

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



Universidad de Navarra  
Facultad de Filosofía y Letras

*La moral kantiana como paradigma  
moderno de la ética normativa: una  
revisión crítica de la lectura tradicional*

**Gustavo da Encarnação Galvão França**

Vº Bº  
APVig

Tesis doctoral dirigida por  
el Prof. Dr. Alejandro Gustavo Vigo Pacheco

Pamplona, 2021

*A mi familia  
y a Beatriz, la luz de mis días*

*“Pues como la sabiduría considerada teóricamente significa el conocimiento del bien supremo y prácticamente la adecuación de la voluntad a ese bien, no se puede atribuir a una sabiduría suprema autónoma un fin que sólo estaría fundado sobre la bondad; porque sólo se puede pensar el efecto de la bondad (en relación con la felicidad de los seres racionales) bajo las condiciones restrictivas de la concordancia con la santidad de su propia voluntad, en cuanto bien supremo originario. Por eso quienes pusieron el fin de la creación en la gloria de Dios (...), quizá han encontrado la mejor expresión.*

*Porque nada honra tanto a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto a su mandamiento, la observancia del santo deber que su ley nos impone, cuando se agrega su magnífica disposición de coronar un orden tan bello con la felicidad adecuada. Si esto último lo hace amable (para emplear el lenguaje humano), lo primero lo hace objeto de veneración (adoración).”*

(KpV, 235-237)

# Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo 1 – La interpretación formalista de Kant</b> .....	<b>10</b>
1.1 Introducción .....	10
1.2 El esquema tradicional.....	10
1.3 El constructivismo ético de Rawls .....	17
1.4 Korsgaard: constructivismo e identidad práctica .....	27
<b>Capítulo 2 – La conciencia de la ley moral</b> .....	<b>40</b>
2.1 Introducción .....	40
2.2 La autoexperiencia de la ley moral en la Tercera Sección de la “Fundamentación” .....	41
2.3 El <i>factum</i> de la razón en la “Crítica de la razón práctica” .....	51
2.4 Corolario: en Kant la moral no es construida.....	53
<b>Capítulo 3 – La centralidad de la segunda fórmula del imperativo categórico</b> .....	<b>72</b>
3.1 Introducción .....	72
3.2 La fórmula de la humanidad .....	72
3.3 La teoría de la acción subyacente en Kant .....	94
3.4 Los fines obligatorios de la razón.....	109
<b>Capítulo 4 – La materialidad de la ética kantiana</b> .....	<b>126</b>
4.1 Introducción .....	126
4.2 Los deberes morales en “La metafísica de las costumbres” e en las “Lecciones de ética” .....	127
4.3 Nociones antropológicas .....	151
4.4 Kant sobre la felicidad y el bien supremo .....	168
<b>Conclusiones</b> .....	<b>182</b>
<b>Tabla de abreviaturas</b> .....	<b>187</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>188</b>

## Introducción

Un esquema consagrado en todas las lecciones básicas tradicionales de historia del pensamiento moral es el que traza las distinciones paradigmáticas entre las éticas antiguas y las éticas modernas, como dos grandes modelos apartados y alternativos de ver la investigación sobre los problemas morales.

En este escenario, Aristóteles (384 a.C.-322 a. C.) e Immanuel Kant (1724-1804) son muy a menudo invocados como los más célebres representantes de cada una de las épocas de la ética (antigua y moderna). Se convino en establecer una distinción rígida y radical entre las éticas que podríamos llamar teleológicas y las que bautizamos como deontológicas.

La moral aristotélica es el arquetipo de las éticas teleológicas, basadas en los fines naturales de las cosas y de la naturaleza humana, cuya realización serían los bienes a ser buscados en una vida moralmente excelente. Por otro lado, la moral kantiana presentaría un esquema radicalmente opuesto, llamado deontológico, en el cual el fundamento de la acción correcta son leyes que imponen deberes absolutos *a priori*, independientemente de cualquier definición naturalista de bien.

Así, de un lado se pone la ética aristotélica de la virtud y del bien; de otro la ética kantiana del deber. En efecto, comúnmente se listan estos dos modelos teóricos como dos de las tres grandes corrientes de ética normativa que surgieron a lo largo de la historia del pensamiento occidental, al lado del utilitarismo.

En el debate más reciente, muchos autores han protestado contra esta lectura consagrada. Los comentaristas de ambas tradiciones comienzan a converger en la defensa de una revisión de este rígido dualismo, proponiendo posibilidades de aproximaciones entre los modelos aristotélico y kantiano<sup>1</sup>. Christine Korsgaard viene desarrollando temas del pensamiento kantiano, como el papel de la reflexión, la identidad práctica y la perspectiva global de la vida del agente en la teoría de la acción, que revelan una profunda proximidad a la filosofía práctica de Aristóteles<sup>2</sup>. Por otro lado, Julia Annas, una reconocida experta en el Estagirita, parte de sus estudios de ética

---

<sup>1</sup> Para un panorama con más ejemplos de comentaristas que adoptan esa línea, véase-se VIGO, Alejandro G. *Aristóteles y Kant en torno a la origen de la cualidad moral de la acción*. In: Id., *Kant, Fichte & Hegel: Conciencia, ética y derecho*, Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2020, pp. 275-280.

<sup>2</sup> Cf. KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; y *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2008.

antigua para defender que la ética de las virtudes de la antigüedad no es insensible a lo que ha llegado a ser la categoría moderna de deber<sup>3</sup>.

Como se verá a lo largo de nuestro texto, esta línea de interpretación de la ética kantiana aglutina ya una verdadera escuela de propagadores, en la que se encuentran muchos de los más importantes intérpretes actuales del filósofo prusiano, como, por ejemplo, Terence Irwin<sup>4</sup>, Allen Wood<sup>5</sup>, Karl Ameriks<sup>6</sup>, Vicente de Haro Romo<sup>7</sup>.

Así, el objetivo de este trabajo es precisamente sacar a la luz los diferentes aspectos del pensamiento moral de Kant que contradicen la lectura tradicional de un autor puramente formalista, centrado en un deber frío y riguroso, ajeno a fines, bienes, virtudes, la naturaleza humana en sus caracteres antropológicos y la felicidad, y que apuntan a una proximidad mucho mayor a la ética clásica de lo que se suele suponer.

En efecto, considero que la ética kantiana, en gran medida, realiza una revitalización de las ideas fundamentales de las meditaciones morales de los grandes pensadores antiguos en el lenguaje del contexto ilustrado en el que se inserta, aunque siempre – y esto no debe dejar de reconocerse – con novedades y peculiaridades propias.

Quizás se podría decir que la escuela antigua con la que Kant mantiene mayor afinidad es la de los estoicos<sup>8</sup>. Si bien la posibilidad de embarcarme en un estudio comparativo que resaltara elementos del estoicismo recogidos en la obra de Kant presentaba sin duda un camino interesante y prometedor para este trabajo, decidí mantener a Aristóteles en el centro de la comparación que aquí desarrollaré. Esto se debe a que, como ya se ha visto, es el Estagirita a quien se suele invocar como representante por excelencia del modelo clásico de pensamiento moral. Por ello, en varios puntos del texto, traeré algunos aportes de la ética aristotélica para demostrar la realidad del diálogo que ahora intentaré establecer.

---

<sup>3</sup> Cf. ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>4</sup> Cf. IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Volume III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 1-173.

<sup>5</sup> Cf. WOOD, Allen W.. *Kant* (Blackwell Great Minds). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2004; *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007; y *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>6</sup> Cf. AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 263 e ss..

<sup>7</sup> Cf. DE HARO ROMO, Vicente. *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Trad. Erik Norvelle. Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2015.

<sup>8</sup> Para los puntos de contacto entre Kant y los estoicos, véase, por ejemplo, VIGO, *Kant y la fundamentación estoica de la moralidad*. In: id., op. cit., pp. 327-360.

Comenzaremos con un capítulo introductorio, en el que desentrañaremos esta lectura tradicional de la ética kantiana, como presentando una revolución paradigmática con relación a la moral antigua y medieval. Veremos cómo, desde esta perspectiva, Kant es siempre representado como un proponente de una ética meramente formal, en la que el imperativo categórico se reduce a una lectura descontextualizada de la fórmula de la ley universal, apareciendo como una prueba vacía de máximas arbitrarias, sin ningún cuidado por una teoría de la acción, o por la con la consideración de circunstancias particulares. Esta interpretación es compartida por autores tan dispares como Henry Sidgwick, Elizabeth Anscombe, C.D. Broad, William Frankena, entre muchos otros.

A continuación, analizaremos la obra de John Rawls (1921-2002), autor de particular importancia en la recepción contemporánea de Kant por ser el proponente de una teoría de la justicia original que se ha hecho universalmente famosa y que reclama para sí misma una herencia kantiana, además de ser, a la vez, un comentador de la obra del maestro de Königsberg. Veremos que Rawls radicaliza la lectura formalista de Kant y propone una interpretación que él denomina constructivismo ético. Para él, la moral, en Kant, no sólo se reduce a un procedimiento de la razón pura, sino que es este procedimiento el que crea las normas morales. Los principios morales serían una construcción de la voluntad humana y de ninguna manera parte de la realidad.

Cerraré el capítulo destacando la obra de Christine Korsgaard (1952-), discípula de Rawls que, aceptando plenamente la interpretación constructivista, realiza una lectura mucho más detallada de puntos a menudo olvidados en la obra de Kant, que ya apuntan a una superación de la visión más consagrada.

A este capítulo introductorio le seguirá el desarrollo principal de la tesis que pretendo defender. Estará dividido en tres capítulos, en cada uno de los cuales abordaremos un tema central de la ética kantiana que nos lleva a una mirada muy diferente a la explicada hasta ahora.

Primero, haré una breve exposición del tema de la conciencia de la ley moral en Kant. Analizaremos la Tercera Sección de la “Fundamentación” en la que Kant aclara que la realidad de la ley moral no puede demostrarse teóricamente, sino que simplemente se da a nuestra conciencia en un tipo peculiar de autoexperiencia, en la que nos damos cuenta de la necesidad considerarnos seres libres, dotados de una causalidad puramente inteligible, distinta de la causalidad mecánica de la naturaleza.

También estudiaremos los pasajes de la “Crítica de la razón práctica”, en la que Kant habla de la ley moral como el *factum* de la razón práctica, es decir, como el hecho

ineludible – que simplemente se presenta inmediatamente a nuestra conciencia de nosotros mismos – de que la razón pura actúa en el ámbito práctico, dando a nuestros juicios morales un fundamento extra-empírico.

Concluiré este capítulo mostrando que este tratamiento kantiano de la naturaleza de la ley moral nos lleva inequívocamente a rechazar la tesis constructivista rawlsiana. La moral no es una creación humana, sino una característica intrínseca de la naturaleza racional, la forma de ser de la razón, la forma de actuar propia de los seres racionales. Veremos cómo varios comentaristas se sirven de este hallazgo precisamente para rechazar la posibilidad de clasificar a Kant como constructivista y calificarlo como cercano a algún tipo de realismo.

En segundo lugar, discutiré la centralidad de la fórmula de la humanidad para comprender el imperativo categórico. Las lecturas formalistas de Kant coinciden en considerar sólo la primera fórmula y despreciar el papel de las demás. Intentaremos demostrar que, en la arquitectura general de la moral kantiana, es la segunda formulación la que juega un papel central en la deducción de los deberes concretos. Para eso, explicaremos el razonamiento kantiano, en la “Fundamentación”, que conduce a las formulaciones y mostraremos cómo, al aplicar el imperativo moral, en sus trabajos de ética material, es siempre la fórmula de humanidad la que se utiliza.

A continuación, argumentaré que la consecuencia de esta centralidad es que toda la estructura de la acción humana, tanto descriptiva como normativa, en Kant, es absolutamente teleológica. En primer lugar, haré algunas notas sobre la teoría de la acción que subyace a la filosofía práctica del pensador alemán y mostraremos que el fin es un elemento esencial para la definición de una acción y que lo que es juzgado por la ética es la máxima bajo la cual se encuadra la acción, es decir, el principio subjetivo que dirige la voluntad hacia un objeto. Finalmente, hablaré de la idea, presentada en la “Doctrina de la Virtud”, de los fines obligatorios de la razón, explicando que el funcionamiento de la moral no es otra cosa que una adaptación de los fines subjetivos de cada individuo a los fines objetivos mostrados por la razón como necesarios.

En tercer lugar, exploraremos la materialidad de la ética kantiana. Para ello es necesario examinar las obras, hasta hace no mucho tiempo prácticamente ignoradas, en las que Kant se dedica a la aplicación del principio moral a la realidad concreta en la que se produce la acción humana: sobre todo, el Libro II de “La metafísica de las costumbres” y las “Lecciones de ética”, transcripciones de sus clases impartidas en la Universidad de Königsberg. Así, dedicaré un primer tópico a una revisión general del



esquema completo de deberes particulares presentado por Kant y demostraré definitivamente que es un autor muy atento a la multiplicidad de situaciones concretas, que deja abiertas cuestiones casuísticas y que busca una perenne proximidad con un análisis antropológico de los propósitos naturales de las facultades humanas y de la situación de cada individuo en la vida terrena.

A continuación, sacaré a la luz algunos aportes antropológicos que sustentan la ética material kantiana. Discutiré varios temas relacionados con el tratamiento kantiano de la naturaleza humana sensible, presentes en la “Doctrina de la virtud” y en otros textos de la obra kantiana. Terminaré hablando del concepto kantiano de felicidad y de bien supremo. Intentaré mostrar que lo que Kant llama felicidad y que rechaza como fundamento de la ética no tiene nada que ver con la eudaimonía aristotélica. Esta corresponde mucho más adecuadamente a lo que, en Kant, se llama el bien supremo, la plena conjunción entre la perfecta virtud moral y la perfecta felicidad. Expondré el razonamiento aristotélico que abre la “Ética a Nicómaco”, en la que defiende que la felicidad (*eudaimonía*) es el bien ilimitado, el bien en sí mismo y lo compararé con el pasaje inicial de la “Fundamentación”, en la que Kant propone la buena voluntad como bien último, y trataré de mostrar que existe un gran paralelismo entre los dos esquemas generales. Es decir, los lugares que ocupan la felicidad estrictamente empírica y la eudaimonía en ambos autores son mucho más similares de lo que parece.

Espero, al final del trabajo, realizar algunas pequeñas contribuciones para deshacer parte de la confusión que rodea al complejísimo y tan discutido pensamiento moral de Kant. Es mi deseo que, quitando del camino cierta nube de prejuicios que aún se cierne sobre el filósofo prusiano, se puedan abrir nuevas perspectivas de diálogos que unan el punto de vista de los modernos, en el que nos encontramos como hombres de nuestro tiempo, a la sólida tradición de cuestiones éticas atemporales que nos llega desde la Grecia Antigua.

## Capítulo 1 – La interpretación formalista de Kant

### 1.1 Introducción

Este capítulo introductorio buscará ofrecer una visión general de la interpretación más actual de la ética kantiana, dentro de un marco que ve en ella el arquetipo de la revolución paradigmática que la modernidad promovió en el debate moral. Por lo tanto, mi punto de partida será citar algunos extractos de comentaristas influyentes que revelan exactamente este esquema de separación rígida entre la ética antigua y la moral moderna, encontrando en Aristóteles y en Kant los dos representantes máximos respectivos de estas visiones del mundo. Mostraré cómo, en esta visión consagrada, Kant se presenta invariablemente como un formalista vacío, que reduce la moral a procedimientos básicos para convivir con personas de diferentes ideas del bien.

Luego, destacaré una apropiación kantiana particularmente relevante por su influencia casi universal y por presentar un curioso desarrollo del formalismo kantiano. Este es el constructivismo ético de Rawls. Veremos cómo Rawls, normalmente considerado la voz kantiana en el debate contemporáneo, lleva el procedimentalismo un paso más allá, postulando que, en Kant, la razón crea las normas morales.

Finalmente, dedicaré un tópico a Korsgaard, una discípula de Rawls que, al mismo tiempo, ofrece una interpretación mucho más atenta a los detalles inadvertidos del pensamiento de Kant, lo que ya nos permite allanar el camino para cuestionar la visión estándar del pensador de Königsberg.

### 1.2 El esquema tradicional

Está consagrado en los principales manuales de Ética un esquema explicativo que dibuja un límite rígido e insuperable entre la ética antigua y la moderna. En esta tradición, los antiguos y los modernos pertenecerían a dos modelos paradigmáticos radicalmente opuestos de se pensar sobre la propia configuración moral e investigar la acción humana.

