado.

¹¹² Con estas palabras nos remitimos al apartado *Acción moral como acción humanizadora*, cap. 2, p. 24.

Crear en el otro vincula las potencias del conocimiento y de otras dimensiones previas al mismo. Siendo la creencia un recurso de síntesis que responde a la concepción de una razón cordial, tal vinculación la realizaría desde la interacción de las facultades, integrando conocimiento, sentimientos y deseos, como expresión de la unidad del ser humano que se pone en juego desde esa búsqueda de sentido.

La creencia no es un producto del entendimiento sino un recurso del ser que busca entendimiento; hace posible el entendimiento donde teóricamente no podría ocurrir. La creencia le da soporte vital, es decir, otorga valor o admite el propio ejercicio humano del entendimiento, en cuanto operacionaliza la facultad kantiana del conocimiento cuando se trata de “objetos” que de otro modo no lo harían posible; se comporta, específicamente, como un recurso de la razón en general, en la interacción entre las diversas facultades.

Dentro del propio pensamiento levinasiano, al comprender el modo como surge la significación en el encuentro con el Otro, es posible visualizar la síntesis de aspectos que en principio se presentan como humanamente diversos, y que evocamos por la mediación de la creencia. El Otro, antes de vivirse como incertidumbre para la conciencia, se impone como demandante de responsabilidad para todo el ser humano en su integralidad, invocando un tipo de acción cuyas fuentes son de carácter diverso y no sólo mental; el encuentro con el otro se revela como un encuentro de carácter ético y no mediado por el conocimiento en un sentido restringido. Para Levinas, el Otro-Infinito está cargado de una cierta indeterminación para la razón totalizadora, pero a otro nivel (primario y concreto) no transcurre del mismo modo: “Los objetos del mundo que, para el pensamiento se sostienen en el vacío, se despliegan para la sensibilidad —o para la vida— sobre un horizonte que oculta enteramente este vacío”¹¹³. Al contrario, la relación de proximidad con el Otro es una relación que surge en un nivel sensible¹¹⁴ y, sin embargo, surge una “significación” originaria que está determinada hacia la responsabilidad por él¹¹⁵ a partir de ese contraste básico (y muy humano) entre dolor-gozo, finitud-infinitud, pasividad-actividad. El Otro no *es* aún alguien o algo para la razón totalizadora, cuando ya el ser humano, desde la proximidad, se encuentra responsable de él y es capaz de hallar *sentido* —como el *Leitfaden* kantiano— en un tipo de acción humanizadora. Por lo tanto, en el encuentro con el Otro-Infinito, tal infinitud no se resume inmediatamente en la ambigüedad, pues habría un nivel de significación previo, y que puede vincularse a esa concepción cordial¹¹⁶ de la razón que hemos asumido como referencia.

¹¹³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977, 154.

¹¹⁴ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 133 y ss.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, 147, cuando dice: “La subjetividad no es algo previo a la proximidad en la cual se comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término, es donde se teje todo compromiso”.

¹¹⁶ Resuena el planteamiento de Graciano González cuando hace referencia a un mundo previo en el que la razón aparece ‘recostada’, cuestionando su pureza como punto de partida: “La razón, aquí, no es razón pura sino, antes por el contrario, razón ‘cargada’, en el sentido de que no puede no contar con dicha situación primera de la que arranca su ejercicio”. Vid. González, Graciano. “¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía*

Recordando a William James, cuando plantea que la fe previa de todos los implicados entre sí hace que se pueda alcanzar un resultado de manera cooperativa¹¹⁷, conectamos claramente con las ideas levinasianas que señalan la importancia de recobrar el vínculo de proximidad con el Otro. Más aún, si consideramos a la moral como una especie de “tarea de cooperación” mutua, esa “fe” entre los implicados se hace análoga a la crítica que impulsa el pensamiento de Levinas, invitando a la recuperación de la asimetría que caracteriza la tendencia o deseo preoriginario hacia el Otro, donde la responsabilidad es previa al modo como puedo identificarlo, y quizás desde allí (agregamos nosotros) se impulsa a su reconocimiento cordial¹¹⁸. Creer en el Otro funcionaría, en todo caso y de modo análogo, como un modo de impulsar ese reconocimiento.

La relación de proximidad con el Otro no tiene, inicialmente, un carácter exclusivamente cognitivo sino que cabría su identificación como una relación de carácter credencial que promoviera, incluso, el propio reconocimiento, entendido como reconocimiento cordial que se nutre del vínculo en el cual un hombre se mantiene ligado y, consecuentemente, obligado al Otro¹¹⁹.

Siguiendo los argumentos del Charles S. Peirce¹²⁰, no se puede establecer una relación absoluta y directa entre cierto tipo de creencias y cierto tipo de conductas, pero sí se puede establecer la coherencia entre ellas mediante la asunción de un principio directriz que proporcione razonabilidad. Bajo la suposición de esta relación por coherencia, se hace posible presumir el vínculo entre la creencia en el Otro y la acción *moral* entendida como acción humanizadora, lo cual nos permitiría referirnos a tal creencia como estructuradora (creencia basal) de un cierto tipo de acción (humanizadora), que luego derive o se constituya en fundamento de la acción moral en el sentido kantiano más estricto.

Si ya la creencia no tiene base proposicional de modo exclusivo, sino es justamente lugar de integración con otras dimensiones humanas, sería posible proyectar la hipótesis del Otro como creencia y, desde allí, comprobar si se ajusta mejor o peor a sus condiciones e implicaciones críticas y pedagógicas. Consideramos que el Otro como creencia refleja el carácter sintético e integral de esa relación entre aspectos humanos diversos, permitiendo un planteamiento de los problemas morales y de la educación moral, más ajustados a una concepción cordial de la razón.

En Levinas¹²¹ encontramos lugar para una moral que sitúa en la relación con el Otro la base de la humanidad misma del hombre, y por lo tanto de su humanización; su replanteamiento como creencia nos

como ética, Universitat de València, Valencia 2008, 157. Esa ‘situación primera’ se identifica, ulteriormente, con la *ética primera* levinasiana.

¹¹⁷ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 62.

¹¹⁸ Cfr. Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo 2007, 51.

¹¹⁹ Cfr. *idem*.

¹²⁰ Cfr. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.367), Harvard University Press, Cambridge 1978, 228.

¹²¹ Tomando como referencia las propias palabras del autor en la entrevista realizada a Emmanuel Levinas por France Guwy y consultada a través de <http://www.youtube.com/watch?v=tQPjVT3WU5I&feature=related> el 21 de noviembre de 2012.

permitiría conservar ese carácter preoriginal sin que ello signifique su reducción a aspectos ajenos a otras dimensiones humanas que lo colocan en contraposición con el carácter propiamente moral del tipo de acción que se espera; el Otro, siendo creencia, sería base integral de la disposición hacia las razones morales. Uno de los aspectos que, desde un punto de vista parcial, distinguiría la moral kantiana —como fundada exclusivamente en el deber— de la eticidad levinasiana —como fundada exclusivamente en el deseo del Otro— se convierte en el canal para situar momentos o niveles complementarios dentro del mismo proceso de la motivación moral.

Si ponemos por delante la consideración levinasiana de la proximidad del Otro como condición previa a la configuración de la propia identidad y libertad, podríamos pensar, tomando en cuenta a Peirce¹²², que este deseo preoriginario o tendencia inicial hacia el Otro es parte de lo que el autor identificaría como aquellas causas naturales ante las cuales hay que procurar armonía desde la reflexión; desde esta perspectiva, la tendencia al Otro que se constituye en la proximidad no constituiría una creencia como tal, en cuanto no proviene de una afirmación proposicional, sino incluso la precedería como causa natural ante la cual habría que reflexionar, conversar y, en todo caso, optar o elegir creencias adecuadas. Pero debemos recordar que en nuestra investigación no nos referimos a las creencias sólo en un nivel proposicional, como creencias reflexivas; también admitimos creencias basales o estructurales.

Por un lado tenemos que, en cuanto deseo —metafísico y constitutivo— por el Otro, constituye al mismo tiempo un modo de afirmarlo, aunque no sea específicamente el modo proposicional; siendo así, cumpliría igualmente la función afirmativa o de asentimiento, generando una disposición a actuar de modo humanizador o moral, aunque sin la forma proposicional. Lo interesante es que se afirma al Otro y, en este sentido, se comporta como una creencia, específicamente una creencia basal o estructural (no proposicional) que nos dificulta la posibilidad de pensar en ella como estado mental disposicional y nos abre la puerta a la consideración de otro tipo de estado.

Por otro lado, tenemos que las creencias y los deseos no son lo mismo. Mientras los deseos constituyen las representaciones de la fuerza subjetiva que impulsa hacia sus objetos (tener un deseo equivale, en este sentido, a sentirse afectado por una fuerza dirigida a determinado “objeto”), las creencias cumplen un papel de síntesis. La creencia no sólo reúne la fuerza subjetiva, sino que afirma la realidad que hace posible su realización. “Yo deseo llegar a la otra orilla, pero no creo que pueda”, podemos decir a modo de ejemplo, y por lo tanto, “no cruzamos el río”; en esta imagen se tiene el deseo, pero no la creencia que lo secunde. La creencia, en este sentido, pone los pies sobre la tierra al deseo, haciendo posible o no su realización y, en esa misma perspectiva, su realidad. Siendo así, la comprensión del vínculo con el Otro como creencia pondría en valor los dos aspectos: la fuerza subjetiva que dirige hacia él y, al mismo tiempo, que lo afirma como realidad, como verdad que no podemos reducir a nuestro deseo sino, al contrario, que

¹²² Cfr. Peirce, Charles S. “The fixation of belief” en *Collected Papers*, V (5.382), Harvard University Press, Cambridge 1978, 238.

impone un sentido humanizador y ulteriormente moral a nuestra acción. El Otro como creencia basal o estructural abre camino a la disposición hacia las ideas morales que son base del respeto a la ley moral, en sentido kantiano. La creencia posibilita, de esta manera, un puente desde esa eticidad levinasiana, hacia la moral en sentido kantiano.

El Infinito levinasiano posibilita una reconsideración del bien supremo, en cuanto bien absoluto, como base de la moral. Atendiendo a la propia explicación kantiana, las creencias ocupan un lugar fundamental en la tendencia de la razón práctica hacia sus fines remotos. Tal como lo vimos desarrollado en el Cap. 4, las creencias resultan exigencias de esa razón, otorgando sentido a su propia acción; sobre la base de las creencias la operación de la razón práctica adquiere sentido con relación a sus fines. Una de esas creencias que, siendo cosa de fe, se manifiesta como el modo moral de pensar de la razón cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible desde el conocimiento teórico¹²³, es la creencia en el bien supremo. El bien supremo se entiende como exigencia de la necesidad subjetiva y objetiva del cumplimiento de la ley moral¹²⁴. Si en lugar del bien supremo pudiéramos colocar el Infinito levinasiano, como creencia, en el marco de una razón cordial, quizás la idea de Dios o la inmortalidad no se plantearía como una necesidad, en cuanto la tendencia no tendría por qué conducir al absoluto o la unificación plena. En su lugar, el propio Infinito en su no determinación podría constituir, sin embargo, la acción. En un primer momento podríamos pensar que el Infinito en Levinas desarrollaría una “función operativa” análoga a Dios en el planteamiento kantiano. Podría serlo, en cuanto idea que posibilita la acción buena o moral, vista como un tipo de acción desinteresada, que no está determinada por algo en particular sino por una especie de generalidad humanizadora (el sumo bien), en la cual lo más importante no es el destinatario de la acción sino la acción en cuanto tal. Sin embargo, cuando Levinas le pone rostro al infinito (el Otro Infinito), entonces esa generalidad se hace directamente concreta en el Otro que me mira, en el otro hombre. La generalidad kantiana se hace rostro concreto en el Infinito levinasiano; es ese Otro-Infinito un lugar de no-determinación, pero donde hace presencia concreta una eticidad primera, la necesidad de una acción responsable por el Otro.

Tanto el sumo bien kantiano como el Infinito levinasiano funcionarían como condiciones necesarias de un obrar moral o humanizador, pero mientras en el caso kantiano destacan las condiciones requeridas fundamentalmente por la razón pura (en su uso práctico, claro está), en el caso levinasiano se otorga relevancia a las condiciones impuestas desde el Otro, donde las cosas adquieren sentido en el marco de una razón cordial y se aplaza la tendencia de la razón pura.

Aunque el Infinito levinasiano se muestre siempre abierto e inaprehensible, consideramos que desarrolla una función análoga a la del bien supremo kantiano dentro del espacio de la motivación moral.

¹²³ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007, 446.

¹²⁴ Tal como lo explicamos en el apartado *Desde la fe hacia la moral, desde la creencia hacia el Otro*, cap. 2, p. 67.

La reinterpretación de los fines remotos de la razón a través de la mediación de la crítica levinasiana, en su consideración del Infinito, revela dos cosas:

1) La importancia de no articular el discurso moral o la racionalidad moral sólo desde los marcos intelectuales, sino abriendo la radicalidad de sus bases a esas otras dimensiones también alcanzadas y exigidas por una razón cordial. Apoyándonos en Kant¹²⁵ ya sabemos que la razón práctica nos coloca en la doble dimensión de un hombre guiado por principios, pero que sólo convirtiéndolos en máximas de la subjetividad puede llevarlos a la acción; con Levinas¹²⁶ tenemos que esa subjetividad no subsiste en la interioridad del sujeto sino precisamente halla su fuente en el Otro, externo y distinto, suscitando el carácter ético de la relación. De alguna manera el Otro afecta al ser humano de un modo parecido al imperativo kantiano, “...como si el sujeto fuera conducido, por algún otro”¹²⁷; ocurre una cierta alteridad del Imperativo que, bajo el planteamiento levinasiano estaría situada, precisamente, en el Otro-humano y no en la ley moral. Consideramos entonces que en la proximidad con el Otro es posible hallar esas otras fuentes ineludibles y altamente eficaces (como eticidad) de una subjetividad dispuesta al tipo de sentimientos (de respeto, por ejemplo) receptivos a la ley moral, donde es el Otro en su humanidad —y no la idea o concepción que podemos hacernos de él— la referencia más amplia de una acción humanizadora.

2) Bajo la premisa de una razón cordial, el Infinito actúa de modo análogo al de las creencias con respecto a los fines remotos de la razón kantiana: aportando la futuridad que hace posible una acción necesaria, con lo cual se puede suponer un alto grado de eficacia motivacional, pues recobra la fuerza que otorga una razón con sentido, dirigida a su vez por la humanidad (el Otro) como uno de sus fines. Como vemos, la diferencia está en que la humanidad que en Kant es ideal y fin, en Levinas es proximidad, eticidad o lugar preoriginal¹²⁸. La ética kantiana tiene a la concepción de la humanidad como referente; la ética levinasiana tiene al Otro, y es en su rostro donde se eluden los riesgos de la ideologización: es el Otro quien recuerda la responsabilidad que se tiene con él, independientemente de las propias concepciones.

Siendo así, el Otro levinasiano podría desempeñar una función análoga a la ejercida por el bien supremo en la moral kantiana¹²⁹, apoyándonos incluso en el rol que ésta tiene dentro de esa “ética del infinito” a la que hace referencia William James¹³⁰. No estamos hablando de sustituir al bien supremo por el Otro¹³¹, como quien simplemente altera el contenido de la creencia quitando a uno y poniendo a otro en

¹²⁵ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994, 634 (A812/B840).

¹²⁶ Cfr. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003, 109.

¹²⁷ Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, USA 2015, 81 (la traducción es nuestra).