La exposición tradicional dicta que la ética antigua parte del bien, del bien humano concreto que se encuentra en la realidad material. La naturaleza humana estaría determinada teleológicamente a buscar el bien como su fin intrínseco. Es un bien que es

descubierto por el hombre virtuoso en la práctica, en la evaluación prudente de cada circunstancia particular. El bien humano, por lo tanto, no deriva de reglas universales y absolutas, sino que se encuentra en las circunstancias concretas de cada hombre y cada comunidad, que tiene su propia concepción orgánica de valores y virtudes. La ética antigua, por lo tanto, es teleológica y sustantiva.

A su vez, la ética moderna tendría como punto de partida los mandamientos divinos heredados de la cosmovisión cristiana, pero que necesitarían un nuevo proyecto teórico de investigación desde la fractura de la cristiandad por la Reforma Protestante y por las guerras de religión, exigiendo una base común para la moralidad sin apelar a la revelación o a la metafísica. Dicha ética, por lo tanto, se basaría en leyes universales, que se aplicarían a todas las circunstancias por sus propias características abstractas. Estas son reglas que, ajenas a las formas de vida concretas de cada sociedad, buscan imponer los límites formales para la convivencia entre los individuos. Así, la ética moderna es deontológica y procedimental.

En este escenario, es común invocar a Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) e a Immanuel Kant (1724-1804) como las dos figuras arquetípicas que representan cada una de las épocas del pensamiento moral. Aristóteles sería el defensor de una ética teleológica, fundada en la naturaleza de las cosas, en una razón integrada con el mundo material, del bienestar y de la felicidad y en el particularismo de las virtudes, antepasado del comunitarismo; mientras que Kant encarnaría una ética deontológica, lógicamente formalista, derivada exclusivamente de una razón desencarnada y que se impone en el mundo corporal, sin ninguna atención a los impulsos naturales o a la felicidad, el antepasado de un liberalismo individualista y universalista<sup>9</sup>. Estos dos modelos morales a menudo se enumeran, junto con el utilitarismo, como las tres principales corrientes de ética normativa.

Hay muchos manuales de gran influencia que difunden esta descripción general. Henry Sidgwick, por ejemplo, repasa sus lecciones consagradas sobre las diferentes escuelas de ética en una tesis histórica central más o menos como la que acabamos de exponer.

Si la ética antigua – comenta Sidgwick – tenía el bien como el concepto central, que incluye los intereses personales y la felicidad, el pensamiento moderno separa de

---

<sup>9</sup> Cf. ENGSTROM, Stephen e WHITING, Jennifer, *Introduction*. In: ENGSTROM, Stephen e WHITING, Jennifer (eds.). *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 1-2.

esto el núcleo del correcto y del deber. En la nueva concepción de la ética, su preocupación neurálgica es la postulación de un código de leyes morales, visto como universalmente vinculante para todos y cada uno de los seres humanos, sin ninguna relación con sus preferencias particulares o con sus ideas de la buena vida. La transición de la ética antigua a este pensamiento moral jurídicista se debe principalmente a la influencia cultural del cristianismo, con su noción de mandamientos divinos, y en parte también de la jurisprudencia romana<sup>10</sup>.

Una opinión similar se encuentra en Elizabeth Anscombe, en su conocido artículo “*Modern Moral Philosophy*”<sup>11</sup>. Según ella, términos como “deber”, “obligación” y “necesidad” eran ajenos al mundo moral de los antiguos, cuyos escritos éticos se centraban en las virtudes, en el bien para el hombre, en su situación concreta y en el bien real identificable en cada circunstancia por sus propias características contextuales. Es en los tiempos modernos que estos conceptos se convierten en el núcleo de lo que entendemos por moralidad, cuando se asocian con “estar vinculado por una ley” a hacer algo.

Anscombe secunda a Sidgwick atribuyendo esta transformación al florecimiento del cristianismo al final de la antigüedad. La ética judeocristiana se centraría en una ley, en los mandamientos divinos. Así, se desarrolla naturalmente la idea de la moralidad como ley, ausente en Aristóteles. El bien y el mal pasan a estar imbuidos de conceptos legales, como “culpa” y “lícito o ilícito” – es decir, el bien moral como lo que permite la ley, y el mal moral como lo que está prohibido.

Tal configuración ética, en la opinión de Anscombe, solo se mantiene mientras uno crea en Dios como Legislador Supremo. Cuando se pierde el vínculo entre la moralidad y el Ser Supremo, las nociones de “deber” y de “obligación” como el bien para el hombre pierden sus raíces. Son conceptos que continúan utilizándose sin el contexto que proporcionaba su inteligibilidad. Esta sería la tragedia de la ética moderna, incapaz de expresar sustancialmente principios adecuados y consistentes para la vida humana práctica<sup>12</sup>.

En su rápido y panorámico rechazo de las teorías morales modernas, Anscombe, al referirse a Kant, señala que su concepto central es la “autolegislación”, una noción

---

<sup>10</sup> Cf. SIDGWICK, Henry. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: Macmillan and Co., 6ª ed., 1931, pp. 6-7. Toda la exposición de la historia de la ética presente en ese trabajo desarrolla esta tesis de fondo.

<sup>11</sup> ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, vol. III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 26-42.

<sup>12</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 29-31.

contradictoria y absurda, ya que toda legislación requiere un poder legislativo superior. Además, para ella, la idea de una ley universal formal es inútil porque no cuenta con un criterio seguro para delimitar las circunstancias en las que se aplica o la forma de describir la acción humana para considerarla de este o de aquel tipo<sup>13</sup>.

En este esquema, reproducido por muchos autores de renombre, Kant siempre aparece representado en su imagen formalista, rigorista, racionalista y vacía. C.D. Broad, por citar un ejemplo, en su muy influyente manual "*Five Types of Ethical Theory*"<sup>14</sup>, comienza su capítulo sobre el filósofo alemán asignándole una inversión de las teorías morales previas: sus conceptos centrales ya no son el bien y el mal, sino el lícito y el ilícito. Lo que está de acuerdo con la "ley" y con la "obligación" es lo que puede considerarse bueno<sup>15</sup>.

En su breve explicación del pensamiento de Kant, Broad aclara que el bien se deriva de la voluntad recta, y esto se define como el que siempre y exclusivamente se mueve por los principios de la razón y que tiene su propio deber (lo que señalan dichos principios) como razón de la acción (teoría del imperativo categórico). Este principio no tiene un contenido específico, sino que se caracteriza por su forma, la de una ley vacía universalmente aplicable a todos los seres humanos, solo por su naturaleza racional, independientemente de sus intereses y circunstancias particulares<sup>16</sup>.

Broad luego critica esta columna vertebral de la moral kantiana. Afirma que es evidente que hay acciones que deben considerarse o no correctas no universalmente y en abstracto, sino de acuerdo con los intereses y circunstancias del agente en particular. Lo que se puede tener como lo correcto o lo incorrecto a hacerse es parte de la naturaleza de la situación en la que se encuentra el agente y no una conclusión absoluta derivada del concepto de naturaleza humana. Tampoco es razonable suponer, según Broad, que lo que es correcto hacer para todos los seres racionales no puede provenir de un imperativo hipotético, ya que es seguro que existen intereses y propósitos que todo ser humano desea racionalmente. Broad tampoco está convencido de que el concepto de la naturaleza de un ser racional permita deducir un principio exacto para el imperativo categórico<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 27.

<sup>14</sup> BROAD, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Londron: Routledge & Kegan Paul, 1930.

<sup>15</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 116.

<sup>16</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 117-120.

<sup>17</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 124-128.

En la misma línea, William Frankena caracteriza la ética kantiana como centrada exclusivamente en la primera fórmula del imperativo categórico, que sería un principio formal suficiente para derivar de él todos los criterios determinantes del contenido concreto de cada regla práctica. Además, Frankena también pretende tratar uno de los ejemplos de aplicación del imperativo categórico de la “Fundamentación” (el famoso ejemplo de la promesa engañosa) como la demostración decisiva pensada por Kant para la operabilidad de su teoría moral<sup>18</sup>.

Frankena<sup>19</sup> no cree que el test de Kant sea capaz de resolver conflictos de deberes – cuando dos máximas aprobadas por el filtro de universalización entran en colisión. Para él, Kant estaría apegado a la noción de que las reglas aprobadas en abstracto por el imperativo categórico deben ser universales y aplicarse a todas las circunstancias, sin admitir que las máximas excepcionales y condicionadas se eleven a leyes morales. Frankena tampoco cree que se haya demostrado que todos los deberes existentes pueden deducirse por el criterio kantiano. Y también que máximas banales pueden ser aprobadas por el imperativo categórico (ya que se pueden desear fácilmente como ley universal sin obstáculos) y, por lo tanto, serían universalmente obligatorias. Es el caso de “silbar siempre que uno esté solo en la oscuridad” o “atar siempre el cordón del zapato izquierdo primero”<sup>20</sup>.

Existe, por lo tanto, una visión tradicional muy extendida que presenta a Kant como un defensor de un formalismo extremo, fundado exclusivamente en un procedimiento vacío para probar máximas particulares, lo más lejos posible de Aristóteles.

La historia de la acusación de formalismo contra Kant es muy antigua. De hecho, tal crítica fue formulada por primera vez en el pensamiento alemán por Georg Hegel (1770-1831). Según él, el imperativo categórico ni siquiera puede funcionar como un criterio para la aprobación o desaprobación de máximas particulares, y mucho

---

<sup>18</sup> Cf. FRANKENA, William. *Ethics*. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973, pp. 30-31.

<sup>19</sup> Todos estos manuales que ahora citamos son muy influenciados por una distinción terminológica que marcó definitivamente la filosofía anglosajona a partir de la obra de David Ross (1877-1971): la distinción entre los ámbitos del correcto (*Right*) y del bueno (*Good*) (cf. ROSS, David. *The Right and the Good*. Ed. rev., ed. Phillip Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press, 2002). Esa distinción, como veremos, es fundamental para Rawls y, de cierto modo, está en el centro de la rigurosa separación que se suele interponer entre el mundo clásico y el moderno. Hablaremos más de eso en 1.3. Para una defensa de esa concepción y su aplicación para explicar la ética de Aristóteles, véase, entre otros, KRAUT, Richard. *Doing without Morality: Reflections on the Meaning of Deia in Aristotle's Nicomachean Ethics*. In: SELLEY, David. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 30. Oxford – New York: Oxford University Press, 2006, pp. 159-200.

<sup>20</sup> Cf. FRANKENA, op. cit., pp. 32-33.

menos para proporcionar un camino seguro para la identificación de deberes específicos. Por el simple test de la ausencia de contradicciones prácticas, pasarían muchas máximas indiferentes a la moral e incluso inmorales, lo que obligaría a Kant a aportar siempre datos empíricos al razonamiento, siendo infiel a su propio proyecto<sup>21</sup>.

Iniciada por Hegel, la asociación de Kant con el estigma del formalismo fue consagrada definitivamente en la literatura por Max Scheler (1874-1928), en la famosa crítica dirigida a este tipo de pensamiento moral en la obra “Formalismo en la ética y la ética material de los valores”<sup>22</sup>.

Evidentemente, no hay intención de analizar aquí el significado profundo de estas críticas. Tal tarea requeriría meterse en las obras de Hegel y de Scheler, lo que no tengo condiciones de hacer dentro de los límites de este trabajo. Solo los cito en este punto como una introducción histórica a esta breve colección de opiniones tradicionales que enumeran a Kant como el antepasado del procedimentalismo ético.

De hecho, en varios historiadores y comentaristas de renombre sobre el debate moral, la visión descrita de Kant es la de ese rígido defensor de una deontología universalista formal, una visión tratada como natural e incluso obvia, sin preocuparse por posibles controversias u objeciones.

Para una síntesis general de esta lectura de Kant, con los diversos matices que contiene, podríamos citar estas palabras de Manuel García Morente:

De igual suerte la ética no tiene por objeto determinar el ideal moral, que no necesita ser descubierto, pues yace en la conciencia moral y en ella es activo. Tiene por objeto definir las condiciones que hacen posible un ideal moral en general, hallar los caracteres propios, peculiares, de eso que llamamos ideal moral, sea éste el que quiera. Así como la lógica no trata de descubrir verdades, sino qué sea la verdad, la ética no trata de prescribir reglas morales sino de indicar lo que es una regla moral<sup>23</sup>.

En la opinión del eminente pensador español, la pretensión de los filósofos a lo largo de las épocas de establecer el ideal moral es vana. La moral siempre se da en la experiencia social, y la conciencia colectiva de un grupo, en su tiempo y en su contexto, nunca se somete a las especulaciones de ningún intelectual. Como la ética tiene lugar en el mundo social, no es posible definir un ideal práctico eterno y absoluto porque las variaciones en la experiencia hacen que cada sociedad constituya su propia conciencia

---

<sup>21</sup> Cf. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 184.

<sup>22</sup> SCHELER, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

<sup>23</sup> GARCÍA MORENTE, Manuel. *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004, p. 172.

moral<sup>24</sup>. Por esta razón, según García Morente, Kant tiene razón al hacer la ética abdicar de prescribir leyes concretas a la conducta humana y dedicarse simplemente a identificar las condiciones bajo las cuales un conjunto de reglas prácticas puede llamarse legítimamente moral. La ética ya no es una investigación de las leyes morales, sino una investigación sobre lo que, metodológicamente, puede considerarse, en general, una ley moral, basada en los caracteres universales de todas las leyes particulares<sup>25</sup>.

En este sentido, otros historiadores de la filosofía definirán la esencia de la ética kantiana como un test vacío que permite caracterizar máximas particulares como leyes morales. Frederick Copleston comienza admitiendo que acusar a Kant de formalismo es, en cierto sentido, injusto. Él distingue expresamente entre la ética pura y la aplicada, y la primera se dedica precisamente a establecer las condiciones *a priori* de la moralidad, antes de la introducción de circunstancias materiales. No tiene sentido criticar los elementos formales de la ética por ser “excesivamente formalistas”<sup>26</sup>, ya que casi nunca maldecimos un lógico formal – aunque podamos exigir que también aborde la lógica aplicada – porque su lógica es “excesivamente formalista”<sup>27</sup>.

A pesar de esto, Copleston también entiende que el imperativo categórico no pretende dar lugar a una deducción de normas concretas de conducta, sino simplemente proporcionar un criterio para la justificación de las máximas de la voluntad. El filósofo inglés, en este sentido, no cree que el método kantiano sea adecuado como un criterio de este tipo, ya que la dificultad de especificar lo que un individuo “puede o no querer que se convierta en ley universal” parece indicar realmente que el carácter excesivamente abstracto de esta propuesta hace imposible obtener respuestas morales objetivas<sup>28</sup>.

Giovanni Reale y Dario Antiseri también enseñan que el imperativo categórico no exige ninguna acción concreta, sino solo la forma de la ley universal, es decir, que la voluntad se dirija no a los objetos de la realidad empírica, sino a la ley misma<sup>29</sup>. Evidentemente, según ellos, la ley moral se aplica a contenidos sustantivos<sup>30</sup>, sin

---

<sup>24</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 169-171.

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, pp. 172-173.

<sup>26</sup> Cf. COPLESTON, Frederick, S. J.. *A History of Philosophy, Vol. VI: From the French Enlightenment to Kant*. New York, N. Y.: Image Books, Doubleday, 1994, p. 346.

<sup>27</sup> Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 74.

<sup>28</sup> Cf. COPLESTON, op. cit., pp. 346-347.

<sup>29</sup> Cf. REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Spinoza a Kant, v. 4*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 381.

<sup>30</sup> Id., *ibid.*, p. 383.



embargo, la aplicación se reduce a que estos contenidos sean filtrados por los moldes del concepto de una ley necesaria, para identificar si una máxima elegida por la voluntad es moralmente válida<sup>31</sup>.

Jerome Schneewind sigue el mismo hilo de explicación, según el cual la ley moral, en Kant, solo proporciona la forma que nuestros deseos deben tomar para ser considerados leyes prácticas. La moral no puede estar vacía, necesita contenido, pero ese contenido es externo a la voluntad racional y simplemente está “conformado” por ella<sup>32</sup>. Este profesor, relatando la aplicación del imperativo categórico que Kant mismo hace en los ejemplos de la “Fundamentación”, argumenta que tal modelo no merece la crítica de ser incapaz de producir respuestas concretas, ya que el filósofo alemán demuestra su aplicación a máximas bastante insertadas en la realidad. Al menos en algunos casos, la ética kantiana logra demostrar objetivamente la permisibilidad moral de un plan humano con solo probar su racionalidad formal<sup>33</sup>.