¹²⁸ Una interpretación similar está desarrollada por Sánchez Meca, Diego. “Com-padecer/Sim-patizar: hacia una filosofía de la hospitalidad” en González García, Moisés (comp.) *Filosofía y Dolor*. Tecnos, Madrid 2006, 471-489.

¹²⁹ Tal como ha sido explicado en el apartado al que nos hemos remitido anteriormente: *Desde la fe hacia la moral, desde la creencia hacia el Otro*, cap. 2, p. 67.

¹³⁰ Cfr. James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009, 252.

¹³¹ Con esta aclaratoria intentamos distanciarnos de la interpretación que pudiera plantear la propuesta levinasiana como una traducción humanista de la creencia en Dios. Si bien en ambos casos el acceso racional presenta similitudes, no se realizan del mismo modo: en último caso, tal y como ya lo hemos indicado, a Dios por la fe, al Otro por la creencia.

su lugar, dejando intocable la estructura del planteamiento. Mostramos la concepción levinasiana del Infinito como Otro y, con ella, el valor de ese Otro como fuente preoriginaria de la moralidad, dentro del marco de una eticidad que intenta construir otro humanismo, expresado como la promoción de una acción humanizadora centrada en el Otro como fin de la moral.

Cuando ponemos el énfasis en la realización de la humanidad o reino de los fines, la relación con el Otro tiene que suponer un lugar relevante, no sólo como consecuencia sino también como fuente de la propia acción; “Aunque la demanda no se origina en mí, yo, su destinatario, llego a ser su lugar de enunciación [...] Pero desde que lo encuentro en mí mismo, creo que soy su origen. Así es como llego a ser autónomo¹³². La autonomía consiste en creerse uno mismo el autor de una orden que uno ha recibido”¹³³. La fuente es el Otro, pero creo que soy “yo”, y sobre ello fundamos nuestras acciones o el estudio de la conciencia, el sujeto o la moral; pero no podemos olvidar esa eticidad primera que subyace a la propia condición del sujeto. No podemos olvidar esa proximidad fundante.

¹³² Recordamos las palabras de Conill: “A mi juicio, sin embargo, podríamos lograr una cierta combinación reconociendo que la autonomía está siempre condicionada y que a la incondicionalidad sólo puede abrirse la razón desde la condicionalidad”. *Vid.* Conill, Jesús. *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid 2006, 204.

¹³³ Bastera, Gabriela. *The subject of freedom*. Fordham, USA 2015, 111 (la traducción es nuestra).

CONCLUSIONES

Presentamos conclusiones por dos vías: la primera, *formal o metodológica*, directamente enfocada en el proceso, y una segunda vía, *de contenido*, que nos remite a la materia de investigación. Ambas se consideran significativas y se presentan interdependientes.

Como ejemplo de la mutua dependencia entre las vías, tenemos el cambio que pudimos experimentar en el concepto de creencia. Inicialmente —desde el interior del discurso de Emmanuel Levinas— el Otro no era concebido ni podía ser entendido como creencia. Al advertir la presencia de cambios ulteriores en la concepción de la misma, surgió la posibilidad de un replanteamiento que nos permitió otorgar ese carácter a la proximidad con el Otro. La investigación transcurrió desde un concepto de creencia casi exclusivamente cognitivo, derivado de una concepción de la razón que se enfrentaba a las pasiones (caso humeano), hacia un concepto de creencia como recurso al servicio de la razón cordial —de carácter integral— donde confluyen factores afectivos (mecanismos perceptivos y estados sensoriales) y cognitivos (regulación por la verdad) que permiten, ahora sí, la identificación de la proximidad con el Otro como un encuentro de carácter credencial.

Aunque para una creencia entendida exclusivamente como actitud proposicional el Otro-Infinito no es ni puede ser una creencia, cuando pasamos a entenderla como acto de sentido, se admite esa posibilidad. Este cambio de algunas de las premisas iniciales hacia la consolidación de un nuevo concepto, supuso a su vez el cambio del mapa conceptual de nuestro campo de estudio y derivó en una reestructuración del proyecto y del *objeto* de investigación. El Otro-Infinito, que en Levinas sólo se presentaba como proximidad, sin mediación, lo terminamos admitiendo como creencia, pero sin perder sus rasgos definitorios. Se impuso la necesidad de reenfocar el itinerario de la investigación: ya no se trataba sólo de argumentar sobre la hipótesis de “el Otro como fuente de la motivación moral”, sino que habíamos adquirido un nuevo modo de referirnos a esa relación de proximidad como creencia, y ahora nos correspondía profundizar en ello, por lo cual requerimos un capítulo dedicado a las creencias.

Al explicar esa proximidad con el Otro como *creencia en el Otro*, enfatizamos ciertos rasgos del encuentro que, en términos argumentativos y pedagógicos lo hacen más accesible y al mismo tiempo canalizan el impacto de la crítica levinasiana dentro del quehacer filosófico. No comprendemos al Otro como Infinito, al margen de toda razón; tampoco lo reducimos a la idea que nos hacemos de él, y que terminamos ajustando al propio modo de concebirlo. Optamos por identificar al Otro como creencia, donde aún sin concebirlo, o incluso concebirme (como *yo*), *me* obliga. La creencia configura el vínculo con el Otro otorgándole un carácter de síntesis cognitivo-afectiva, tal como lo hemos venido desarrollando, y constituyendo uno de los aspectos más influyentes dentro del proceso de motivación moral.

Si nos hubiéramos mantenido ciegos al proceso de investigación, habría sido sencillo ignorar el cambio en el concepto de creencia, y simplemente descartar su papel, según la interpretación inicial de lo dicho por Levinas. Pero dentro del horizonte de la investigación hermenéutica, lo importante no es sólo lo que [se] dice, sino *lo que [se] dice cuando [se] dice*; la significación emerge del texto en contexto; no es sólo semántica, es también pragmática. Esto nos permite suponer que cuando Levinas no admite mediaciones —como la creencia—, lo que está haciendo es evitar las restricciones de una concepción de la razón —y sus productos— fundada en el ser. Desde otra concepción de la razón sí hemos hallado la apertura para reconocer la función de la creencia; una razón cuyas bases podrían radicar en esa proximidad con el Otro, y cuyas consecuencias en la investigación no podemos ignorar.

Por la *vía formal o metodológica* podemos concluir que la falta de claridad o incluso el cambio en el objeto no deriva necesariamente en el impedimento para orientar un proceso de investigación sino, al contrario, lo enriquece. Si bien inicialmente nuestro objeto se presentó simplemente alrededor de la idea de un aporte a la motivación moral inspirado en Levinas, terminó desarrollándose como el replanteamiento o la actualización del Infinito levinasiano como creencia y la determinación de su rol dentro del proceso de culminación de la moralidad en la acción.

Enmarcados en una concepción kantiana de la ética, junto a la crítica levinasiana, sufrimos la demanda de una opción por una concepción de la razón que permitiera emprender un proceso de articulación de aspectos que considerábamos necesarios y complementarios en ambas propuestas. Se abrió el camino hacia la tesis final, donde la creencia surge como recurso propio de una concepción cordial de la razón que nos permite afirmar al Otro como fuente de la culminación de la moralidad en la acción.

En esta misma vía, vale afirmar que, como investigadores, no somos los mismos. Creer o no, nunca se nos hizo tan significativo. No creer se nos presenta, hacia las fronteras con la psicología, como una especie de cerrazón en los hechos, y casi artificial, como intentando oponerse voluntaria y mentalmente al asentimiento vital que nos permite la movilización cotidiana desde la propia condición antropológica, en un mundo que excede las fronteras de nuestra individualidad. No creer sería, en este sentido, la promoción de la inmovilidad, la parálisis.

Creer, al contrario, muestra la apertura indistinta de las puertas hacia aquello otro que no está dentro de las fronteras de nuestra individualidad. La creencia se revela entonces como la esperanza, propia de aquellos seres (humanos) carentes de dominio absoluto o alcance total. Dada una vida bajo determinados condicionamientos, y previa a la aspiración de totalidad donde la razón fundada en el ser parece confluir, la infinitud se nos presenta bajo la forma de la creencia, haciendo posible el sentido, una vida con sentido. Creer nos moviliza, permite la realización de la acción con sentido en el mundo, incluso antes de poder formularla proposicionalmente.

Si antes de llevar a cabo la investigación considerábamos que creer o no quedaba exclusivamente dentro de nuestras opciones personales, ahora estamos convencidos de que no es así. Si nos estamos

moviendo es porque estamos creyendo; para movernos hemos de creer y, más aún, para movernos en determinada dirección, como es el caso de la orientación moral, hacen falta cierto tipo de creencias y no cualesquiera.

Una vez dije a mis alumnos, a propósito de la moral: “al final siempre queda la opción: creer o no”. Hoy en día, agregaría: “...pero al seguir adelante, creer no siempre es una opción”.

Se impone entonces la necesidad de presentar las conclusiones de la segunda vía o vía de *contenidos*:

El *problema de la motivación moral* lo entendíamos, en un primer momento, como la pregunta por las fuentes de la acción moral. Desde la propia ética kantiana este planteamiento se mostró insuficiente, en tanto excedía las condiciones que hacen posible asignar valor moral a una acción, dando por supuesto que si la acción es moral, es porque ha sido “motivada” por la ley moral o el deber; por lo tanto, se cuestiona nuestra primera formulación. Replanteamos el problema de la motivación moral como la pregunta por las fuentes de la culminación de la moralidad en la acción, la cual puede identificarse como una culminación estrictamente moral o, mejor aún, como una acción humanizadora. Las acciones humanizadoras las mostramos como siendo principio y fin remoto de la propia moral kantiana, en cuanto resguardan la aspiración a ese reino de los fines desde la perspectiva de la razón en general, que el propio Kant identifica como el sistema completo de la razón.

La motivación moral no puede estar enfocada sólo en las fuentes de un tipo de acción predeterminada o —en el otro extremo— en su realización efectiva, independientemente de los motivos; la tendencia a uno u otro extremo de algún modo falsea aquello que parece más adecuado al desarrollo de la moralidad, que es la concepción de la motivación moral como proceso. El problema de la motivación requiere, para su formulación, la perspectiva de la integralidad del ser humano. Se impone la necesidad de visualizar el proceso que, dentro de un marco interpretativo kantiano, permite el paso de la ley moral a la acción; es un *continuo*, cuyo carácter va variando hacia su culminación en la acción.

La motivación moral se explica entonces como el *continuo* que va desde la irrealidad a la realidad, donde lo real es entendido como lo actualizado o realizado: todo el proceso forma parte de un trayecto donde tanto lo irreal como lo real conforman lo humano, aunque de modo diverso, pero siempre como parte de ese proceso de motivación que permite la culminación de la moralidad en la acción, es decir, la actualización entendida como realización.

Las *creencias* son, en este *continuo* de la motivación moral, un recurso que hace posible el trayecto. Por la creencia se puede producir la realización en la acción. La creencia se presenta como una especie de exhorto o demanda de la razón entendida como razón cordial, en la orientación hacia sus fines remotos, que no son otros que los fines prácticos que culminan en la acción.

Consisten en un recurso de síntesis, en cuanto integran aspectos cognitivos y afectivos que hacen posible el asentimiento (subjetivo) regulado por la la verdad (componente cognitivo) dentro de un mundo (el moral) que, desde el punto de vista absoluto, hace imposible las certezas. En cierto modo, se podría decir que es un recurso de la razón que hace posible la actualización de la tendencia del hombre al futuro. La estructura humana de futuridad que se refleja desde la condición de una razón en general o razón cordial, opera a través de la creencia.

En cuanto hablamos de una estructura humana que opera con la creencia, aflora la presencia tanto de creencias reflexivas, como de creencias basales o estructurales; las usamos para proyectarnos, tanto en sentido personal, como humano estructural.

Las *creencias reflexivas* son aquellas que resultan de nuestra opción por creer. Remiten a aquellos asentimientos ante el mundo, los otros o uno mismo, mediados por la voluntad, que somos capaces de elaborar proposicionalmente y comunicar, reconociéndonos, reconociendo nuestra orientación a la verdad. Aquello que creemos es fruto, en último caso, de nuestra autoconcepción. Reflejan aquellas ideas ante las que asentimos y se constituyen como creencias, y que en contraste con los ideales, poseen un componente de actualidad. Lo que creemos lo somos, en cambio los ideales, en todo caso, los queremos ser.

Este concepto de creencia adquiere un carácter cognitivo y, de esta manera, se les coloca en contraposición con los aspectos afectivos, o incluso sentimentales de la moralidad. Siguiendo la interpretación humeana tradicional, las creencias aportan direccionalidad pero no motivan, sino que requieren de la fuerza de las pasiones o, en la línea de las investigaciones contemporáneas, de los deseos, a los que generalmente se les atribuye la fuente de la energía vital que requiere la realización de una acción. Pero esta interpretación se ve cuestionada por la presencia de las creencias basales o estructurales.

Las *creencias basales o estructurales* adquieren mayor relevancia dentro del nuevo mapa de la racionalidad humana que se hace posible desde la concepción de la razón cordial. Consisten en el asentimiento ante el mundo, los otros o uno mismo, no mediado por la voluntad personal y, sin embargo, fruto de esa necesidad humana (volitiva, en línea frankfurtiana) de sentido que, si bien no está orientada por la verdad, sí está regulada por ella a través de mecanismos perceptivos (como impresiones o sensaciones), o estados sensoriales y afectivos (como el dolor y el gozo) previos, a los que no podríamos identificar como estados conscientes, pero indudablemente generadores de significación. Las creencias basales o estructurales las proponemos como actos de sentido que, al igual que las creencias reflexivas, expresan tanto un asentimiento subjetivo, como una *regulación* por la verdad (y no sólo *orientación* a la verdad). La diferencia está en que se ajustan más a una concepción de la razón y de la verdad que admite la posibilidad de una perspectiva integral del ser humano.

La creencia se muestra como un recurso relativo al modo humano de la relación con el mundo y, específicamente, a la relevancia de la propia condición relacional. Ocurre sin objeto determinado, pero no se restringe a un capricho del psiquismo. Lo creído se impone y, por esta imposición, se operacionaliza su

realización. Deja de entenderse como un tipo de representación mental o actitud proposicional, para entenderse, primariamente, como un acto de sentido privativo del modo humano de vincularse con el mundo. Acto de sentido que identificamos como fuente motivacional fundamental para la realización de acciones humanizadoras —entendidas como aquellas acciones que tienen al Otro como fin— sin que ello implique el establecimiento de un propósito deliberado.

Que la relación sea el lugar propio de la creencia, traduce el valor del enfoque fenomenológico para situarnos en el mundo. La relación no parte del sujeto, situado con su razón frente al objeto de conocimiento; consiste en el ser humano afectado por aquello que, sin estar aún implicado en una relación sujeto-objeto, posibilita un modo de conocimiento, precisamente desde otro modo de entender la razón.

Hemos admitido a la creencia como recurso de la razón cordial para la determinación de acciones humanizadoras, aunque reconocemos que no todas las creencias son iguales. Aunque una creencia reflexiva se explicaría más fácilmente como base de una acción moral, por la mediación de la consciencia sobre la propia voluntad, también es cierto que una creencia basal o estructural la consideramos fundamental para la realización de acciones humanizadoras; este tipo de acción no requiere de la determinación de la voluntad, mientras las acciones propiamente morales sí lo requieren. Sin embargo, en cuanto concebimos a las acciones humanizadoras como un tipo acciones fundamentales dentro del proceso de la motivación moral, es indispensable no eludir la promoción de este tipo de acciones que, incluso carentes de razones en un sentido argumentativo, otorgan sentido a la trayectoria vital de los seres humanos, esto es, proporcionan un cierto hilo conductor que luego se presenta significativo para la constitución de las ideas morales y el sentimiento de respeto hacia la ley moral, que resulta el primer paso en el desarrollo de una voluntad buena, kantianamente hablando.