Con estos pequeños extractos de algunos de los manuales de ética más conocidos a nuestra disposición, es posible formar un esquema introductorio simple del estado del arte de la interpretación más común de la moralidad kantiana y de la inconmensurabilidad abismal que la separaría de la ética aristotélica. En los siguientes tópicos, veremos una versión muy particular del formalismo kantiano, especialmente notoria por conformar el debate moral y político después de sí, siendo tratada por muchos como la voz del kantismo en la arena pública contemporánea: el constructivismo de John Rawls (1921-2002).

### 1.3 El constructivismo ético de Rawls

Rawls es un autor fundamental para comprender el estado del arte de los debates sobre la interpretación más adecuada de la ética de Kant. Esto se debe a que, por un lado, es el defensor de una teoría moral y política que reivindica una herencia kantiana y que marcó decisivamente todo el debate público contemporáneo después de él. De

---

<sup>31</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 384.

<sup>32</sup> Cf. SCHNEEWIND, J. B. *Autonomy, obligation and virtue: an overview of Kant's moral philosophy*. In: GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 318.

<sup>33</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 321.

hecho, su trabajo “Una teoría de la justicia”<sup>34</sup> es considerado, incluso por sus críticos, como el paradigma ineludible para todos aquellos que quieran aventurarse en el pensamiento ético, ya sea para apropiarse de él o para oponerse a él.

Por otro lado, él mismo es también un famoso comentarista de Kant, ya que dedicó al filósofo de Königsberg diez conferencias en su “Historia de la filosofía moral”<sup>35</sup>.

El hecho es que su interpretación y apropiación de Kant es fuertemente procedimental. No podemos detenernos aquí para explicar la teoría de la justicia de Rawls en todos sus detalles. Solo diremos que él, al presentar su tesis de la justicia como equidad, establece que los principios de justicia no son hechos evidentes, sino que se justifican simplemente por qué serían elegidos por el procedimiento correcto (el procedimiento de la posición original). Por lo tanto, está claro que el fundamento de una norma de justicia social es la aprobación según el procedimiento de legitimación establecido<sup>36</sup>.

Continúa explicando que la justicia como equidad que propone es un tipo de lo que él llama justicia procedimental pura. La justicia procedimental pura difiere de las otras justicias procedimentales porque en estas se sabe cuál es el criterio que determina el resultado correcto y se busca el procedimiento más apropiado para lograr ese resultado. En la justicia procedimental pura, no existe un criterio independiente del procedimiento en sí. El resultado justo es el que, sea cual sea, se obtiene aplicando el procedimiento correcto. La corrección del procedimiento es la base de la justicia. Rawls ilustra la justicia procedimental pura con el ejemplo del juego de apuestas. Si las apuestas se hicieron rectamente – todos colocaron una cantidad significativa de dinero, sin ninguna información oscura; todos apostaron libremente; nadie hizo trampa –, la distribución final de dinero es justa, sea la que sea. Es justo porque obedeció las reglas normales del juego<sup>37</sup>.

Ahora, el procedimiento de la posición original, en Rawls, es una aplicación de justicia procedimental pura en su nivel más llamativo. Una vez que se hayan definido el procedimiento y las restricciones a la deliberación de las partes, los principios de

---

<sup>34</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Rev. Ed.. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

<sup>35</sup> Id., *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

<sup>36</sup> Cf. RAWLS, *A Theory of justice...*, p. 37.

<sup>37</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 75-76.

justicia obtenidos serán necesariamente los más apropiados para el gobierno de la sociedad. Nuestro autor entiende que esto es necesario para se puedan concebir los seres racionales que constituyen la sociedad como autónomos. Esto se debe a que, cuando se toma en serio la justicia procedimental pura, no hay principios de justicia previos a la propia deliberación de los individuos. Los miembros de la sociedad vienen a establecer la justicia social a través de su propia agencia<sup>38</sup>.

Rawls refuerza que este procedimiento no supone nada material al afirmar que, antes del razonamiento de la posición original, los poderes morales de las partes están representados de una manera puramente formal. Por un lado, el sentido de justicia es visto como un deseo formal de adherirse a cualquier principio de justicia que sea racionalmente aceptado como universalmente válido por el procedimiento correcto. Este sentido de justicia no tiene un contenido *a priori* porque tales principios se derivarán del procedimiento. Por otro lado, la capacidad de cada individuo para el bien se entiende simplemente como la posibilidad de elaborar y perseguir la realización de los planes racionales más diversos, dirigidos por la concepción particular del bien. Dado que, en la posición original, los miembros de la sociedad ignoran sus fines personales, esta capacidad es igualmente formal<sup>39</sup>.

El resumen de todo esto es que, para Rawls, la justicia solo puede basarse en una concepción puramente procedimental de la razón práctica, es decir, una concepción de la razón práctica que sea neutral en relación con todas las ideas sobre la naturaleza y los fines del hombre y de la sociedad, tan controvertida en la modernidad. Por lo tanto, el procedimiento para justificar las normas morales no puede privilegiar ninguna visión particular del mundo ni asumir suposiciones sustantivas sobre las mejores formas de vida y de conducta<sup>40</sup>.

Cuando nos referimos a los comentarios que Rawls hace sobre Kant en la “Historia de la filosofía moral”, vemos que sin duda pretende reflejar al filósofo alemán, a quien atribuye una imagen fuertemente formalista. Rawls se detiene para explicar lo que él llama el procedimiento del imperativo categórico, en el que este se describe como un filtro vacío mediante el cual se prueban las máximas, con el fin de verificar su posibilidad de ser elevada a leyes prácticas universales.

---

<sup>38</sup> Cf. Id. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: id. *Collected Papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 310-311.

<sup>39</sup> Cf. id. *Kantian Constructivism...*, pp. 333-334.

<sup>40</sup> Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. – São Paulo: Edições Loyola, 2010, pp. 103-104.

Para eso, Rawls identifica cuatro pasos en el procedimiento imperativo categórico: i) en el primero, está la máxima, principio subjetivo, del agente; ii) entonces, la máxima se universaliza como un precepto válido para todos; iii) en la tercera etapa, se convierte el precepto universal en una ley de la naturaleza; y iv) finalmente, se presume un mundo en el que la ley previamente expresada se agrega a las leyes de la naturaleza y se verifica cómo se produciría el equilibrio social en este nuevo mundo. En resumen, una máxima es aprobada por el test del imperativo categórico si i) somos capaces, racionalmente, de actuar de acuerdo con ella cuando nos consideramos miembros de un mundo social ajustado; y ii) podemos querer este mundo ajustado<sup>41</sup>.

Rawls también se dedica a analizar la aplicación del imperativo categórico a dos de los famosos ejemplos que ofrece Kant. Primero, nos trae el ejemplo del hombre que, en dificultades financieras, hace una promesa de pago para obtener un préstamo, sabiendo que no podrá pagar. En segundo lugar, el caso del individuo que adopta la máxima de nunca ayudar a los otros en sus necesidades. En ambos casos, la conclusión es la misma: es contradictorio querer que, en un mundo social ajustado, prevalezca la ley universal de las falsas promesas o del egoísmo. En cualquier caso, Rawls reconoce la dificultad de comprender por qué Kant ve la concepción de tales máximas como leyes generales como contradictorias<sup>42</sup>.

El profesor de Harvard intenta proponer dos formas de aclarar el razonamiento kantiano. En primer lugar, él mismo reconoce que es necesario dar algún contenido necesario a la voluntad individual. Su idea es asociar este contenido con una noción de “verdaderas necesidades humanas”. Para él, Kant implica que todos los seres humanos tienen ciertas necesidades que son condiciones indispensables para la conducción de la vida libre. Por esta razón, debemos querer un mundo social ajustado en el que todos tengan garantizada la satisfacción de sus verdaderas necesidades<sup>43</sup>.

La segunda forma es agregar una suposición de que debe haber límites de información en la aplicación del imperativo categórico. Estos límites son: i) debemos ignorar los rasgos particulares de las personas; y ii) debemos asumir que no sabemos qué posición social tendremos en el mundo social ajustado<sup>44</sup>. Como podemos ver, Rawls proyecta claramente en el imperativo categórico kantiano las restricciones de su propio procedimiento de la posición original.

---

<sup>41</sup> Cf. RAWLS, *Lectures...*, pp. 167-169.

<sup>42</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 170-173.

<sup>43</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 173-174.

<sup>44</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 175-176.

Nuestro autor reafirma firmemente su lectura de que este test vacío de máximas individuales es el verdadero resumen del imperativo categórico. Esto se expresa bien cuando comenta sobre la relación entre las formulaciones del imperativo. Rawls no otorga ninguna importancia a la segunda o tercera fórmula. Para él, las otras formulaciones no pueden agregar nada a la primera y son solo formas de observar el procedimiento del imperativo categórico desde otro punto de vista: de nosotros mismos y de los demás como miembros de la humanidad y sujetos a los efectos de las leyes morales (fórmula de la humanidad) y del agente visto como legislador (fórmula de autonomía). Rawls reconoce que, al hacer esta lectura, ignora la afirmación de Kant de que las formulaciones del imperativo categórico son formas equivalentes y diferentes de considerar la misma ley. Él entiende que un análisis de las formulaciones mismas muestra que, de hecho, no especifican el mismo contenido que la primera fórmula ni añaden nada relevante<sup>45</sup>.

Después de haber establecido que Rawls lee la moralidad kantiana simplemente derivada de un procedimiento formal del razonamiento práctico, también vemos que él cree que, en Kant, la corrección de nuestras respuestas morales deriva del hecho de que han sido aprobadas por este procedimiento adecuado. El procedimiento del imperativo trae las demandas que la razón práctica pura impone a nuestras máximas de acción, y las máximas serán morales simplemente si son aprobadas por este procedimiento verdadero. El contenido de la doctrina ética es el conjunto de imperativos categóricos particulares que han pasado la prueba de la universalización<sup>46</sup>.

Barbara Herman nos ayuda a comprender la interpretación formalista de Kant describiéndola con aún más fuerza y sacando consecuencias aún más radicales de ella. Ella entiende que, aunque el procedimiento del imperativo categórico deba garantizar cierto contenido objetivo, no es el caso que se pretenda que pueda proporcionar una lista de deberes concretos absolutos.

Si, de hecho, este procedimiento se basa en un consenso formal de juicio (que recae sobre las condiciones bajo las cuales se debe emitir un juicio), no se puede esperar que llegue a un consenso material (que depende de un acuerdo sobre la naturaleza de lo que está siendo juzgado). Esto se debe a que dicho juicio se emplea sobre las máximas, es decir, no sobre la acción externamente, sino sobre su presentación subjetiva de los fines que el sujeto quiere lograr y de lo que considera los bienes a lograrse (como

---

<sup>45</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 183.

<sup>46</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 238-239.

veremos, esto es un de los puntos más fundamentales para una correcta comprensión de la ética kantiana, y le dedicaremos un estudio detallado en un capítulo posterior). Diferentes agentes pueden presentar la misma acción bajo máximas completamente diferentes. Por lo tanto, en lo que respecta a fines privados e ideas personales de bondad, el resultado del juicio práctico también varía. Solo en una cultura uniforme, en la que existe un amplio acuerdo subyacente sobre los valores y fines predominantes de la acción humana, las conclusiones del procedimiento del imperativo categórico pueden formar un conjunto cerrado de deberes, pero no en un entorno pluralista moderno<sup>47</sup>.

Una vez que se entienden bien las bases formalistas de la lectura kantiana de Rawls, nos queda por verificar que el profesor de Harvard lleva esta interpretación a un paso más radical. Rawls propone una clasificación muy peculiar del procedimentalismo kantiano, que él llama constructivismo ético.

Él presenta la propuesta del constructivismo con una observación interesante, realizada a lo largo de su “Historia de la filosofía moral”: el tipo de postura moral del pensador alemán, según él, se opone no solo al utilitarismo, sino también a lo que él llama intuicionismo racional. Incluso se queja de que su rechazo a este, fuertemente considerado como heterónomo, no sea tan apreciado como el dirigido al naturalismo de David Hume (1711-1776). En la obra de Kant, el intuicionismo racional estaría presente en la versión del perfeccionismo metafísico de Gottfried Leibniz (1646-1716), aunque el propio Rawls admite que el profesor de Königsberg no expresa directamente esta oposición en ningún momento<sup>48</sup> (de hecho, su crítica al perfeccionismo de Leibniz es mucho más contenida)<sup>49</sup>.

Según Rawls, el constructivismo kantiano puede entenderse a partir del examen de tres puntos. Primero, lo que se construye en el procedimiento moral es el contenido de la doctrina ética, es decir, la totalidad de los imperativos categóricos (de las máximas que han pasado la prueba de la universalización). Esto significa que las normas morales deben ser vistas como construidas por seres racionales, sujetos a las restricciones razonables – y los agentes son considerados racionales precisamente porque están

---

<sup>47</sup> Cf. HERMAN, Barbara. *Justification and objectivity: comments on Rawls and Allison*. In: FÖRSTER, Eckart. *Kant's Transcendental Deductions: the three "Critiques" and the "Opus Posthumum"*. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 138-139.

<sup>48</sup> Cf. RAWLS, *Lectures...*, p. 235.

<sup>49</sup> Con respecto al perfeccionismo leibniziano, Kant comenta solo que la perfección en un sentido práctico es la adaptación de algo a todo tipo de fines, por lo tanto, un concepto no moral, que no puede convertirse en el fundamento de la ética en la medida en que la condicionaría a objetos externos a la voluntad racional, haciéndola heterónoma (Cf. KpV, 70-71. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de Dulce María Granja Castro, México: FCE: UAM: UNAM, 2005).

guiados por las restricciones del procedimiento constructivo y obedecen los principios de la deliberación racional.

Segundo, el procedimiento del imperativo categórico no es él mismo construido, sino que simplemente presentado. Kant cree que el intelecto humano ordinario ya está implícitamente consciente del funcionamiento de la razón práctica. Su exposición moral basada en ejemplos no es más que un intento de organizar en un procedimiento cerrado los criterios morales básicos que el razonamiento común ya tiene en cuenta.

Tercero, la forma y la estructura del procedimiento constructivo expresan nuestra personalidad moral como seres libres e iguales. El procedimiento tendría así una base material: la concepción de los seres humanos como razonables y racionales, libres e iguales. Podemos entender esta concepción básica de la persona de Kant observando el funcionamiento del procedimiento ético, buscando comprender las facultades, habilidades y creencias necesarias para el desempeño de cualquier individuo a través de dicho proceso<sup>50</sup>.

Aquí, hay una inversión del intuicionismo racional: no realizamos un procedimiento porque nos da las respuestas correctas, sino que afirmamos que las respuestas son correctas porque provienen del procedimiento racional. Los principios morales sustantivos son el producto de una actividad de la razón práctica que proviene solo de sí misma, es decir, de nuestra reflexión de nosotros mismos como seres dotados de racionalidad. Esta actividad racional autónoma no está fundamentada por ningún hecho moral objetivo<sup>51</sup>.

Llegamos al núcleo vital del constructivismo kantiano: la concepción de la justicia no debe depender de hechos *a priori*, naturales o divinos, sobre un orden independiente de la forma en que nos concebimos a nosotros mismos y a la sociedad. La forma en que entendemos íntimamente nuestras facultades y aspiraciones es que debe ser el parámetro de la ética y no los datos que nos preceden. No hay hechos morales previos al procedimiento<sup>52</sup>.

En el resumen de Onora O'Neill, lo que inicialmente caracteriza la posición constructivista en la ética es su rasgo antirrealista. Como acabamos de ver, el constructivismo niega que existan hechos o propiedades morales, naturales o no, que puedan descubrirse o intuirse para proporcionar los fundamentos de la moralidad. Lo

---

<sup>50</sup> Cf. RAWLS, *Lectures...*, pp. 239-240.

<sup>51</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 241-242.

<sup>52</sup> Id., *Kantian Constructivism...*, pp. 306-307.

que distingue al constructivismo entre los tipos de antirrealismo es, en primer lugar, su afirmación de que los principios morales son construcciones humanas. Además, en el constructivismo, este razonamiento moral puede ser práctico, es decir, es realmente capaz de establecer prescripciones concretas capaces de guiar la acción, y también es capaz de justificar tales prescripciones construidas. El constructivismo ofrece objetividad real<sup>53</sup>.

La tarea de la filosofía moral, en las palabras de Rawls, ya no es epistemológica. La búsqueda de una verdad moral interpretada como dada previamente debe ser reemplazada por la búsqueda de términos razonables en los que se pueda alcanzar un consenso bien fundado y nuestra idea de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad. Lo que justifica una concepción de justicia no es su correspondencia real con un orden de hechos *a priori*, sino su congruencia con la comprensión general más profunda de nuestra realización como seres humanos insertos en un entorno público. En el constructivismo kantiano, la objetividad debe definirse como un punto de vista construido adecuadamente que todos puedan aceptar<sup>54</sup>.