El rol de la creencia en el proceso de la motivación moral se plantea implicado en la producción de la acción. Tener una creencia es tener una disposición para la acción, lo cual nos aproxima, indudablemente, a la concepción de la virtud para la ética. Entendemos la virtud, aristotélicamente, como disposición para la acción *moral* (buena o conforme a la naturaleza humana), otorgando ya una calidad a la misma; de esta manera, se pueden tener virtudes o vicios, para indicar una disposición en una dirección apropiada, o no. Cuando decimos que una creencia es una disposición para la acción no estamos indicando exactamente lo mismo, sino nos estamos refiriendo al carácter disposicional, en sentido estructurador, que cualquier creencia tiene sobre cualquier acción humana. Pero tenemos que ser honestos y admitir, al mismo tiempo, que las creencias, incluso las más básicas (como aquellas a las que nos hemos referido en nuestra investigación en cuanto nos indican que “hay tierra firme delante de nuestro pies y, por lo tanto, nos ponemos de pie”) también otorgan, precisamente, una cierta direccionalidad a la acción que llevamos a cabo. Si bien desde el propio concepto una virtud implica carácter moral, con la creencia no podemos decir lo mismo, pero sí podemos afirmar una cierta direccionalidad humanizadora, proveniente de la condición humana que la conforma. La direccionalidad de la creencia no nos remitiría, sin más, a su calidad moral, sino, primeramente como creencia basal o estructural, a una calidad vital propia de la condición humana

que tiende al movimiento; precisamente a una eticidad o direccionalidad humana fundamental que se presenta, según consideramos, ineludible.

Parte de esa direccionalidad humana fundamental o eticidad es la que se impone desde el encuentro o proximidad con el Otro. En tal encuentro el otro me señala, ya de una vez, como responsable; surgen expectativas y soy interpelado afectiva y sentimentalmente, abriendo paso al cuestionamiento ulterior sobre mi acción...Y desde allí surge la conciencia moral. De esta manera, las creencias otorgan una calidad a la acción, pero no desde la identidad de la conciencia moral, sino se supone que lo hacen de manera aún más radical, como creencias basales o estructurales, desde el tipo de acción a la que el hombre está humanamente orientado, como parte de la relación interhumana que lo constituye. Si entendemos que la virtud opera del mismo modo, entonces podríamos estar planteando una cierta analogía entre el rol de las virtudes y el de las creencias en el proceso de la motivación moral. He aquí una posible línea de investigación a futuro.

Las creencias constituyen al menos una de las fuentes ineludibles de la culminación de la moralidad en la acción. Si bien el estudio realizado no pretende ni nos permite afirmar que sea la fuente última de la moralidad, sí nos lleva a sostener la tesis de que para actuar es necesario creer. Al creer asentimos ante el mundo, los otros o nosotros mismos y, de esta manera, nos disponemos en una situación de movilización vital...es como si el creer fuera el botón de “*play*” de nuestra vida. Otra cosa es que la creencia se verifique o no (como correcta o adecuada) en la acción, pero de lo que no cabe duda es de que subyace a ella. Sin creencias no ocurre la acción. Es por ello que nos atrevemos a asignar un rol fundamental a la creencia cuando de lo que se trata es de la producción de la acción.

Admitida la importancia de las creencias para la motivación moral, planteamos que *la creencia en el Otro-Infinito resulta una de las fuentes para la culminación de la moralidad en la acción.*

La creencia en el Otro hace posible algo así como una sustantividad no sustantiva, es decir, una respuesta a una búsqueda de sustantividad que sirva de fuente o criterio para la moral y que, al mismo tiempo, no permita, de modo inmanente, la reducción de la moralidad a ella misma. Operacionaliza un tipo de acción humanizadora, fundamental en los procesos de motivación moral, que posibilitan el paso de la creencia basal o estructural en el Otro, hacia la creencia reflexiva que tiene al Otro como fin y, de este modo, dirige la moralidad de la acción hacia la humanidad o reino de los fines.

La creencia en el Otro resulta una forma de operacionalizar el modo en que el Otro-Infinito se presenta en aquél a quien constituye, es decir, con quien se relaciona. Sintetiza aspectos humanamente diversos, con la salvedad de que sólo lo hace operativa y no sustancialmente; y permite una sincronía de carácter provisional que hace posible la determinación para la acción, pero que es reordenada permanentemente debido a la Infinitud del Otro. Sincronía que configura nuestra identidad, la de los otros y, de esta manera, nos sumerge en el mundo de la justicia, la conciencia moral, el pensamiento, etc.

El Otro lo presentamos como el imperativo ético humanizador (que constituye la fuente de la realización de acciones humanizadoras): mediante su proximidad, siempre abierta e inaprehensible, *me* siento interpelado en cuanto obligado a responsabilizarme por él. La respuesta es ya secundaria, y puede asumir o eludir esa responsabilidad, que está primariamente, antes de mi propia autoconciencia o la conciencia que se pueda tener del Otro. “Cuando no sé quién soy, cuando aún no sé quién es el Otro, ya me siento responsable”. El problema surge en el modo como social y personalmente vamos configurando las respuestas a esa responsabilidad que se nos impone desde fuera, pero que se constituye en nuestra unicidad. Respuestas que en una u otra dirección, corren el riesgo de olvidar la proximidad, y se refieren al ser humano como persona desde siempre, como si naciera siendo sujeto, cuando se trata, en ambos casos, de conquistas evolutivas precedidas por una condición humana que excede su identidad de sujeto.

Pero no basta con decir que el Otro-Infinito se nos impone. ¿Cómo es posible mantener esa afirmación en una realidad social que cotidianamente se nos muestra como contraria a esta premisa, donde hay una permanente ignorancia, indiferencia hacia él o donde prevalece la guerra? ¿La responsabilidad por el Otro se impone a aquél que ni siquiera advierte su presencia? ¿A aquél que la niega? La respuesta es afirmativa. Precisamente porque la responsabilidad no deriva preoriginariamente de mi conciencia —del mundo, los otros o la propia autoconciencia— no requiere de mi reconocimiento o asentimiento consciente para hacerse presente. *Soy responsable* del Otro aunque no lo sepa; pero desde el mismo momento en el que me encuentro en proximidad con él —encuentro que ocurre por el hecho mismo de la relación interhumana— se empieza a conformar mi conciencia, la moral, la justicia de la relación. Por lo tanto, la responsabilidad está allí como asentimiento vital, incluso para quien no la asume. Formar conciencias es una labor que se lleva a cabo en una segunda naturaleza; pero en el marco de esa *primera* naturaleza o condición humana fundamental, más que formar conciencias lo que está planteado es la importancia del encuentro en proximidad, donde el modo de presentación del Otro se manifestaría entonces como creencia basal o estructural. Proponemos comprender esa proximidad con el Otro-Infinito como una creencia basal o estructural, más que como Deseo del Otro (Levinas, 1977), actualizando los aportes del pensamiento levinasiano en el horizonte de una concepción cordial de la razón.

Es indispensable destacar el carácter corpóreo de esa proximidad. En las vivencias fundamentales de dolor y gozo (Levinas, 2003) se constituye el carácter preoriginario de ese padecimiento que se manifiesta en el sentimiento de vergüenza y responsabilidad por el Otro. Claramente, es el Otro el origen de un sentimiento preoriginario que bien podría ponerse en relación con las investigaciones actuales sobre los sentimientos primordiales que subyacen a la formación del sí mismo, tal como lo exponen los trabajos de Antonio Damasio (2011). Quizás no resultaría casual que tales sentimientos remitan a un proto sí mismo (caso de Damasio) o a un nivel preoriginal (caso Levinas), sobre el cual valdría la pena profundizar en el futuro, e incluso replantear las diferencias entre los planteamientos.

Somos animales, pero no del mismo modo que los otros animales. Ya en el marco de esa *primera* naturaleza tenemos razón (racionalidad), pero la pregunta radica en el modo como se presenta en nosotros;

desde el punto de vista estructural, la vivimos como razón integral, una razón cordial. No es precisamente *usada* por el *sujeto* sino lo constituye orgánicamente, desde la integralidad de su condición humana, previa a su condición de sujeto.

En el trasfondo de esa razón cordial, la creencia emerge como al menos uno de sus recursos propios; nos ayuda a comprender su actuación y nos presenta otro punto de vista para indagar en su universalizabilidad. Desde nuestra condición de seres racionales cordiales, la creencia se presenta como manifestación de ese asentimiento vital —subjetivo y orientado a la verdad— ante el mundo, los otros o uno mismo, que permite al ser humano movilizarse, orientado hacia aquello que excede su mundo interno, sus caprichos, sus deseos. A través de lo que creemos, entramos en una relación con lo que nos excede, que tiende a la acción y, de hecho, ocurre nuestra adaptación a ello, necesaria en ese devenir y movilización vital.

La proximidad, previa a la consciencia, en la que me encuentro con el Otro-Infinito, que se me impone, puede explicarse como creencia en el Otro. Es la creencia en el Otro lo que precede la consciencia que puedo tener de él. Y la responsabilidad por él no surge de mi consciencia, sino de mi creencia estructural en él.

Crear en el Otro-Infinito se presenta como fuente de la culminación de la moralidad en un tipo de acción humanizadora que precede el valor moral de mis acciones, pero al mismo tiempo me dispone hacia él. Creer en el Otro es el primer asentimiento ante él e implica la afirmación ante un curso de acción que, si no se da, revela la ruptura de la propia creencia; entonces, empezamos a dudar de ese Otro. Y la pregunta siguiente es: ¿a dónde nos lleva la duda? Algunas de las respuestas a este interrogante radican en las actitudes de autoafirmación como sujetos, olvidando al Otro u olvidando el encuentro en la proximidad. Recobrar esa creencia representa un reto pedagógico fundamental.

La falta de conformidad entre los principios morales que tienen al otro como fin, y las acciones humanas, radican, en gran proporción, en la increencia en el Otro. Si no creemos en el Otro, no actuamos teniéndolo a él como fin, que es donde se manifiestan los fines remotos de la razón o, según entendemos, donde podríamos suponer la finalidad de una razón cordial.

Desde el punto de vista individual la solución se plantea fuera de nuestro alcance; pero desde el punto de vista relacional, se abre un enorme campo de trabajo pedagógico. Surge como alternativa aquella labor formativa que promueve los encuentros en la proximidad, que rescata el valor de las actitudes pasivas, de escucha y apertura ante el Otro, que no diluye su importancia en la moralización del discurso, que no reduce la responsabilidad por él a la propia libertad y que admite el trabajo sobre nuestras propias convicciones. Objetivos que, entre muchos otros, podrían derivar en estrategias precisas sobre el modo de promover una educación moral efectivamente orientada a la culminación en la acción.

Enfocar a la moral por la creencia es, en definitiva, poner el peso en la eficacia para la vida; fundamentalmente, porque a la creencia le es inherente su culminación en la acción y, en consecuencia, son los efectos en el mundo los que le otorgan validez. Una creencia que no se confirma en sus efectos en el mundo, deja de ser creencia y pasa a ser otra cosa: idea, duda, ilusión, deseo, etc. Haciéndonos la pregunta por la fuente de la culminación de la moralidad en la acción nos hemos situado y consolidado en el territorio de la interpretación pragmática de la moral.

Teníamos claro, desde el principio, que nuestra preocupación radicaba en la realización de la moralidad en la acción, pero no habíamos adquirido conciencia del riesgo de colocarnos del lado de una interpretación que probablemente podía excluir otras que habíamos situado en nuestros puntos de partida. Nos referimos específicamente al marco de referencia kantiano; ¿es válido hacer coincidir una ética tradicionalmente deontológica con un problema al que le es inherente un enfoque pragmático? La respuesta va mucho más allá de una afirmación o una negación; en primer lugar, es necesaria una reformulación del problema: ¿es posible tratar a la ética kantiana como una ética deontológica sin más? ¿se opone a una ética pragmática? Y yendo aún más allá: ¿tienen sentido estas etiquetas? Como investigadores estamos convencidos de que tales etiquetas tienden a empobrecer los avances de un proceso de indagación. La identidad de la ética kantiana como deontológica o, de igual modo, como una ética formalista, nos ayuda a ubicar las teorías en el marco histórico del debate sobre ciertos temas, pero también nos sitúa ante el riesgo de tomar atajos que nos eximen del proceso personal de comprensión de las ideas fundamentales de muchos de los autores. Ha sido precisamente este proceso el que nos ha llevado a plantear, en segundo lugar, que sí es posible combinar la ética kantiana con un enfoque pragmático de la investigación, o al menos ése es uno de los resultados posibles de nuestra investigación, sin que ello signifique el sacrificio de los fundamentos de cada perspectiva.

El marco referencial delimitado por la ética kantiana nos proporcionó el concepto de creencia como parte del proceso de comprensión del problema de la motivación moral; hemos sido nosotros, apoyados en la crítica levinasiana, quienes hemos querido aprovechar su potencial para la formulación de alternativas ante las inquietudes actuales sobre los problemas que han constituido nuestro punto de partida.

Nuestra investigación invita a replantearse el problema de las fuentes de la obligación moral; en lugar de asociarlo a la pregunta sobre cómo enraizar las ideas en las creencias (Cortina 2007) —como si la moral pudiera haberse formado al margen de las creencias y luego hubiera que acoplarlas, o como si estuvieran desvinculadas— se podría reformular a través una pregunta que admitiera la premisa de un vínculo existente o preoriginal entre ambas. Admitiéndose el vínculo, una de las preguntas iniciales tendría que ser sobre las creencias basales o estructurales que subyacen a las acciones; antes de procurar un puente entre ellas y las ideas, habría que indagar en aquellas creencias —como la creencia en el Otro— que hacen posible acciones humanizadoras, para finalmente potenciarlas, promoverlas, trabajar sobre ellas y, de esta manera, producir ideas significativas. *Creer* o no en el Otro-Infinito constituye una referencia fundamental dentro de procesos pedagógicos orientados a la culminación de la moralidad en la acción. Además, en

términos evolutivos ese vínculo es ineludible y, por ello, remite a una proximidad que ha estado, está o puede estar presente en la vida de todo ser humano desde su condición humana vital. He allí un vínculo central para la motivación moral.

Si bien nuestra investigación no desarrolla de modo exhaustivo las consecuencias de ese replanteamiento, sí profundiza en su posibilidad y nos permite abrir el camino y consolidar la importancia de transitarlo. La pregunta pasaría de ser “cómo enraizar las ideas en las creencias”, a “cómo convertir esa creencia basal o estructural en el Otro, en una creencia reflexiva” o, “cómo impactar en las creencias basales o estructurales”, a través de esos mecanismos perceptivos o sensoriales que hacen posible la regulación por la verdad más allá de las formulaciones proposicionales que conforman la identidad de cada uno.

El camino entre las creencias y las razones es de ida y vuelta. Se tienen creencias basales desde donde se actúa, se elaboran razones, algunas de ellas se hacen creencias reflexivas, otras se abandonan o simplemente se tienen como referencias para el pensar, hasta que no se produce su verificación en la realidad y entonces se duda, se modifican nuestras creencias y se reestructuran nuestros sistemas de creencias. El camino humano se inicia en creencias que permiten el despliegue de la acción, y luego viene el cuestionamiento y la transformación consciente; pero el ciclo no cesa, se repite la ida y vuelta entre razones y creencias innumerables veces en la vida.