Rawls, entonces, lamenta que los comentaristas anteriores no se hayan dado cuenta de que la teoría moral de Kant es, más que exclusivamente formalista, constructivista. De esta manera, se considera completamente heredero del iluminista de Königsberg en este modelo de pensamiento ético. La diferencia que ve entre Kant y él mismo es que su teoría da primacía al aspecto social y a la construcción de la justicia en la sociedad política, mientras que Kant se preocupa esencialmente por la aplicación del imperativo categórico al examen interno del individuo de sus actos ante su conciencia. Si Kant pretendía ofrecer un método general para tratar todos los problemas éticos, Rawls entiende que el constructivismo se presta solo para resolver la cuestión de la justicia<sup>55</sup>.

Al defender la interpretación de Rawls contra aquellos que ven en Kant una forma de intuicionismo racional o de realismo, O'Neill enfatiza que el método de la ética kantiana es realmente constructivista, aunque esto no fue notado por los primeros analistas. Las similitudes entre Kant y Rawls son marcadas, según ella. Primero, Kant propone un procedimiento para justificar los principios morales a partir de una noción de razonamiento práctico que parte de un orden independiente de hechos morales. En

---

<sup>53</sup> O'NEILL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 348.

<sup>54</sup> RAWLS, *Kantian Constructivism...*, pp. 306-307.

<sup>55</sup> Cf. O'NEILL, op. cit., pp. 351-352.



segundo lugar, este procedimiento es comparado con los otros procedimientos posibles, propuestos por otros autores, rechazados como heterónomos precisamente porque invocan un orden realista de valores o modos de subjetivismo, utilitarismo u otros fundamentos basados en preferencias empíricas<sup>56</sup>.

El compromiso de Kant con estos puntos se establece fácilmente, en opinión de O'Neill, en la primera fórmula del imperativo categórico. Esta fórmula determina que los agentes racionales adopten para sí mismos solo las máximas que puedan elevarse a leyes universales, es decir, que rechacen los principios que no puedan ser adoptados por todos. No hay referencia a ninguna realidad moral previa, ni a deseos o preferencias<sup>57</sup>.

O'Neill sugiere que el constructivismo de Kant es aún más radical que el de Rawls. Kant va más allá de simplemente invocar un “principio supremo de razón práctica” por encima de todo. Sostiene que la razón práctica en sí misma debe ser capaz de justificación. Esta ambición estaría implícita en los títulos de sus obras. Las “críticas de la razón” significan no solo el tratamiento crítico de las concepciones tradicionales de la razón acríticamente aceptadas, sino también la concepción misma de la razón propuesta en su filosofía<sup>58</sup>.

Esta profesora piensa que la teoría de Kant puede representarse de esta manera: una pluralidad ilimitada de agentes no coordinados necesita, ya que no existe una definición evidente de la razón dada anteriormente, construir y basar adecuadamente su propia noción de razón. El punto central en este escenario es que no pueden tomar sus creencias, tradiciones o normas personales como poseyendo una autoridad irrestricta sobre todos los demás. Y el principio fundamental al que son capaces de llegar es precisamente ese rechazo de considerar cualquier idea en particular a la que se adhieran inicialmente como una razón general para el actuar y para el pensar. Esto significa actuar y pensar solo sobre la base de principios que puedan ser adoptados por todos, que puedan concluirse como siendo el principio fundamental de la razón práctica. Un individuo solo puede considerar un pensamiento o un acto razonable si alguien con una creencia *a priori* totalmente diferente pueda adherirse a él.

Por esta razón, el imperativo categórico debe ser considerado el requisito fundamental de la razón práctica, que también es alcanzado por la actividad humana de la razón. El corolario es que el procedimiento de la razón establece reglas que todos

---

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, pp. 354-355.

<sup>57</sup> Id., *ibid.*, pp. 355.

<sup>58</sup> Id., *ibid.*, pp. 356-357.

pueden reconocer sin ningún límite. La razón no puede estar anclada en las normas comunitarias, o incluso en el consenso superpuesto de los ciudadanos de una sociedad éticamente diversa (como propone Rawls). Los principios racionales son accesibles incluso para quienes están fuera de la sociedad, razón por la cual el constructivismo kantiano es más integral que el rawlsiano<sup>59</sup>.

Es importante señalar que, para Rawls, el constructivismo es un requisito necesario de la noción kantiana de autonomía. Según él, la autonomía auténtica requiere, en primer lugar, que los seres racionales, en sus deliberaciones morales, no se guíen por ningún principio ético anterior a esa deliberación y, en segundo lugar, que estén motivados solo por el interés en sus propios poderes morales y en su habilidad para perseguir cualquier fin que puedan tener (hasta ahora desconocidos)<sup>60</sup>.

El constructivismo, por lo tanto, tiene serias implicaciones en el campo de la metafísica al traer una noción muy peculiar sobre la naturaleza objetiva de la moralidad. Según Rawls, la visión constructivista nos lleva a considerar no que los principios morales son verdaderos, sino que son razonables para nosotros de acuerdo con nuestra concepción de nosotros mismos como personas libres e iguales<sup>61</sup>.

Rawls insiste, aún más, que no hay razones de justicia fuera del procedimiento constructivo. Depende de las personas autónomas decidir cuáles son los hechos morales relevantes y cuán complejos son. La cantidad y el contenido de los principios que guían la acción moral son el resultado de una elección racional. No es que, en el constructivismo, los individuos, situados en las condiciones de la posición original, tengan la capacidad de eliminar todo lo que pueda obstaculizar una visión clara del orden moral a priori. No existe tal orden antes de la aplicación del procedimiento<sup>62</sup>.

El constructivismo proporciona una base objetiva en la medida en que la construcción racional genera principios fundamentales que corresponden a las nociones de justicia más básicas de cada persona. Por esta razón, los principios constructivistas no están dirigidos a la verdad teórica, sino a lo que mejor se adapta a las creencias básicas de las personas que piensan en sí mismas de acuerdo con los límites del procedimiento. Para Rawls, es mejor hablar de principios morales razonables que de principios verdaderos. Lo que proporciona una teoría constructivista son las normas más

---

<sup>59</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 358-359.

<sup>60</sup> Cf. RAWLS, *Kantian Constructivism...*, pp. 314-315.

<sup>61</sup> Id., *ibid.*, pp. 340-341.

<sup>62</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 351-354.

razonables para quienes se conciben a sí mismos de acuerdo con la idea de persona representada en el procedimiento constructivo.

Tal modelo teórico no excluye que uno pueda saber de hecho cuál es la concepción de justicia más universalmente razonable. Esto se debe a que es posible que solo unas pocas concepciones sean lo suficientemente generales y viables para generar una doctrina moral congruente con la forma en que las personas se ven a sí mismas en una sociedad democrática – y que, entre ellas, solo una sea capaz de encajar en un procedimiento constructivo que resulte en principios prácticos aceptables, considerando las creencias generales sobre la persona humana y la sociedad<sup>63</sup>.

Con eso, concluimos nuestras breves notas sobre los esquemas generales del constructivismo ético que Rawls atribuye a Kant. Terminaremos este capítulo con un tópico sobre el trabajo de una de las principales discípulas de Rawls, autora de su propio y interesante pensamiento moral: Christine Korsgaard (1952-). Merece la pena detenerse en esta filósofa, por ser, por un lado, una autoproclamada seguidora fiel del constructivismo rawlsiano y, por otro, por presentar, como veremos, una lectura mucho más atenta de las minucias de la obra kantiana que pasan inadvertidas en los comentarios de Rawls y que pueden contener la clave para superar la interpretación formalista que intentaremos llevar a cabo durante el resto de este trabajo.

#### **1.4 Korsgaard: constructivismo e identidad práctica**

Korsgaard, como muchos de los autores que vimos anteriormente, ubica a Kant en una historia de la filosofía impregnada por la idea de una revolución, que tuvo lugar en la modernidad, en la que el bien y el mal ya no se veían como parte de la realidad objetiva y vinieron a ser encarados como la forma que imponemos al mundo a través de nuestra razón. Kant es el punto final de esta revolución metafísica, y su idea central es que la razón no es parte del mundo, sino que nosotros la imponemos al mundo. La ética autónoma, en estos términos, sería la única compatible con la nueva metafísica de la modernidad<sup>64</sup>.

Para Korsgaard, por lo tanto, el punto central del argumento moral de Kant y los kantianos contemporáneos (particularmente Rawls) es que la fuente de la normatividad

---

<sup>63</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 355-356.

<sup>64</sup> Cf. KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 4-5.

de los preceptos morales debe estar en la propia voluntad del agente. La capacidad de concebir, a través de la reflexión, los juicios sobre nuestras propias acciones es lo que da autoridad a esos mismos juicios morales<sup>65</sup>.

Korsgaard cree que en Kant se puede encontrar la postura que ella llama realismo procedimental. El realismo procedimental, a diferencia del realismo ontológico, no requiere la existencia de entidades intrínsecamente normativas (es decir, el bien y el mal en sí mismos, como propiedades objetivas de la realidad). Es compatible con la noción de que las normas morales son dictadas por la razón práctica o, tal vez, por un procedimiento constructivo como el de Rawls, siempre que haya un procedimiento correcto para responder preguntas morales y, por lo tanto, que uno pueda hablar universalmente de correcto e de incorrecto.

Kant, en este sentido, entiende que se puede demostrar que los principios morales son principios del razonamiento práctico, basados en la naturaleza de la voluntad. Hay, por lo tanto, hechos morales sobre lo que debemos hacer, no porque sean cosas inherentemente buenas o malas, sino porque toman prestada su normatividad de los principios de la razón práctica. Mientras que el realismo sustantivo supone que existe un procedimiento correcto para llegar a conclusiones morales porque existen hechos morales objetivos, el realismo procedimental comprende que hay respuestas objetivas a las preguntas morales porque existe un procedimiento moral correcto. Mientras que el realismo sustantivo ve los procedimientos de la filosofía práctica como un medio para descubrir el bien como parte de la realidad, el realismo procedimental piensa que la moralidad proviene de estos procedimientos<sup>66</sup>.

La descripción de Korsgaard del funcionamiento de la ética kantiana no es diferente de lo que estamos acostumbrados, particularmente en la versión constructivista de Rawls. En sus palabras, Kant dice que con cada impulso a actuar que nos llega, debemos probarlo por la reflexión para ver si es, de hecho, una razón para actuar. Como la razón es intrínsecamente normativa, el test está configurado para verificar si tal impulso puede considerarse como una ley para los seres humanos. Para Kant, tal prueba no es simplemente un ejercicio filosófico para respaldar la normatividad de nuestras disposiciones y sentimientos, sino que es él mismo quien establece la normatividad de

---

<sup>65</sup> Id., *ibid.*, pp. 19-20.

<sup>66</sup> Id., *ibid.*, pp. 35-37.

las motivaciones particulares del individuo. El test reflexivo del imperativo categórico no es la justificación de la moral, sino la moral misma<sup>67</sup>.

Este test, además – refuerza Korsgaard – a través del cual deben pasar nuestros impulsos, para demostrar que nuestras acciones son correctas y que nuestros fines son buenos, no es el test de la verdad. La moral se basa en la naturaleza humana, y la normatividad ética no es más que un reflejo de las disposiciones humanas<sup>68</sup>.

La profesora de Harvard cree que una teoría de la normatividad inspirada en Kant debe ser esbozada por dos aspectos centrales: i) la autonomía como fuente de obligaciones; y ii) que tenemos obligaciones morales, es decir, obligaciones con la humanidad misma<sup>69</sup>.

Korsgaard establece un elemento fundamental en la teoría ética kantiana (que será el tema de nuestro próximo capítulo): solo podemos concebir nuestras acciones bajo la idea de libertad. Esto es así, según ella, debido al carácter reflexivo de la mente humana. Si el deseo es un vínculo externo o un estímulo para nosotros mismos, solo podemos convertirlo en acción después de que nuestro intelecto lo respalde, transformándolo así en una razón. En términos kantianos, debemos convertir en nuestra máxima el actuar de acuerdo con los deseos. Por lo tanto, incluso si decidimos actuar siempre obedeciendo las inclinaciones empíricas, tenemos que hacerlo libremente<sup>70</sup>.

Kant define la voluntad libre como una causalidad racional efectiva sin determinación de ninguna causa externa. Todo lo que surge de fuera de la voluntad es una causa externa, incluidos nuestros deseos y apetitos<sup>71</sup>. La voluntad, como razón práctica, tiene la capacidad de autodeterminación absoluta. Sin embargo, dado que también es causalidad, también debe actuar de acuerdo con un principio o una ley. Es decir, al ser razón práctica, no puede actuar sin razón. La voluntad libre debe tener su propio principio, que no es dado por el mundo sensible. Este es el origen de la conclusión de Kant por la autonomía de la razón: ella se da su propia ley<sup>72</sup>.

Según Korsgaard, la teoría kantiana de la libertad no requiere ninguna tesis ontológica. La noción de causalidad inteligible es una concepción práctica, y nuestra creencia en ella es un artículo de fe práctica. No se usa teóricamente y no explica nada de lo que sucede en el mundo fenoménico. Nuestra concepción de la libertad hace

---

<sup>67</sup> Id., *ibid.*, p. 89.

<sup>68</sup> Id., *ibid.*, p. 91.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> Id., *ibid.*, p. 94.

<sup>71</sup> Id., *ibid.*, p. 97.

<sup>72</sup> Id., *ibid.*, pp. 97-98.

posible la libertad práctica, pero no porque explique su origen y cómo funciona, sino porque podemos actuar en consecuencia de ella. La libertad nos apunta a un ideal moral más elevado, que atrae nuestro interés a lo que está más allá de los deseos empíricos y nos impulsa a adoptar fines racionales y a luchar contra las tentaciones del apetito. Este proceso no requiere ningún compromiso con tesis ontológicas sustantivas<sup>73</sup>.

El imperativo categórico, en las palabras de Korsgaard, representado por la fórmula de la ley universal, determina que actuemos siempre de acuerdo con la máxima de que podemos querer que sea una ley universal. Esta es la ley de una voluntad libre. Ahora, la voluntad libre debe tener una ley, una ley, sin embargo, que no esté determinada por nada. Tiene que ser simplemente una ley, y nada más. Y el imperativo categórico determina exactamente eso: que nuestra acción siempre esté guiada por lo que pueda ser una ley. La restricción que impone a nuestra voluntad es la forma de una ley en general. Por lo tanto, el imperativo categórico, siendo la ley de una voluntad libre, no impone restricciones externas a la voluntad, sino que emerge de la naturaleza misma de la razón práctica. Describe cómo se comporta una voluntad auténticamente libre<sup>74</sup>.

Korsgaard hace una distinción, reconociendo que no está en Kant, entre el imperativo categórico y la ley moral. Si el imperativo categórico es la ley de la voluntad libre, la ley moral es la ley del reino de los fines, que nos ordena actuar solo de acuerdo con las máximas que todos los seres racionales puedan aceptar que sean las leyes de un sistema cooperativo efectivo. Para Korsgaard, el argumento anterior demuestra el imperativo categórico, pero no la ley moral. Aunque toda ley es universal, el simple análisis de la naturaleza de la voluntad libre no estipula definitivamente el dominio sobre el cual debe aplicarse el imperativo categórico. Ella argumenta que tal ley solo puede ser moral si afecta a todos los seres racionales<sup>75</sup>.

Esta es la forma, en la opinión de nuestra autora, de defender a Kant de la acusación de formalismo vacío. Esto se debe a que, si bien es cierto que el imperativo categórico es formalista, la ley moral ciertamente no lo es. Si bien ella misma no cree que la prueba propuesta por el filósofo de Königsberg sea capaz de darnos la totalidad de la moralidad, claramente la restricción de ser una ley para un sistema cooperativo de todos los seres racionales excluye muchas alternativas de máximas. La necesidad de

---

<sup>73</sup> Id., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 183.

<sup>74</sup> Id., *The sources...*, p. 98.

<sup>75</sup> Id., *ibid.*, pp. 98-99.

aprobar dicha ley para el reino de los fines es un camino sustancial para descubrir al menos algunos de estos deberes concretos<sup>76</sup>.

Korsgaard cree que puede usar este razonamiento kantiano para presentar la noción central de su propuesta moral: la de identidad práctica. Según ella, todos tienen una identidad que no se deriva de hechos científicos, sino una descripción a través de la cual se valora a sí mismo como quien es y considera que su vida vale la pena ser vivida. Todos tenemos una intrincada red de identidades de este tipo: nos identificamos como hombres o mujeres, como hijos de una determinada familia, como creyentes de una determinada religión, como practicantes de una profesión en particular. Cada uno de estos elementos nos da razones y obligaciones. Es en nuestras autoconcepciones más importantes en nuestra jerarquía vital que las obligaciones incondicionales se basan en nosotros. Esto se debe a que violarlos significaría perder la integridad de nuestra identidad, es decir, dejar de pensar en nosotros mismos como quiénes somos y en tener una vida que vale la pena vivir<sup>77</sup>.

Korsgaard supone que aquí encontró un desarrollo valioso de la formulación del imperativo categórico en Kant. Con la fórmula de la ley universal, Kant significa que violamos la ley moral cuando hacemos excepciones para nosotros mismos, es decir, cuando actuamos de acuerdo con una máxima que no podemos racionalmente querer que sea universalmente seguida. Un compromiso con la integridad de nuestra identidad práctica, en principio, es exactamente el antídoto para este problema. La identidad práctica es una forma de conceptualizar en la vida humana la necesidad de coherencia constante con nuestros valores, tema de fondo del imperativo categórico kantiano<sup>78</sup>.

En el comentario de Ana Marta González, la comprensión de Korsgaard es que el argumento de Kant, desarrollado en la Tercera Sección de la “Fundamentación” y en la “Crítica de la razón práctica”, que muestra la ley moral como un hecho necesario de nuestra propia experiencia como seres racionales nos lleva a concluir que la idea de autoidentificación normativa con una cierta concepción de nuestra propia naturaleza (como racional y libre) tiene un papel central en la filosofía kantiana, tal como lo hace la identidad práctica en la suya. El hombre se considera a sí mismo desde un segundo punto de vista, además del punto de vista empírico, como perteneciente al mundo inteligible, anticipando la distinción entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, entre

---

<sup>76</sup> Id., *ibid.*, pp. 99-100.

<sup>77</sup> Id., *ibid.*, pp. 101-102.

<sup>78</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 102-103.

el hombre como es fenoménicamente, sujeto a la causalidad mecánica, y el hombre capaz de darse una causalidad absolutamente libre<sup>79</sup>.

Korsgaard también presta atención a otro aspecto fundamental de la ética de Kant, que se refiere a su teoría subyacente de la acción (a la que también dedicaremos un capítulo posterior): la importancia central de la máxima. Como explicaremos en detalle a su debido tiempo, la máxima es el principio subjetivo que guía la acción.

Cuando Kant declara que el valor de una acción se encuentra en su máxima, significa que su núcleo esencial no está exactamente en su propósito, sino en los términos en que la acción fue concebida junto con su propósito. Esto sería un corolario del hecho de que un ser racional solo puede actuar bajo la idea de libertad. Es decir, cuando decidimos actuar, necesariamente nos vemos a nosotros mismos no como físicamente obligados a hacerlo, sino como dando una razón para la acción que proviene de nosotros mismos, de nuestra elección consciente e indeterminada. La máxima expresa precisamente la razón que concebimos para actuar – que incluso puede ser obediencia a nuestros deseos e impulsos, que, aun así, deben elegirse voluntariamente – y, como las razones se expresan a través de las leyes, nuestra concepción de ley práctica. Por eso, ella es juzgada por la ética<sup>80</sup>.

Como Korsgaard reconoce, Kant argumenta que toda acción humana se dirige hacia un propósito, por lo tanto, cada máxima contiene un fin. De ese modo, una máxima generalmente sigue la forma “debo realizar la acción A para lograr el propósito P”. En ese caso, por supuesto, solo actuaremos sobre esa máxima si también hemos internalizado la máxima de lograr el propósito P. Dado que esa máxima también debe adoptarse por una razón, las razones para elegir los propósitos también deben expresarse en máximas. A la conclusión de la filósofa, las máximas, por lo tanto, en la vida humana, se ordenan jerárquicamente<sup>81</sup>.

Por lo tanto, para Korsgaard, visualizamos la diferencia que Kant establece entre la persona empática y la persona que cumple con el deber, en función de las máximas de cada uno. Ambos tienen el mismo propósito de ayudar a los demás, pero adoptan este propósito por diferentes motivos. Mientras que la persona empática lo hace porque se

---

<sup>79</sup> Cf. GONZÁLEZ, Ana Marta. *A Kantian Avenue Towards Korsgaard's Notion of Practical Identity: Kant on Humanity and Culture*. In: GONZÁLEZ, Ana Marta e VIGO, Alejandro G. (orgs.). *Reflexion, Gefühl, Identität im Anschluß an Kant*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019, pp. 42-43.

<sup>80</sup> KORSGAARD, *Creating...*, p. 57.

<sup>81</sup> Id., *ibid.*, pp. 57-58.



siente bien, la persona moralmente recta lo hace porque ve esta acción como objetivamente necesaria<sup>82</sup>.

Como toda acción humana se realiza con un fin – comenta Korsgaard – una máxima tiene dos partes: un acto y un fin. La forma de la máxima es el concierto entre estas dos partes. Dos acciones totalmente diferentes e incluso opuestas pueden llevarse a cabo con el mismo propósito, así como dos actos externamente idénticos pueden invocar propósitos inversos. Por lo tanto, la bondad de una máxima no reside ni en los actos ni en el propósito, sino en la concatenación funcional entre las dos partes, lo que permite que la acción tenga lugar de manera inteligible en el mundo. Si la acción y el propósito están relacionados de tal manera que la máxima pueda ser deseada como ley universal, esa máxima es buena. En este razonamiento, una buena máxima es buena debido a su estructura interna. En consecuencia, es una entidad intrínsecamente normativa, que, sin embargo, no se descubre en el mundo por la intuición, sino que es el resultado de una aprobación de la reflexión interna sobre un impulso que puede ser deseado por la voluntad humana como ley<sup>83</sup>.

Korsgaard nuevamente modula la posición que llamó realismo procedimental. La entidad intrínsecamente normativa debe ser invocada por la teoría como el bien último, que es bueno en sí mismo (y no por referencia a otro propósito extrínseco), debido a sus propiedades intrínsecas, a su estructura interna. No es un valor descubierto por la intuición, sino aquello que podemos demostrar analizando sus propiedades que es el bien último. La buena máxima es una entidad cuyas propiedades intrínsecas hacen que sea una razón en sí misma para actuar. Algo que tiene una forma de ley, es decir, que es una ley por sus características internas, es intrínsecamente adecuado para responder la cuestión acerca de la razón que requiere esa acción<sup>84</sup>.

Es importante tener en cuenta que la normatividad intrínseca de la buena máxima no proviene de su descubrimiento como objeto de la realidad. Las buenas máximas son producidas por nuestra voluntad legislativa. Los valores son una creación humana. Descubrimos que ciertas máximas son adecuadas como leyes, pero solo se convierten en leyes después de que lo queramos racionalmente como tal. Korsgaard, en estos términos, reafirma su convicción constructivista: las normas morales se

---

<sup>82</sup> Id., *ibid.*, p. 58.

<sup>83</sup> Cf. id., *The sources...*, p. 108.

<sup>84</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 111-112.

construyen mediante un procedimiento, el procedimiento racional de darse leyes a uno mismo<sup>85</sup>.

En el resumen de la profesora estadounidense, la obligación en general es un hecho de la realidad humana. Que nos obliguemos a nosotros mismos es un elemento verificable de la naturaleza humana, y nuestras máximas pueden verse como seres intrínsecamente normativos: esta es la parte realista de su sistema. Por otro lado, qué máximas pueden servir realmente como ley depende de la identidad práctica de cada uno. Se aplican diferentes leyes a las personas que se identifican de diferentes maneras. El siguiente paso sería ver si hay una forma particular con la que deberíamos identificarnos<sup>86</sup>.

Volviendo a la distinción de Rawls, Korsgaard separa los conceptos normativos más generales de nuestras concepciones del bien y del justo. Por un lado, los conceptos normativos genéricos son nombres de problemas, de problemas normativos que surgen de la naturaleza humana. Las diferentes concepciones concretas de lo bueno y de lo justo son soluciones propuestas a estos problemas, capaces de dictar normas para que actuemos<sup>87</sup>.

En esta visión teórica, lo que media el pasaje de un concepto a otro es la identidad práctica. La forma en que nos identificamos como personas racionales encarna concretamente el problema en nuestras vidas y señala el camino para encontrar la solución. Así, en Rawls, llegamos a una concepción de la justicia asumiendo el punto de vista de un ciudadano de la democracia liberal, que solo tiene los atributos compartidos por cualquier ciudadano de un estado liberal ordenado. Y en Kant, llegamos a respuestas morales adoptando el punto de vista de un legislador en el reino de los fines y acordando solo con las leyes que todos los ciudadanos de ese reino tendrían razones para aceptar. Nuestras ideas de identidad práctica conducen a concepciones bien estructuradas del bien y de la justicia<sup>88</sup>.

Siendo nuestra comprensión de lo que debemos hacer una consecuencia de nuestra comprensión de quiénes somos, debemos tener en cuenta que la constitución de la identidad humana ocurre de manera diferente en diferentes contextos sociales. En la cristiandad, la identidad de una persona es su alma y se define por quién es a los ojos de Dios, y el pecado es la concepción de lo moralmente prohibido. En las sociedades

---

<sup>85</sup> Id., *ibid.*, p. 112.

<sup>86</sup> Id., *ibid.*, p. 113.

<sup>87</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 113-114.

<sup>88</sup> Id., *ibid.*, p. 115.

marcadas por códigos de honor, la identidad es la reputación y se define por quién es cada uno a los ojos del mundo social, y la deshonra es la concepción normativa que mueve la acción. En el mundo de la Ilustración, nuestra identidad se caracteriza por nuestra relación con la humanidad misma, y la virtud radica en ser capaz de considerarse un miembro digno de la especie humana racional<sup>89</sup>.

Según Korsgaard, se puede establecer que es necesario tener una idea de nuestra identidad práctica, ya que sin esto no tenemos razón para actuar o para vivir. Naturalmente, gran parte de nuestra identidad práctica será contingente. Nacemos en una familia o en una comunidad, nos unimos a un movimiento político, hacemos amigos y nos casamos, somos padres de algunos niños, somos creyentes de una determinada religión. Y actuamos, en cada área de nuestra vida, de acuerdo con aquellos elementos a partir de los cuales nos definimos. Como son concepciones contingentes, varias de ellas pueden cesar debido a las circunstancias normales de la vida.

En esto, lo que no es contingente es el hecho de que necesitamos ser gobernados por alguna concepción de identidad práctica. Sin embargo, esta necesidad no se deriva de ninguna identidad práctica particular, sino de la humanidad misma, de nuestra identidad básica como seres humanos, animales reflexivos que necesitan razones para actuar. Por lo tanto, estamos obligados por una obligación inicial: adoptar la identidad práctica de los seres humanos, con el valor de la dignidad racional. Debemos tener una identidad moral en los términos de la ética de la Ilustración, por la que nos valoramos por mostrar la condición humana. De esta manera, originalmente reverenciamos a la humanidad en nuestra persona y en la persona del otro. Nuestra identidad como seres humanos es la parte necesaria y universal de nuestra identidad práctica, anterior a todas las identidades particulares<sup>90</sup>.

Korsgaard cree que este argumento es una nueva versión de la fórmula de la humanidad de Kant. Para ella, Kant parte del hecho de que, cuando elegimos algo, estamos viendo ese objeto como un bien. Siendo seres racionales, debemos respaldar nuestros impulsos por la reflexión antes de actuar sobre ellos. Kant, entonces, rechaza que la bondad de los objetos esté en ellos mismos, pero argumenta que su bondad reside en nuestros deseos, por lo tanto, en que son buenos para nosotros. Esto significa que el

---

<sup>89</sup> Id., *ibid.*, pp. 116-117.

<sup>90</sup> Id., *ibid.*, pp. 120-122.

valor incondicional de la humanidad misma está implícito en todas nuestras elecciones. Es la fuente de todos los valores particulares, lo que tiene valor en sí mismo<sup>91</sup>.

Es decir, para Korsgaard, el simple hecho de que somos seres humanos, animales racionales que solo pueden actuar mediante la figuración de fines, nos lleva a la necesidad de tener una identidad práctica y considerarla normativa para nosotros. Por lo tanto, nuestra propia identificación como hombres, que no es una noción contingente de nuestra identidad, sino la verdad fundamental de nuestra naturaleza, también debe ser normativa. Debemos valorar nuestra humanidad para que sea posible valorar cualquier cosa<sup>92</sup>.

Nuestra autora repite este argumento, señalando que la acción racional existe y, por lo tanto, es posible. Los pasos anteriores han demostrado que la acción racional solo es posible si los seres humanos consideran que su propia humanidad es valiosa en sí misma. Por lo tanto, que otorguemos un valor último e incondicional a nuestra humanidad es un hecho. Y el valor, así como la libertad, como diría Kant (al fundar la demostración de la realidad de la libertad y de la ley moral en un *factum* de razón – tema de nuestro próximo capítulo), solo es accesible a través de la autoexperiencia de una conciencia reflexiva. El valor de la humanidad no es un hecho “visible” empíricamente por la observación de la realidad, sino una verdad que ocurre inmediatamente dentro de nosotros. La vida humana es más compleja de lo que es accesible al mundo de las ciencias<sup>93</sup>.

Volviendo a este punto anterior, González recuerda que, en Kant, la humanidad tiene un estatus normativo. Hay una diferencia entre lo que el hombre es hoy, en sus circunstancias mundanas, y lo que debería ser de acuerdo con el ideal de su razón y, por lo tanto, la acción de un individuo puede considerarse de acuerdo o no con la humanidad. En Kant, la humanidad es algo que debe desarrollarse prácticamente, y sus textos antropológicos están totalmente impregnados de consideraciones sobre cómo estimular, en la vida cotidiana, el uso de la razón para controlar y ordenar los impulsos empíricos<sup>94</sup> (dedicaremos un tópico a esto más adelante).

Esta profesora entiende, por lo tanto, que la noción de identidad práctica en Korsgaard puede considerarse kantiana al articular dos elementos que son muy caros al pensamiento del filósofo prusiano: i) la idea normativa de la humanidad;

---

<sup>91</sup> Id., *ibid.*, p. 122.

<sup>92</sup> Id., *ibid.*, p. 123.

<sup>93</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 123-125.

<sup>94</sup> Cf. GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 65-68.

y ii) el tratamiento dual del ser humano como *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, de los cuales surgen nuestra posibilidad y nuestra necesidad de identificarnos con nuestra naturaleza racional. Es la primacía kantiana de la consideración práctica del hombre, en una lectura coherente y original<sup>95</sup>.

Cerramos estas breves notas sobre la lectura kantiana de Korsgaard con un aspecto que nos interesa mucho en este trabajo. Korsgaard todavía ve – y ese puede ser el punto que definitivamente la distingue de la interpretación rawlsiana ordinaria – importantes similitudes entre Kant y Aristóteles.

En un artículo dedicado a esto en su “Creating the Kingdom of Ends”, ella comenta que el esquema argumentativo de ambos hasta alcanzar el bien final es muy cercano. En Aristóteles, la contemplación divina es el propósito último no solo de la vida humana, sino también del mundo. En Kant, sucede lo mismo con el bien supremo, pero con un razonamiento inverso: el propósito último de la vida humana también debe ser el propósito último del universo entero. Como todo lo que es elegido por la buena voluntad es bueno, debemos construir el ideal de una totalidad de cosas buenas, que es el reino de los fines, cuya realización es el bien completo, el objeto de la razón práctica pura. La razón siempre busca lo incondicionado y no se satisface hasta que la explicación de todo esté completa. La explicación final del universo no puede ser dada por el conocimiento de las leyes mecánicas ya que excede los límites de lo que puede ser objeto de nuestra aprehensión empírica. Sin embargo, podemos identificar qué lograría el ideal especulativo de la razón, el bien supremo capaz de integrar la explicación del significado de todas las cosas, en un sistema teleológicamente ordenado: el reino de los fines, el sistema de toda la humanidad bajo la ley moral. Es la vida humana, con su dignidad, la que es capaz de ofrecer el propósito final de la organización teleológica de la naturaleza<sup>96</sup>.

Es decir, para Korsgaard, Kant y Aristóteles están de acuerdo en que hay muchas cosas que son buenas para la vida humana y que pueden elegirse como fines; que todas estas cosas tienen un valor condicionado y que la racionalidad busca lo que tiene valor en sí mismo; que uno debe investigar qué hace que la vida humana sea algo digno de vivir. Ambos, además, buscan el bien incondicionado en lo que puede ser un propósito para Dios, ser incondicionado y absoluto.

---

<sup>95</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 68-69.

<sup>96</sup> Cf. KORSGAARD, *Creating...*, pp. 241-243.