Cuando se habla de la manipulación a través de las creencias los argumentos son confusos. Asumir que alguien manipula con sus creencias, y por lo tanto cuestionarlo, puede llegar a violentar su concepción más auténtica y radical del mundo. Sin embargo, no todo lo que se dice creer es lo que efectivamente se cree, y es allí donde podría radicar uno de los objetivos más importantes de un posible debate entre personas o grupos de creencias contrarias. El verdadero riesgo de manipulación está en la incapacidad para reconocer el fracaso de nuestras propias creencias; en lugar de modificarlas y transformarlas, nos aferramos a su degradación en forma de ideas a las que intentamos mantener, intactas, independientemente de la constatación de los problemas que generan en sus efectos. Es el camino de la ideologización.

El quehacer filosófico propiciado por la indagación en el tema de las creencias no nos ha permitido salir indemnes como personas. Llegar a ellas como fuente de la movilización hacia la acción ha sido como caer en un territorio donde se muestra el revés de nuestra condición humana; si no creemos no nos movemos, nos paralizamos. Por lo tanto, no movernos en la dirección que queremos puede poner en evidencia que, en realidad, no creemos en lo que es necesario para llevar nuestra voluntad a su culminación en la acción, en cuanto lugar donde suponemos su fin. Efectivamente, surge un conflicto entre nuestros querer y nuestras creencias; no se trata sólo de una jerarquía de deseos, querer o intereses, sino de un conflicto entre todo ello y aquello ante lo que efectivamente asentimos con nuestra acción, y que no necesariamente responde a unos u otros. No es posible transformar nuestra acción contando sólo con nuestros deseos, nuestra voluntad o nuestras ideas, sino que hace falta creer, para que se produzca el propio

acontecimiento como indicación de que, en su realización, hemos asentido, incluso ante nuestra propia voluntad. Hemos creído y, por ello, hemos actuado del modo como lo hemos hecho. Así, se muestran las costuras de nuestra humanidad; una humanidad que a ratos nos excede como sujetos, y se muestra como *salto adelante* ante el impulso vital. La creencia, sobre todo en cuanto creencia basal o estructural, nos moviliza, pero tenemos noticia de ella en su culminación en la acción; sólo en su realización damos cuenta de nuestras creencias, de que hemos creído y, por ello, hemos dado el salto.

Precisamente por ser humanos podemos entender este salto adelante como salto al vacío, como incertidumbre o incluso como absurdo, pero lo curioso es que se trata de la misma tendencia racional, de cara a sus propios límites. Si no estuviéramos dotados de racionalidad, no seríamos capaces de dar el salto y, de esta manera, recorreríamos reiteradamente los mismos senderos andados por otros. Pero nuestra historia nos revela como seres transgresores, como inventores, como creadores; por lo tanto, parece que no tenemos opción. Nuestra capacidad de creer es, al mismo tiempo, la capacidad de regular nuestras acciones por la verdad de cara al futuro y, precisamente por ella, ser realizadores o creadores de verdad, si se pudiera decir así. Y esto, irónicamente, no nos sumerge en la subjetividad, sino nos hace partícipes subjetivos, de su realización y realidad fuera de nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunidad de comunicación. I y II*, Taurus, Madrid 1985.
- Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Universitat de València, Valencia 2008.
- Aranguren, José Luis. *Ética*. Revista de Occidente, Madrid 1976.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. De Bolsillo, Barcelona 2008.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998.
- Audi, Robert. The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue en *Synthese*, 2008, 161, 403-418.
- Basterra, Gabriela. *The Subject of Freedom*. Fordham, New York 2015.
- Buchanan, Allen. Categorical Imperatives and moral principles en *Philosophical Studies: An International Journal of Philosophy in the Analytic Tradition*, 1977, 31, nº. 4, 249-260.
- Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo. *Las cosas del decir*. Ariel, Barcelona 2008.
- Chamberlin, Heidi. Korsgaard and the Wille/Willkur distinction: radical constructivism and the imputability of immoral actions en *Kant Studies Online (KSO)*, 2013, 72-101, consultado en www.kantstudiesonline.net
- Conde, Fernando. *Análisis sociológico del sistema de discursos*. CIS, Madrid 2009.
- Conill, Jesús. “Neurorracionalidad práctica y valor biológico” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 133-154.
- _____. La invención de la autonomía en *Eidon*, 2013, nº. 39, 2-12.
- _____. *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid 2006.
- _____. La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías) en *Quaderns de filosofia y ciència*, 2005, 35, 65-77.
- _____. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991.

Corominas Escudé, Jordi. *Ética primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*. Director: Antonio González Fernández. Tesis Doctoral. Universidad José Simeón Cañas, San Salvador, abril 1999.

Cortina, Adela. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid 2011.

_____. *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 2004.

_____. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo 2007.

_____. *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid 2005.

_____. *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Director: Fernando Montero. Tesis doctoral. Universitat de València, Facultad de Filosofía y Letras, Valencia 1975.

Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre*. Círculo de Lectores, Barcelona 2010.

Domingo, Agustín. “Responsabilidad y diálogo en Levinas: reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud” en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Universidad de Valencia, Valencia 2008.

Escandell, María V. *Introducción a la pragmática*. Ariel Lingüística, Barcelona 1996.

Espinoza, A. [Interpretación pragmática de los sistemas de creencia en Hume y Pierce](http://www.moebio.uchile.cl/50/espinoza.html) en *Cinta moebio*, 50, 101-110, consultado en www.moebio.uchile.cl/50/espinoza.html

Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge University Press, New York 1988.

Fronzizi, Risieri. *Qué son los valores*. Fondo de Cultura Económica, México 1974.

Gadamer, Hans George. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca 1977.

Gallego, Daniel. [Metadiscurso y traducción en el lenguaje de los negocios: estudio basado en corpus](http://www.dialnet.unirioja.es) en *Revista electrónica de Lingüística aplicada*, 2012, n°. 11, 13-24, consultado en www.dialnet.unirioja.es

García Ninet, Antonio. [Aristóteles: silogismo práctico y ‘akrasía’](http://www.serbal.pntic.mec.es) en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, Marzo 2007, n°. 50, 17 pp., consultado en www.serbal.pntic.mec.es.

González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014.

_____. “Racionalidad práctica y sujeto moral” en González, Graciano (ed.) *Razones para (con)vivir. Perspectivas de racionalidad práctica*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014.

_____. ¿Puede no ser moral la filosofía? en Alonso, Andrés (ed.) *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Universidad de Valencia, Valencia 2008.

_____. *E. Levinas: Humanismo y ética*. Cincel, Madrid 1988.

Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid 2000.

_____. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, Madrid 2008.

_____. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós, Barcelona 2003.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid 2009.

Henriques, Fernanda. Dívida e perdao em Paul Ricoeur. Um indicador e um limite da justiça en *Communio*, 2010, XXVII, nº. 3, 349-356.

_____. *A alteridade como mediação irrecusável uma leitura de Paul Ricoeur*, 2007, consultado en <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/alteridadeempaulricoeur.pdf>.

_____. *O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos*. Texto publicado en las Actas del Colóquio Internacional em homenagem a Kant. Universidad de Lisboa, 2005, 20 pp.

Hierro Pescador, José. *Filosofía de la mente y Ciencia cognitiva*. Akal, Madrid 2005.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*. Alianza Editorial, Madrid 1999.

James, William. *La voluntad de creer*. Marbot ediciones, Barcelona 2009

Kahn, Samuel. The interconnection between willing and believing for Kant's and kantian ethics en *International Philosophical Quarterly*, june 2014, 54, nº. 2, 143-157.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1994.

_____. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid 2002.

_____. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, Madrid 2007.

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 2001.

_____. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1994.

_____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid 2001.

_____. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid 1986.

Korsgaard, Christine. *Las fuentes de la normatividad*. UNAM, México 2000.