Para Aristóteles, la actividad divina es la contemplación, mientras que para Kant es la realización del bien completo en el ámbito de los fines. Tampoco podría expresarse esta diferencia atribuyendo a Kant una primacía absoluta de la moralidad pura y a Aristóteles una subordinación de la voluntad recta a sus efectos en el mundo. El hombre virtuoso aristotélico practica la virtud por sí misma y no por las ventajas que pueda obtener. Asimismo, la filosofía kantiana no descuida las consideraciones sobre las consecuencias de las buenas obras. El propio reino de los fines es algo que debe lograrse mediante la práctica de la ley moral y la motivación racional del agente para concebir lo que le indica la razón práctica pura<sup>97</sup>.

Kant – analiza Korsgaard – no acepta la contemplación como un fin último porque, en el sentido en que Aristóteles la da, es imposible en su filosofía. La contemplación no puede involucrar el conocimiento porque Dios y el orden teleológico de todas las cosas están más allá de los límites del conocimiento teórico. Así, en Kant, el disfrute contemplativo se entiende como un placer físico, que, por supuesto, no puede ser el valor incondicionado. En Aristóteles, tal disfrute es una actividad divina y, por lo tanto, puramente racional (bastante diferente de lo que Kant rechaza). Por lo tanto, ambos encuentran valor incondicional en actividades que no son causadas por necesidades materiales y que se llevan a cabo por ellas mismos<sup>98</sup>.

El verdadero desacuerdo entre Aristóteles y Kant es que, para él, los estándares de la razón son exclusivamente humanos, y no tenemos forma de saber si el mundo está de acuerdo con ellos. Toda actividad humana, incluso aquellas que tienen un valor incondicional y que se llevan a cabo por sí mismas, adquieren su valor por el hecho de que las valoramos. Es una diferencia cuya raíz está en la metafísica, no en la ética. El bien, tanto del hombre como del mundo, no es un objeto de realidad que pueda contemplarse, sino una creación de la acción humana. Somos la fuente de todo valor<sup>99</sup>.

Concluimos aquí esta pequeña ilustración del estado del arte de la interpretación más conocida de Kant en el debate moral y político de nuestros días. Con Korsgaard, ya hemos comenzado a imaginar algunas formas de superar la imagen del abismo infranqueable entre el filósofo alemán y el realismo clásico. En los siguientes capítulos, trataré con mayor profundidad los temas centrales de la ética kantiana que pueden revelar una imagen muy distante de la que generalmente tenemos en mente. Veremos

---

<sup>97</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 243-244.

<sup>98</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 245-246.

<sup>99</sup> Id., *ibid.*, p. 246.

que hay buenas razones para cuestionar la atribución a ella de un formalismo lógico vacío y para rechazar las críticas de Anscombe o de Frankena, por ejemplo.

En este contexto, trataré: i) la doctrina de la conciencia de ley moral como un *factum* de razón; ii) la centralidad de la fórmula de la humanidad en la aplicación del imperativo categórico; y iii) las obras de ética material de Kant.

## Capítulo 2 – La conciencia de la ley moral

### 2.1 Introducción

Este capítulo presentará una exposición del complejo tema de la conciencia de la ley moral en Kant. Aquí, no entraré en los debates históricos sobre las innumerables cuestiones planteadas por los textos kantianos sobre este tema, ya que esto requeriría un trabajo específico dedicado al problema. Mi argumento se limitará a explicar los aspectos centrales de esta noción, con el objetivo de mostrar que la naturaleza de la ley moral, dentro de la estructura general que se abre al pensamiento práctico kantiano, nos apunta a algunas razones relevantes para cuestionar la lectura tradicional que describí en el capítulo 1. Esta presentación servirá como introducción a los argumentos centrales de nuestro texto, que tocan la segunda fórmula del imperativo categórico y las obras de ética material de Kant y que serán objeto de capítulos posteriores.

Así, dedicaré la primera parte de este capítulo a analizar los textos centrales de Kant sobre el tema. En primer lugar, veremos la Tercera Sección de la “Fundamentación”, uno de los pasajes de la obra kantiana que más discusiones ha suscitado hasta hoy. Como se ha dicho, no entraré en ninguno de estos debates, sino que presentaremos únicamente los puntos centrales de la exposición de Kant del peculiar tipo de autoexperiencia que nos da acceso a la ley moral, como una conciencia fundamental de que somos libres, es decir, sometidos a una ley de razón, independiente de toda causalidad mecánica, conciencia que no puede demostrarse teóricamente, pero que parte de la asunción de un punto de vista puramente inteligible, de un orden distinto al orden fenoménico.

A continuación, veremos cómo se trata este mismo tema en la “Crítica de la razón práctica”, en cuya “Analítica de la razón práctica pura” Kant denomina *factum* de la razón a la conciencia de la ley moral, que inmediatamente se da al intelecto humano, tan luego nos damos cuenta de que nuestros juicios siempre están informados por un principio que no está empíricamente justificado, sino que proviene de la razón pura.

Terminaré tratando de mostrar que este aspecto básico de la doctrina kantiana revela que no tiene sentido asumir que la ley moral está construida. Afirmaré que la moral, en Kant, es un atributo de la razón humana, la forma de ser de la razón, la forma propia de actuar de los seres racionales. En este sentido, haré un breve excursus sobre la “Doctrina del método” de la “Crítica de la razón pura”, para sacar a la luz el concepto



kantiano de construcción, aplicable exclusivamente a las matemáticas y de ningún modo a la moral. También proporcionaré una breve colección de comentaristas kantianos contemporáneos que utilizan estos aspectos para rechazar la interpretación constructivista, ya que resulta más adecuado calificar a Kant como realista o bien, al menos, como un no-constructivista en el ámbito de la ética.

## 2.2 La autoexperiencia de la ley moral en la Tercera Sección de la “Fundamentación”

La Tercera Sección de la “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” es uno de los textos de Kant que ha generado más discusiones filosóficas en la historia de la interpretación y recepción de su pensamiento. Hay libros enteros dedicados a la interpretación de las cuestiones allí planteadas. En este trabajo, no tengo la intención de entrar en el alcance de estos problemas. Aquí, sólo sacaremos a la luz un aspecto central de la doctrina moral kantiana explicada en este texto: la conciencia de la ley moral y su naturaleza<sup>100</sup>.

Creo que una comprensión inicial de este tema, luego reforzada en la famosa idea del *factum* de la razón, en la “Crítica de la razón práctica”, nos permite formular una primera razón general por la que debemos evitar la lectura formalista y constructivista de la ética de Kant, que desentrañamos en el capítulo anterior. Así, lo que se dirá en este capítulo no pretende atraer el tema de la tesis a los debates sobre la posibilidad de deducción racional de la existencia del deber y otros temas relacionados, sino simplemente servir como soporte introductorio para la interpretación de la moralidad kantiana que quisiera sugerir, cuyos pilares centrales son los aspectos que ocuparán los dos últimos capítulos de este trabajo (la centralidad de la fórmula de la humanidad para el imperativo categórico y la materialidad de la ética, en la aplicación de la ley moral a los deberes concretos).

Kant inicia su Tercera Sección de la “Fundamentación” definiendo la voluntad y la libertad, que ocuparán el centro de la problemática por él enfrentada en este punto.

---

<sup>100</sup> Para una discusión detallada de los problemas teóricos invocados por el texto, véase, por ejemplo, SCHÖNECKER, Dieter. *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1999; Id., *How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative*. In: HORN, Christoph, SHÖNECKER, Dieter y MIETH, Corinna (eds.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York – Berlin: De Gruyter, 2006, pp. 301-324; STEIGLEDER, Klaus. *The Analytic Relationship of Freedom and Morality*. In: HORN, SCHÖNECKER y MIETH, op. cit., pp. 225-246 y MIETH, Corinna y ROSENTHAL, Jacob. “Freedom must be presupposed as a property of the will of all rational beings”. In: HORN, SCHÖNECKER y MIETH, op. cit., pp. 247-284.

Según Kant, la voluntad es la causalidad de los seres vivos como seres racionales. A su vez, la libertad es la propiedad de esta causalidad de producir efectos independientemente de la causalidad mecánica de las leyes naturales, en contraposición a la necesidad natural, como propiedad de los seres irracionales de ser determinados por la influencia de estas causas extrínsecas.

Ésta es una definición negativa de libertad, que conduce a un concepto positivo. Como el concepto de causalidad requiere el concepto de leyes según las cuales algo puede ser llamado causa, la libertad, aunque no sea una necesidad de la voluntad según las leyes naturales, debe regirse también por leyes inmutables, sin embargo, de un carácter especial. Si la necesidad natural es una heteronomía de las causas eficientes, en la que todo efecto es posible según la causalidad de los objetos externos, la libertad debe ser autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser causa por sí misma. Como ya se ha demostrado (describiremos esta demostración en 3.2) que el principio de la autonomía de la voluntad se caracteriza como un principio de actuar sólo de acuerdo con una ley que se puede querer como ley universal, y este es el propio imperativo categórico, se ve que una voluntad libre es lo mismo que una voluntad bajo leyes morales<sup>101</sup>.

Para demostrar la realidad de la libertad y, por tanto, el imperativo categórico, es necesario atribuir la libertad no solo a nosotros mismos, sino a todos los seres racionales. Esto se debe a que la moralidad es válida para nosotros simplemente porque somos seres racionales, por lo que la libertad debe demostrarse no simplemente a partir de ciertas experiencias y características propias de la naturaleza humana, sino como perteneciente *a priori* a la actividad de los seres racionales en general. Para Kant, a todos los seres racionales que tienen voluntad se les debe conceder la libertad como única forma por la cual pueden actuar. Esto significa que en estos seres la razón es práctica, es decir, tiene una causalidad en relación con sus objetos. Es imposible pensar en una razón que conscientemente recibiría desde fuera de sí misma una dirección que determinaría sus juicios ya que, en este caso, el sujeto estaría determinado por un impulso y no por la razón. La razón debe ser considerada la autora de sus propios principios, independientemente de las influencias extrínsecas y, en consecuencia, debe

---

<sup>101</sup> G, 446-447. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1996.

considerarse libre en su uso práctico. Es decir, sólo se puede hablar de razón y, por tanto, de voluntad de un ser racional si se les puede atribuir la idea de libertad<sup>102</sup>.

Hasta ahora, hemos visto que tenemos que asumir la libertad si queremos pensar en un ser racional con conciencia de su causalidad en relación con sus acciones. El presupuesto de esta idea también surge de la conciencia de una ley práctica: que los principios subjetivos de las acciones, las máximas, deben tomarse de una manera tal que también se apliquen objetivamente como leyes universales. Sin embargo, la pregunta sigue siendo por qué debemos someternos a este principio. Ningún interés puede llevarme a esto, porque entonces, no estaríamos ante un imperativo categórico; y, sin embargo, es necesario que tengamos un interés en él y que comprendamos cómo eso ocurre<sup>103</sup>.

Parece, por tanto, que sólo presupusimos la idea de libertad y, en ella, la ley moral, pero fuimos incapaces de demostrar su realidad y necesidad objetiva, de modo que quedamos sin respuesta ante la pregunta de por qué la posible validez universal de nuestra máxima como ley debe ser la condición de nuestras acciones y sobre qué se funda el valor que atribuimos a esta forma de actuar, valor que asumimos tan grande que no puede haber un mayor interés en el mundo y sobre cuya base sólo el hombre puede darse cuenta de su valor personal<sup>104</sup>.

Kant admite aquí caer en una especie de círculo<sup>105</sup>. Nos admitimos libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos sujetos a esas leyes porque nos atribuimos la libertad de la voluntad. La libertad y la ley moral son conceptos intercambiables y, por eso mismo, uno no puede utilizarse para explicar el fundamento del otro, sino solo para reducir a un concepto representaciones de un mismo objeto que parecen diferentes<sup>106</sup>.

Kant encuentra una salida. Se trata de investigar si, cuando nos pensamos, por la libertad, como causas eficientes *a priori*, no adoptamos un punto de vista diferente de aquel en el que nos representamos según nuestras acciones tal como las vemos empíricamente. Todas las representaciones que nos llegan de los sentidos no nos dejan conocer los objetos sino la forma en que nos afectan, es decir, los fenómenos y no las

---

<sup>102</sup> G, 447-448.

<sup>103</sup> Sobre la noción de interés y su importancia para la teoría de la acción en Kant de la que hablaremos en el próximo capítulo.

<sup>104</sup> G, 449-450.

<sup>105</sup> La afirmación misma de que aquí caemos en un círculo ha generado bastante discusión en la literatura. Para un análisis profundizado del tema, véase, por ejemplo, QUARFOOD, Marcel. *The Circle and the Two Standpoints*. In: HORN, SCHÖNECKER y MIEH, op. cit., pp. 285-300.

<sup>106</sup> G, 450.

cosas en sí. Ahora bien, en cuanto trazamos esta diferencia, nos damos cuenta de que, detrás de los fenómenos, es necesario suponer algo que no es fenómeno, aunque no podamos acercarnos a él ni saber qué es en sí mismo. Esto nos proporciona una distinción entre el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento, en el que el primero varía según la diferencia en la sensibilidad de los diferentes espectadores del mundo<sup>107</sup>, y el segundo, el fundamento del primero, permanece siempre lo mismo. Del mismo modo, el hombre debe considerarse a sí mismo, con respecto a lo que sabe de sí mismo a través de la percepción y la experiencia sensorial, como perteneciente al mundo sensitivo, pero también, con respecto a lo que puede ser en él pura actividad (que llega a la conciencia no a través de los sentidos, sino inmediatamente), como perteneciente al mundo intelectual, del cual, sin embargo, no sabe nada más<sup>108</sup>.

Sucede que el hombre encuentra en sí mismo una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas existentes: la razón. Esta, como pura autoactividad, es incluso superior al entendimiento, que, aunque también es autoactividad y no contiene, como los sentidos, meras representaciones que surgen de ser afectado por cosas materiales, no puede producir por su propia actividad otros conceptos más allá de los que sirven para poner bajo reglas a las representaciones sensibles y unirlos en la conciencia, trabajo sin el cual la sensibilidad sería inútil. La razón, por su parte, tiene en sus ideas una espontaneidad tan pura que va mucho más allá de todos los límites de la sensibilidad y muestra su cara más noble al distinguir entre el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento<sup>109</sup>.

Por ello, el ser racional debe ser considerado, como inteligencia, no como perteneciente al mundo de los sentidos, sino al mundo del entendimiento. Así, tiene dos puntos de vista desde los cuales se debe considerar y reconocer leyes para sus facultades: por un lado, como perteneciente al mundo de los sentidos y sujeto a leyes naturales y, por otro, como pertenecientes al mundo inteligible, bajo leyes independientes de la naturaleza, provenientes directamente de la razón. Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, el hombre sólo puede pensar en la causalidad de su propia voluntad bajo la idea de libertad, ya que ésta no es otra que la independencia de las causas determinantes del mundo empírico. El concepto de

---

<sup>107</sup> Es decir, como sabemos, la forma apriorística de la sensibilidad es común a todos los seres humanos, pero el modo como el objeto del mundo es percibido por los sentidos de cada individuo depende de las limitaciones de su perspectiva espacio-temporal. Asimismo, hay variaciones de uno a otro en el modo de percibir cualidades sensibles.

<sup>108</sup> G, 451.

<sup>109</sup> G, 452-453.

autonomía está inevitablemente ligado a la libertad, y a este el principio de moralidad, que sirve como fundamento de todas las acciones racionales, así como la ley de la naturaleza sirve como fundamento de todos los fenómenos<sup>110</sup>.

Así, Kant cree que puede superar la aporía que parecía conducir al razonamiento circular, en el que la libertad y la ley moral serían una petición de principio, sin una realidad demostrable. Cuando pensamos en nosotros mismos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como sus miembros, y allí reconocemos la autonomía de la voluntad y la moralidad como su consecuencia, mientras que, cuando pensamos en nosotros mismos como necesitados, nos estamos considerando como pertenecientes al mundo sensible, al mismo tiempo que también al mundo inteligible. Esta dualidad de puntos de vista de la condición humana, sin contradicción entre ellos, es lo que nos permite establecer la realidad de la moral, más allá de las especulaciones lógicas<sup>111</sup>.

El ser racional, como inteligencia, se inserta en el mundo del entendimiento y llama voluntad a su causalidad como causa eficiente dentro de ese mundo. Al mismo tiempo, es igualmente consciente de sí mismo como parte del mundo de los sentidos, en el que sus acciones se ven como meros fenómenos. Sin embargo, la posibilidad de estas acciones, aquí, no puede entenderse a partir de esa causalidad inteligible, que es incognoscible, sino que debe entenderse como causada por otros fenómenos: apetitos e inclinaciones. Como miembros del mundo del entendimiento, nuestras acciones se producen según el principio de autonomía de la voluntad; como miembros del mundo sensible, deben tomarse como derivados exclusivamente de la ley natural de los apetitos empíricos. Sin embargo, como el mundo del entendimiento contiene el fundamento del mundo sensible y, por tanto, también de sus leyes, y es inmediatamente legislador en relación con la voluntad (que pertenece íntegramente al mundo inteligible), es necesario que, como inteligencias, aunque también pertenecen a la realidad sensible, reconozcamos que estamos sometidos a la ley de la razón; en consecuencia, tenemos que ver las leyes del mundo inteligible como imperativos y las acciones de acuerdo con ellas como deberes<sup>112</sup>.

Por tanto, los imperativos categóricos son posibles. La idea de libertad me convierte en miembro del mundo inteligible. Si yo fuera un ser puramente intelectual,

---

<sup>110</sup> G, 453.

<sup>111</sup> G, 453.

<sup>112</sup> G, 453-454.

todas mis acciones serían simplemente de acuerdo con la autonomía de la voluntad. Como me intuyo, al mismo tiempo, como parte del mundo de los sentidos, mis acciones deben ajustarse a ella. Este deber categórico representa una proposición sintética *a priori* ya que a mi voluntad afectada por apetitos sensibles se le suma la idea de esa misma voluntad pura, que contiene la condición suprema de esa primera según la razón<sup>113</sup>.

El uso práctico de la razón humana ordinaria, para Kant, confirma esta deducción. No hay nadie en el mundo, ni siquiera el peor de los malos, que, usando la razón, no desee, cuando se le presentan ejemplos de honestidad genuina, constancia en la búsqueda de buenas máximas, compasión y benevolencia – unidas, además, con grandes sacrificios de comodidades y beneficios propios – ser él mismo también así. No puede llevar a cabo ese deseo fácilmente debido a sus inclinaciones, pero quiere deshacerse de esas inclinaciones, que en sí mismas son molestas. De esta forma, demuestra que, con una voluntad libre de impulsos empíricos, el pensamiento se desplaza hacia un orden de cosas completamente diferente al campo de la sensibilidad, ya que ese deseo no puede esperar un placer de los apetitos, sino sólo un mayor valor de su persona. En el mundo del entendimiento, es consciente de esta buena voluntad que, según su propia confesión, constituye para su propia mala voluntad manifestada en el mundo de los sentidos la ley cuya autoridad se ha acostumbrado a transgredir. En definitiva, el deber moral es la voluntad necesaria de un miembro del mundo inteligible, que sólo se concibe como deber cuando, al mismo tiempo, se le considera miembro de la realidad sensible<sup>114</sup>.

Según Kant, todos los hombres se consideran libres según su voluntad. De ahí proceden todos los juicios sobre las acciones como deberían ocurrir, incluso si no han ocurrido. Esta libertad no es un concepto de la experiencia. Mantiene su vigencia, incluso cuando la experiencia muestra lo contrario de las demandas representadas como necesarias bajo el supuesto de libertad. De la misma manera, también es necesario que todo lo que ocurre esté indefectiblemente determinado según las leyes de la naturaleza, y esta necesidad natural tampoco es un concepto de la experiencia, precisamente porque trae un concepto de necesidad, que es de un conocimiento *a priori*. Sin embargo, este concepto de naturaleza está confirmado por la experiencia y debe presuponerse para que

---

<sup>113</sup> G, 454.

<sup>114</sup> G, 454-455.

la experiencia misma sea posible. La libertad, en cambio, en perspectiva externalizada, es sólo una idea de la razón, de existencia dudosa.

Es aquí donde surge una dialéctica de la razón en la medida en que la libertad atribuida a la voluntad parece estar en contradicción con la necesidad natural y, en su uso teórico, la razón encuentra un camino mucho más fácil con la necesidad natural que con la libertad. Sin embargo, a nivel práctico, el camino de la libertad es el único por el cual la razón puede intervenir en nuestra conducta. Por tanto, la filosofía más sutil muestra que es igualmente imposible para la razón humana ordinaria eliminar la libertad de su razonamiento. Esta razón tiene que asumir que, entre la libertad y la necesidad natural, no existe una verdadera contradicción<sup>115</sup>.

Volviendo al punto ya establecido, este conflicto no podría eliminarse si el hombre pensara en sí mismo en el mismo sentido cuando se llama libre y cuando se encuentra sometido a leyes naturales. La tarea ineludible de la recta filosofía es mostrar que el engaño de esta aparente contradicción radica en el hecho de que, en verdad, pensamos en el hombre en diferentes sentidos cuando afirmamos su libertad y cuando lo tenemos como parte de la naturaleza material y que ambas las cosas no sólo pueden compaginarse, como también es necesario pensar en ellas como fatalmente unidas en un mismo sujeto<sup>116</sup>.

De esta manera, el justo título que la razón humana tiene sobre la libertad de la voluntad se basa en la conciencia y en el presupuesto incorporado de la independencia de la razón de las causas determinantes extrínsecas. El hombre, considerándose así como una inteligencia, se sitúa en otro orden de cosas y bajo un fundamento determinante de un tipo completamente diferente al que le afecta cuando se piensa en sí mismo como un fenómeno en el mundo de los sentidos. Es evidente de inmediato que ambos pueden y deben suceder al mismo tiempo. En opinión de Kant, no existe la menor contradicción de que una cosa, como fenómeno, esté sujeta a ciertas leyes y, como cosa en sí misma, sea independiente de ellas. Que el hombre tenga que representarse a sí mismo de esta doble manera es un corolario de su ineludible conciencia, primero, de sí mismo como objeto afectado por los sentidos y, segundo, de sí mismo como inteligencia, totalmente independiente de los impulsos sensibles<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> G, 455-456.

<sup>116</sup> G, 456.

<sup>117</sup> G, 457.

Por eso el hombre puede atribuirse una voluntad que no es responsable de nada que pertenezca meramente a los impulsos y a las inclinaciones y, al mismo tiempo, piensa como acciones posibles e incluso necesarias que sólo pueden llevarse a cabo mediante la restricción de los apetitos sensibles. La causalidad de estas acciones reside en él como inteligencia, en las leyes de un mundo inteligible, del cual él sólo sabe que en él propio la razón pura da la ley, independientemente de la sensibilidad. Dado que en este mundo su yo auténtico es exclusivamente la inteligencia, estas leyes le son dirigidas de manera inmediata y categórica, de modo que los objetos de inclinación nunca pueden enfrentarse a esta voluntad inteligible. El hombre nunca atribuye su yo auténtico a sus inclinaciones empíricas, pero siente que actúa contra su personalidad cuando se entrega a sus sentimientos, permitiéndoles influir indebidamente en sus máximas, en detrimento de las leyes de la voluntad pura <sup>118</sup>.

Para Kant, si la razón práctica fuera buscar en el mundo del entendimiento, además de la causalidad de la voluntad sobre el mundo de los sentidos, un objeto de esa voluntad, es decir, una causa motora, sobrepasaría sus límites y se propondría conocer algo de lo que nada puede saber. El concepto de mundo del entendimiento es solo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los sentidos para poder pensarse como práctica, lo que no sería posible si las afluencias sensitivas fueran necesariamente determinantes para el hombre. Este punto de vista, sin embargo, es estrictamente necesario si no se quiere negar al hombre la conciencia de sí mismo como inteligencia y, por tanto, como causa eficiente racional. Este pensamiento plantea inmediatamente la idea de otro orden y otra legislación distinta del mecanismo natural, pero sin la intención de imaginar aquí más que su condición formal, según la universalidad de la máxima de la voluntad como ley y, por tanto, en conformidad con su autonomía. Por otro lado, todas las leyes determinadas por un objeto conducen a la heteronomía, inherente a las leyes naturales <sup>119</sup>.

Es decir, la razón traspasaría todos sus límites si pretendiese explicar cómo puede ser práctica o cómo es posible la libertad. Sólo es posible explicar lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto integra alguna experiencia posible. La libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede mostrarse según las leyes de la naturaleza. Es simplemente un presupuesto necesario de un ser que verifica en sí mismo la conciencia de una voluntad, es decir, de una facultad diferente de la mera facultad de

---

<sup>118</sup> G, 457-458.

<sup>119</sup> G, 458.



desear. Donde termina la determinación por las leyes naturales, también cesa la explicación. Lo que se puede hacer es mostrar que la contradicción supuestamente descubierta no es más que el resultado de pensar en el hombre exclusivamente como un fenómeno, cuando la libertad deriva de la exigencia de pensar en el hombre también como inteligencia. Tan pronto como nos damos cuenta de que detrás de los fenómenos deben residir las cosas en sí mismas como sus fundamentos (aunque ocultos al conocimiento), la contradicción inicialmente señalada desaparece<sup>120</sup>.

Así como es imposible explicar la libertad de la voluntad, es igualmente imposible comprender un interés que el hombre pueda tener por la ley moral. Sin embargo, el hombre sí se interesa por lo que llamamos sentimiento moral (de esto hablaremos más en capítulos posteriores), que es el efecto subjetivo que ejerce la ley sobre la voluntad, para cuya determinación la razón sólo proporciona fundamentos objetivos. Para que el hombre, siendo una persona racionalmente afectada, quiera lo que la razón sólo prescribe como deber, es necesario que una facultad racional infunda un sentimiento de placer asociado al cumplimiento del deber y, por tanto, que exista una causalidad de esa facultad en relación con la sensibilidad. Sin embargo, es completamente imposible comprender cómo un pensamiento, que no contiene nada sensible en sí mismo, puede producir una sensación de placer. Es un tipo especial de causalidad, sobre el cual no podemos determinar absolutamente nada por experiencia. Lo único de lo que podemos estar seguros es que no es porque interesa que la ley moral es válida para nosotros – porque eso sería heteronomía – sino que interesa porque es válida para nosotros como seres racionales, porque surgió de nuestro yo auténtico. Lo que pertenece al fenómeno está necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma<sup>121</sup>.

En resumen de todo lo dicho, Kant afirma que la cuestión de la posibilidad de un imperativo categórico puede responderse indicando el único presupuesto bajo el cual es posible, que consiste en la idea de libertad y en el uso práctico de la razón, que integran nuestra autoexperiencia ordinaria dotada de un yo inteligible y nos dan la convicción de la validez de este imperativo y de la ley moral. Cómo es posible esta suposición – de

---

<sup>120</sup> G, 459.

<sup>121</sup> G, 460-461.

dónde proviene esta autoexperiencia – es algo que nunca será entendido por la inteligencia humana<sup>122</sup>.

La asunción de la libertad de la voluntad da como resultado la autonomía de esa voluntad. Presuponer esta libertad no solo es posible (porque no hay contradicción con la necesidad natural en el mundo de los fenómenos), sino también, para un ser racional consciente de su propia razón, necesaria, para que pueda darle el carácter práctico, como condición fundacional de todas las acciones voluntarias<sup>123</sup>.

Por lo tanto, lo que podemos extraer de este rápido recorrido por la parte final de la “Fundamentación” es que, para Kant, la ley moral en nosotros tiene el carácter peculiar de una autoexperiencia. La libertad no es un hecho físico, perceptible al observar la constitución biológica del ser humano y, por tanto, no puede demostrarse a través del conocimiento teórico-especulativo. El hombre tiene en sí mismo una conciencia fundamental de que es libre, es decir, de que es capaz de actuar según una ley que proviene de su propia conciencia, dando a sus acciones una causalidad totalmente independiente de la causalidad mecánica.

La ley moral, de esta manera, simplemente se presenta al hombre, en su capacidad de pensar en sí mismo como un yo inteligible, consciente de su propia condición racional y, por tanto, numérica. No es posible que el hombre actúe excepto bajo el supuesto de la libertad de la voluntad. La condición existencial del hombre está inevitablemente impregnada de esta experiencia del yo. Incluso si alguien quisiera negar la libertad argumentativamente, solo podría hacerlo asumiendo su propia libertad para defender conscientemente ese pensamiento.

Esta conciencia del yo como un ser inteligible no está en contradicción con la causalidad de las leyes naturales porque se encuentran en ámbitos distintos de la realidad. En el ser humano, el ámbito práctico de la razón opera en una lógica completamente diferente a la del ámbito teórico, en el que la potencia racional, en sí mismo más allá de toda experiencia posible, interviene en el mundo material dando a las acciones una causalidad originaria, que viene directamente desde el interior de la voluntad. El hombre, al actuar en el mundo, es consciente de esta causalidad interior

---

<sup>122</sup> Buena parte de la literatura interpreta el argumento de Kant en esta Tercera Sección como el intento de una especie de deducción en los mismos moldes de las deducciones de las categorías en la “Crítica de la razón pura”. Esa deducción habría fallado y por eso Kant recurre a la afirmación de que la libertad es una presuposición y la conciencia de la ley moral, como diremos a continuación, un *factum* de la razón. Para esa interpretación, véase, por ejemplo, ALLISON, op. cit., pp. 214-229.

<sup>123</sup> G, 461-462.

independiente, que lo conduce irresistiblemente al punto de vista del yo intelectual, que trasciende la realidad fenoménica.

Aquí se sientan las bases de la teoría kantiana de la conciencia de la ley moral, que recibirá un nuevo tratamiento en la segunda “Crítica”.

### 2.3 El *factum* de la razón en la “Crítica de la razón práctica”

En la “Crítica de la razón práctica”, Kant vuelve a mencionar el tema de la conciencia de la ley moral, introduciendo el nombre con el que tal doctrina se hizo famosa entre los estudiosos de su filosofía: el *factum* de la razón<sup>124</sup>. Vale la pena comentar el contexto en el que aparece este término, revelándonos su lugar en el sistema moral kantiano, en plena continuidad con las consideraciones de la Tercera Sección de la “Fundamentación”.

En la segunda “Crítica”, a lo largo de la “Analítica de la razón práctica”, Kant vuelve a encontrar la necesaria interconexión entre la libertad y la ley práctica incondicionada. Se pregunta si nuestro conocimiento del incondicionado práctico comienza con la libertad o con la ley moral. Según Kant, no se puede partir de la libertad, pues no somos conscientes de ella inmediatamente ya que su primer concepto es negativo, ni podemos deducirlo de la experiencia, que solo nos da el conocimiento de la ley de los fenómenos, cuyo mecanismo natural es el exacto opuesto de la libertad. Es la ley moral, de la que tenemos conciencia de inmediato – en cuanto formulamos máximas de la voluntad – la que se presenta en primer lugar. Como la razón nos muestra que tal ley es el fundamento determinante sobre el cual no pueden prevalecer las condiciones sensibles, ella nos conduce al concepto de libertad.

La conciencia de la ley moral ocurre cuando prestamos atención a la necesidad con la que la razón nos prescribe la abstracción de todos los impulsos empíricos por ella indicada. Es decir, la experiencia ordinaria confirma este orden de principios dentro de nosotros. Kant sugiere un ejemplo ilustrativo: supongamos que un hombre que es amenazado de muerte por el príncipe para dar falso testimonio contra un hombre inocente. En este caso, por grande que sea su amor por la vida, es obvio para todos que es capaz de superarlo y actuar correctamente, negándose a acusar falsamente al inocente. Quizás nadie se atreva a garantizar que este hombre lo hará, pero sabemos que tiene la capacidad para hacerlo, y más aún, afirmamos más allá de toda duda que actuará

---

<sup>124</sup> Para la discusión generada por la recepción de la tesis del *factum* de la razón, véase, por ejemplo, ALLISON, op. cit., pp. 230-249.

de modo tremendamente injusto si no lo hace. Este juicio prueba que podemos actuar en contra de todas las inclinaciones, sin sacar provecho alguno de nuestra acción – al contrario –, sólo a través de la conciencia del deber, que, entonces, nos hace reconocer en nosotros la libertad<sup>125</sup>.

La conciencia de esta ley práctica fundamental, según Kant, puede denominarse *factum* de la razón porque no puede deducirse de ningún dato racional previo – ni de una conciencia de libertad, que solo nos es dada sobre la base de la constatación de la realidad de la ley moral –, sino que se impone como una proposición sintética *a priori*, que no se funda en ninguna intuición, ni pura ni empírica. Para evitar confusiones, cabe señalar que este no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, por lo cual ella se manifiesta al mundo como originalmente legisladora<sup>126</sup>.