- Kuhn, Thomas. *La estructura de las Revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica, México 2006.
- Kurzweil, Ray. *La era de las máquinas espirituales*. Planeta, Barcelona 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca 1977.
- _____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 2003.
- _____. *Escritos Inéditos I*. Trotta. Madrid 2013.
- _____. *Escritos inéditos II*. Trotta. Madrid 2015.
- _____. “Enigma and phenomenon” (1985) en Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996.
- _____. “Peace and Proximity” (1984) en Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996.
- Lyons, J. *Semántica*. Teide, Barcelona 1980.
- Mayor, L. y Tortosa, F. Perspectivas históricas acerca de la psicología de la motivación en REME. *Revista electrónica de motivación y emoción*. VIII. nº. 20-21, consultado en <http://reme.uji.es/articulos/numero20/2-tortosa/texto.html>.
- Marías, Julián. *Antropología Metafísica*. Revista de Occidente, Madrid 1970.
- McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos, Madrid 1992.
- Mèlich, Joan Carles. *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona 2002.
- Moreno, Alejandro. *El Aro y la Trama*. Convivium Press, Miami 2006.
- Nino, Carlos Santiago. *Ética y Derechos Humanos*. Paidós, Buenos Aires 1984.
- Nocera, Pablo. *El concepto de creencia en la sociología durkheimiana*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires 2009, consultado en www.aacademica.org.
- Nussbaum, Martha. Virtue ethics: A Misleading Category en *The Journal of Ethics*, 1999, 3, 163-201.
- O’Brian, Lucy. Imagination and the motivational view of belief en *Analysis*, January 2005, 65, nº. 1, 55-62.

- Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Obras Completas*. VI. Taurus, Madrid 2006.
- _____. "Introducción a una estimativa. Qué son los valores" en *Obras Completas*. III. Taurus, Madrid 2012.
- _____. "Ideas y creencias" en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006.
- _____. "Estudios sobre el amor" en *Obras completas*. V, Taurus, Madrid 2006.
- Otaola, Concepción. La Modalidad en *Revista de Filología Española*, 1988, LXVIII, n.º. 1/2, 21 pp., consultado en www.revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es.
- Pareles, Argenis. Cinco ensayos sobre la ética kantiana. En homenaje al Maestro Ezra Heymann en *Apuntes Filosóficos. Revista de Universidad Central de Venezuela*, 2014, 23, n.º. 44, 168 pp.
- Peirce, Charles S. "The fixation of belief" en *Collected Papers*. V. Harvard University Press, Cambridge 1978.
- _____. "Belief and judgment" en *Collected Papers*. V. Harvard University Press, Cambridge 1978.
- Peperzak, Adrián., Critchley, Simon and Bernasconi, Robert. (eds.) *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Indiana-USA 1996.
- Radcliffe, Elizabeth. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate en *Hume Studies*, April/November 1999, XXV, n.º. 1 y 2.
- Reyes, Agustín. *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry Frankfurt*. Directores: Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira. Tesis doctoral. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2015.
- Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Caparrós editores, Madrid 2000.
- _____. *Historia y Narratividad*. Planeta, Barcelona 1999.
- _____. *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid 1981.
- Sánchez Meca, Diego. "Com-padecer/Sim-patizar: hacia una filosofía de la hospitalidad" en González García, Moisés (comp.) *Filosofía y Dolor*. Tecnos, Madrid 2006.
- Sargentis, Konstantinos. Moral motivation in Kant en *Kant Studies Online (KSO)*, 2012, 93-121, consultado en www.kantstudiesonline.net
- Schwitzgebel, Eric. "Belief" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2011 Edition. Edward N. Zalta (ed.), consultada en <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/>.
- Scruton, Roger. *Filosofía para personas inteligentes*. Península, Madrid 1999.
- Searle, John. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos, Madrid 1983.
- Shah, Nishi y Velleman, David. Doxastic deliberation en *The Philosophical Review*, 2005, 114, n.º. 4, 497-534.

Sherman, Nancy. "The place of emotions in Kantian Morality" en Flanagan, Owen and Amélie Rorty (eds.) *Identity, Character and Morality. Essays in Moral psychology*. MIT Press, Cambridge-Massachusetts; London-England 1993.

Simon, Josef. *Filosofía del signo*. Gredos, Madrid 1998.

Suau Jiménez, Francisca y Dolón Herrero, Rosana. *El metadiscurso en la traducción de textos performativos*. Texto entregado en el XXVI Congreso Internacional de Lingüística Aplicada-AESLA, Abril 2008, Universidad de Almería, y consultado en <http://roderic.uv.es/handle/10550/31171>.

Taylor, Charles. *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona 1996.

Tenreiro, Victoria. "Motivación moral para el diálogo: aportes desde Emmanuel Levinas y Jürgen Habermas". Trabajo de fin de Master. Universitat de València, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Valencia 2012.

_____. "Educación moral: Lo que se dice y lo que se hace discursivamente". Trabajo de Grado. Universidad Central de Venezuela, Master en Estudios del Discurso, Caracas 2005.

_____. Argumentar en el contexto académico en *Anthropos*, 2002, n.º. 2, Los Teques, 59-84.

Thiebaut, Carlos. ¿Una pragmatización de la teoría crítica? (el doble gesto de Thomas McCarthy) en *Isegoría*, 1992, 5, 167-176.

Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*. Gedisa, Barcelona 2001.

Vásquez Roca, Liliana. John Searle y el rol de la intencionalidad en la construcción de significado en *Revista Observaciones Filosóficas*, 2011, n.º. 13, consultado en www.observacionesfilosoficas.net/johnsearle.

Velleman, David. Motivation by ideal en *Philosophical explorations*, May 2002, 5, n.º. 2, 90-104.

_____. *The Possibility of Practical Reason*. University of Michigan Library, Michigan 2000.

Vicente Burgoa, Lorenzo. *Las creencias: estudio filosófico del conocimiento credencial*. San Esteban, Salamanca 2007.

Vigo, Alejandro. La concepción aristotélica del silogismo práctico: en defensa de una interpretación restrictiva en *Diánoia*, Noviembre 2010, 55, n.º. 65, México, consultado en www.scielo.org.mx.

Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid 1976.

Zalabardo, José. En *Teorema. El objetivo de la creencia*, 2013, XXXII, n.º. 3 (Introducción).

_____. Why believe the truth? Shah and Velleman on the aim of believe en *Philosophical explorations*, 2010, 13, nº. 1, 21 pp.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid 1991.

OBRAS DE CONTRASTE PARA LA TRADUCCIÓN O EN LENGUAJE ORIGINAL

Frankfurt, Harry. *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz, Buenos Aires 2006.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Colihue, Buenos Aires 2009. Traducción de Mario Caimi.

_____. *Crítica del discernimiento*. Machado Libros, Madrid 2003. Edición y traducción de Aramayo, Roberto y Mas, Salvador.

_____. “Kritik der Urtheilskraft” en *Kant’s Werke*. V, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913.

_____. “Kritik der reinen Vernunft” en *Kant’s Werke*. III, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911.

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Martinus Nijhoff, La Haye 1974.

_____. *Totalité et infini. Essai sur l’exteriorité*. Martinus Nijhoff, La Haye 1965.

Peirce, Charles S. *La fijación de la creencia*. Traducción de José Vericat, consultada en <http://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>. Reproducido con el permiso de José Vericat. Esta traducción se publicó originalmente en: *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat (trad., intr. y notas), Crítica, Barcelona 1988, pp. 175-99.

OTRAS FUENTES

Entrevista realizada a Emmanuel Levinas por France Guwy y consultada a través de <http://www.youtube.com/watch?v=tQPjVT3WU5I&feature=related>.

Entrevista realizada a Emmanuel Levinas por Michel Field el 29 de junio de 1993, y consultada en <https://www.youtube.com/watch?v=Zvnk6moRmEA>.

Galeotti, Massimo. “La Fuerza de Mary” en *El País*, consultado en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/08/21/actualidad/1408640836_242197.html el 21 de agosto de 2014.

Slaby, Rodolfo., Grossmann, Rodolfo e Illig, Carlos. *Diccionario de las lenguas española y alemana*. II, Herder, Barcelona 1989.

AA.VV. *Langenscheidts Handwörterbuch*. Deutsch-Spanisch, Germany 2001.