Este *factum* de la razón es innegable. Para comprenderlo, basta con que el hombre analice sus propios juicios sobre sus acciones y su conformidad a las leyes y verá (como en el ejemplo dado anteriormente por Kant) que, en todo momento, independientemente de las inclinaciones que requieran, su razón, incorruptible y siempre comprometida con su propia ley, nunca deja de confrontar la máxima de la acción con la voluntad pura, es decir, consigo misma como legisladora *a priori*. Es decir, vemos en nosotros, en cualquier análisis sincero de la estructura de nuestras motivaciones, un principio práctico que de ninguna manera puede ser conducido a nuestros apetitos empíricos, sino que debe provenir de una instancia puramente racional. Juzgamos como buenas acciones que no aportan ninguna ventaja sensible, así como, en otras ocasiones, nos vemos impulsados a rechazar objetos por los que nos atrae mucho el apetito, cuya consecución no traerá daños perceptibles a nadie. En el juicio moral ordinario de todo individuo opera esta ley de la razón pura, sin que nadie pueda apartarla<sup>127</sup>.

En resumen, vemos aquí un desarrollo de la doctrina aclarada por Kant en su trabajo anterior. El *factum* de la razón es la conciencia de la ley moral, esta autoexperiencia ineludible de que tenemos dentro de nosotros un fundamento para la acción que no puede explicarse por la causalidad fenoménica de nuestra sensibilidad. La presencia de la ley moral en nosotros adquiere así un carácter fáctico en la filosofía kantiana; no de un hecho empírico, experimentable por la intuición como un objeto del

---

<sup>125</sup> Cf. KpV, 53-54.

<sup>126</sup> KpV, 55-56.

<sup>127</sup> Cf. KpV, 57.

mundo, sino de una actuación efectiva de la razón en el ámbito práctico, que simplemente se nos da tan luego hemos adquirido la experiencia interna de nuestros juicios sobre las máximas de nuestras acciones. El ser racional simplemente se reconoce a sí mismo como dotado de una ley moral, cuya realidad le obliga a asumirse como libre.

Habiendo estudiado los aspectos fundamentales de estos textos kantianos sobre la conciencia de la ley moral, podemos ahora prestar atención a algunas conclusiones que parecen surgir del tratamiento de este tema, contrarias a la interpretación de moda que hemos descrito a lo largo del capítulo anterior.

#### **2.4 Corolario: en Kant la moral no es construida**

Creo que la cuidadosa consideración de todos los argumentos de Kant sobre la conciencia de la ley moral como un *factum* de la razón ya nos conduce a una primera razón relevante para arrojar serias dudas sobre la lectura tradicional de la ética kantiana, especialmente cuando pensamos en el constructivismo defendido por Rawls y por sus seguidores.

El cuadro al que nos enfrentamos es que la ley moral en Kant es un hecho, aunque de un tipo específico. Es una realidad ineludible para nosotros, que se presenta inmediatamente en nuestra conciencia de nosotros mismos, de nuestra propia condición, dotada de un yo personal inteligible, capaz de intervenir en el mundo de los fenómenos desde su propia razón. Simplemente nos percibimos a nosotros mismos como poseedores de una ley puramente racional y, por tanto, libres. Es nuestra condición, y no es posible negarla, incluso si no se puede demostrar teóricamente que es así.

Quiero decir, la ley moral es parte de nosotros, es decir, nuestra capacidad moral está intrínsecamente ligada a nuestra realidad y nuestra calidad de personas. Estamos intrínsecamente dotados de moralidad, y esta es una consecuencia necesaria de nuestra racionalidad. La ley moral se incorpora a la naturaleza del ser racional. Es la manifestación nuclear de su ser numérico. De ninguna manera es construida. La ley moral no es una creación humana, sino la manifestación misma de su condición racional. El ser racional simplemente tiene este atributo intrínseco, del cual se vuelve inmediatamente consciente y a través del cual se manifiesta su libertad interior.

En palabras de Kant, podemos decir que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. La libertad es la

condición de la ley moral. Si el ser humano no fuera libre, no habría ley moral en él. La realidad de la ley moral es la libertad. Como somos libres, estamos sujetos a la ley autónoma de la razón. Por otro lado, la ley moral es la condición por la cual podemos tomar conciencia de la libertad. Si la ley moral no se entregara al pensamiento con inconfundible claridad, no podríamos afirmar de manera asertiva nuestra libertad. Sabemos que somos libres a través de la conciencia de la ley moral<sup>128</sup>.

Al comentar sobre este tema, Terence Irwin afirma que esta distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* refleja los dos métodos de argumentación presentes en el texto moral de Kant: uno regresivo y otro progresivo. El argumento regresivo, que opera en el orden del conocimiento, parte de nuestras convicciones morales ordinarias y llega a la conclusión de que somos libres. El argumento progresivo, operando en el orden ontológico, parte de nuestra libertad y justifica nuestra asunción de la posibilidad de un imperativo categórico y, por tanto, de verdaderos principios morales incondicionados.

La observación inicial del argumento que hicimos explícito en la “Fundamentación” es que, aunque nuestros juicios morales comunes presuponen un imperativo categórico, esto no prueba su existencia real. La asunción del imperativo categórico debe basarse en una asunción de nuestra libertad. Una vez que podamos reconocer que somos libres, tendremos razones para seguir la ley moral, reconociéndola como un imperativo categórico. Este argumento nos da una explicación de los hechos sobre la moralidad que conforman nuestras creencias morales naturales.

En esta línea, el límite de este argumento se refuerza en la segunda crítica, cuando Kant afirma que nuestra conciencia de la ley moral es *factum* de la razón, básico y fundamental. No tenemos un acceso especulativo a la libertad fuera de nuestras convicciones morales. Es la ley moral, tal como aparece inmediatamente a nuestra conciencia, la que nos permite deducir la libertad. El *factum* establecido es que somos conscientes de los principios que se presentan a nuestra inteligencia como imperativos categóricos. Nuestros juicios morales comunes demuestran que nuestra conciencia racional nos da principios que operan con determinación categórica, aunque no hay demostración teórica de que esta representación sea verdadera<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. KPV, 6n.

<sup>129</sup> Cf. IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study. Volume III: from Kant to Rawls*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 77-79.

En efecto, el principio supremo de la moral, según Kant, es proclamado por la razón como una ley para todos los seres racionales en la medida en que tengan la voluntad, es decir, la capacidad de determinar su causalidad a través de la representación de reglas y, por tanto, de actuar de acuerdo con los principios fundamentales de la razón. No se limita solo a los hombres, sino que se extiende a todos los seres racionales, tanto al los finitos como al Ser infinito como Inteligencia Suprema.

La diferencia es que, en el hombre, la ley moral toma la forma de un imperativo. Esto es porque, si se le puede presuponer una voluntad pura, además de estar sujeta a determinaciones sensibles, no se le puede atribuir una voluntad santa, una voluntad incapaz de actuar contra máximas racionales. Para él, por tanto, la ley moral es un imperativo que ordena categóricamente porque la ley es incondicionada, y la acción necesaria impuesta por esta obligación se llama deber. Un arbitrio patológicamente afectado genera un deseo subjetivo que a menudo puede ser contrario a los requisitos objetivos de la ley moral.

En la inteligencia divina, el arbitrio se representa como incapaz de una máxima opuesta a la moral. La santidad no anula la vigencia de las leyes prácticas, pero supera la imposición que operan y, en consecuencia, la obligación y el deber, que sólo se produce en un ser naturalmente capaz de obrar contra ellas. Dios, como ser ilimitado, está dotado de ley moral, pero no posee ningún deber<sup>130</sup>.

En resumen, la ley moral, para la voluntad del Ser absolutamente perfecto, es una ley de santidad, pero para la voluntad de todo ser racional finito es una ley del deber. Es una ley que coacciona al arbitrio que también se ve afectado empíricamente, invocando el respeto y la reverencia a este deber como base para su determinación de acciones. Para el hombre, ningún otro principio subjetivo es válido como motor de sus acciones, sino que sólo a través del deber la acción puede ser moral y no solamente conforme exteriormente a la legislación racional. La condición humana de seres racionales también sujetos a las limitaciones de los impulsos fenoménicos, requiere que el deber y la obligación sean los únicos conceptos bajo los cuales nos relacionamos con la ley moral<sup>131</sup>.

Es decir, podemos afirmar que la ley moral es el modo de ser de la razón. Es el modo de actuar propio de los entes racionales. No es, por naturaleza, un deber. Dios tiene ley moral, pero no posee ningún deber. Dios simplemente obra bien, por Su misma

---

<sup>130</sup> Cf. KpV, 57-58.

<sup>131</sup> Cf. KpV, 146-147.

naturaleza. Dios no tiene la posibilidad de no obrar según la razón. La ley moral, para el Ser ilimitado, es una ley del ser.

En las criaturas racionales finitas, que tienen la posibilidad de no actuar según una determinación racional, esta ley toma la forma de un imperativo, que ordena las acciones como deberes. Con eso, vemos que es necesario cuestionar la lectura clásica que califica la ética kantiana como una moral del “deber por el deber”. En Kant, no existe la separación humana entre ser y deber ser. El deber ser es el ser de la razón, que se manifiesta como un deber cuando en contacto con una naturaleza también fenoménica, que tiene la capacidad de decidir seguir los instintos sensibles por encima de la determinación de la voluntad pura.

En este punto, acabamos por señalar que la imagen general de la naturaleza de la moral kantiana tiene una semejanza sorprendente con la estructura encontrada en la ética clásica. Si recurrimos a Alasdair MacIntyre (1929-), autor no sospechoso de cualquier simpatía por las éticas modernas, comprobaremos que enseña que las éticas antiguas y medievales, en sus corrientes más variadas, siguen un esquema de trasfondo central, que se desarrolla a partir de la conjunción de tres elementos: i) una concepción de la naturaleza humana tal como es hoy (fenoménicamente), inicialmente en desacuerdo con los preceptos racionales de la ética y que necesita instrucción y guía de la razón práctica; ii) una concepción de la naturaleza humana como debería ser si cumpliera su finalidad natural; y iii) una concepción de un conjunto de preceptos racionales que operan la transición de un estado a otro.

Este esquema teleológico de la ética clásica parte de un contraste fundamental entre la naturaleza humana como es en fenómeno y la naturaleza humana como debería ser si realizara de todo el potencial de su esencia natural. La ética es la ciencia que le dice al hombre cómo hacer la transición de una a otra. Negarse a seguir sus mandatos es frustrarse como ser humano, no lograr el bien inscrito en su naturaleza. Los deseos y emociones que tenemos deben ser ordenados y educados por estos preceptos morales. La razón nos instruye sobre nuestros fines necesarios y la mejor manera de lograrlos<sup>132</sup>.

Ahora bien, la estructura básica de la ética kantiana no es muy diferente de eso. Como acabamos de ver, en Kant tenemos la naturaleza humana tal como es, en su estado fenoménico, y su condición racional, de su yo numérico, que señala el ideal racional que debe realizar para alcanzar la perfección según la moralidad. La ley moral

---

<sup>132</sup> Cf. MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Third edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 52-53.



es la clave que opera la transición entre un estado y otro. La ley moral conduce al hombre desde su ser sensible actual, en todas sus circunstancias concretas, sometido a apetitos e inclinaciones sensibles, al ser de la razón a la que se dirige su conciencia desde que se produce en su pensamiento la convicción de que su verdadera identidad trasciende las limitaciones de la materia sensible y pertenece al reino inteligible.

Evidentemente, Kant da un tratamiento diferente a la noción de naturaleza humana en relación con los antiguos. En 4.3, estudiaremos con un poco más de detalle cómo Kant entiende la naturaleza humana solo en sus aspectos físicos y sensibles. Sin embargo, como reafirmaremos, la relación entre el ideal moral señalado por el imperativo categórico de la razón y la estructura empírica de la realidad humana corpórea mantiene la misma intimidad que encontramos en el esquema formal del pensamiento moral clásico.

También en el transcurso del capítulo 4 se aclarará mucho más cómo la ética kantiana, lejos de descuidar los deseos y afectos, como muchas veces se imagina, propone precisamente una tarea pedagógica de orientar y ordenar los apetitos originalmente desconectados de las exigencias de la razón práctica, de modo a hacerlos cada vez más conformes al bien mostrado por la inteligencia.

En los dos capítulos siguientes de este trabajo pretendemos mostrar, en cuidadosas etapas, cómo el imperativo categórico se integra perfectamente con la naturaleza humana en su estado fenoménico y en sus circunstancias concretas y que su misión es investigar lo que más le conviene al hombre, en sus características esenciales, desde los fines que la razón revela como necesarios a toda la persona, posibilitando así la elevación de la condición humana y de todas sus facultades al estado de dignidad superior que indica el principio supremo de la moralidad, para el cual el hombre fue hecho y en el que encuentra la máxima realización de toda su naturaleza.

En consecuencia, la ley moral es considerada, en Kant, un atributo de la realidad humana. De ninguna manera es algo creado por el ser humano, por una actividad productora de la razón, como sugieren quienes abogan por la interpretación constructivista. La ley moral es una característica de quienes somos, de nuestro auténtico yo interior, que habla al fondo de nuestra conciencia, abriéndonos un mundo más allá de la sensibilidad, de las realidades en sí mismas, puramente inteligibles.

Si es cierto que Kant afirma, en la Tercera Sección de la “Fundamentación”, que, como no podemos demostrar teóricamente la realidad de lo que está más allá de los límites de la experiencia, la libertad de la voluntad es un punto de vista que asumimos

cuando admitimos nosotros mismos como parte de este mundo numérico, eso no puede hacernos creer que la moral es simplemente una “forma de pensarnos como personas”, al estilo de los constructivistas, como si se tratara de un mero ejercicio imaginativo capaz de crear un mundo de supuestos, ajeno a la realidad. Como hemos dicho repetidamente, la asunción de este punto de vista es un presupuesto necesario para la comprensión de nuestra condición, exigida por nuestra conciencia de nosotros mismos como seres libres, dotados de una causalidad de la razón práctica pura. Cuando obramos en el mundo, necesariamente lo hacemos bajo esta suposición implícita. Es, por tanto, un rasgo ineludible de nuestra forma natural de ser.

La noción rawlsiana de construcción es completamente extraña a toda la filosofía práctica kantiana. En efecto, Kant tiene un concepto de construcción, pero su uso se encuentra en la teoría del conocimiento. La construcción es el modo correcto de proceder de las matemáticas para encontrar la verdad segura. Nos interesa, aquí, hacer una breve digresión, para verificar dicho pasaje de la “Crítica de la razón pura”, en el que se saca a luz algo que puede llamarse, en términos kantianos, una construcción de la razón.

Para Kant, el conocimiento filosófico es conocimiento racional por conceptos, mientras que el conocimiento matemático es conocimiento racional por construcción de conceptos. Construir un concepto significa exponer *a priori* la intuición que le corresponde. La construcción de un concepto requiere, por tanto, una intuición no empírica, que sigue siendo, como intuición, un objeto singular, pero que, como construcción de un concepto, debe expresar, en su representación, validez universal con respecto a toda intuición posible que puede estar bajo este concepto. Así, un triángulo se construye exhibiéndose el objeto que corresponde a este concepto, ya sea a través de la mera imaginación, en la intuición pura, o, según ella, también en el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos de una manera totalmente *a priori*, es decir, sin haber tomado el modelo de ninguna experiencia previa. La figura singular dibujada es empírica y, aun así, sirve para expresar el concepto, respetando su universalidad ya que en esta intuición solo se sirve de la construcción del concepto, para lo cual muchas determinaciones específicas (de tamaño de los lados, por ejemplo) son completamente indiferentes y, por tanto, abstraídas, ya que no alteran el concepto de triángulo<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> KrV, B 741-742. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007.

De esta manera, el conocimiento filosófico considera lo particular solo en lo universal, mientras que el conocimiento matemático considera lo universal solo en lo particular. Y lo hace totalmente *a priori* y por medio de la razón, de modo que este singular debe ser pensado tal y como determinado por las condiciones universales de la construcción, como universalmente determinado, como el objeto del concepto al que corresponde singularmente como esquema.

En esto consiste la diferencia esencial entre conocimiento filosófico y matemático. La matemática se ocupa de la cantidad porque solamente el concepto de cantidades se puede construir, se puede exhibir *a priori* en una intuición, mientras que las diferentes cualidades no se pueden exhibir en una intuición que no sea empírica. Por tanto, un conocimiento racional de esta solo es posible a través de conceptos. La figura cónica se puede llevar a la intuición sin ninguna ayuda empírica, pero el color de este cono debe darse de antemano en una experiencia. Asimismo, de ninguna manera es posible exhibir en la intuición un concepto de causalidad en general, excepto como un ejemplo revelado por la experiencia. Es cierto que la filosofía también se ocupa de cantidades, como la totalidad y la finitud; y que las matemáticas también se ocupan de las diferencias entre líneas y superficies, como espacios de diferentes calidades, pero incluso cuando se trata de un mismo objeto, la forma de considerarlo es completamente diferente. La filosofía se apega solo a conceptos universales, mientras que las matemáticas no pueden hacer nada con meros conceptos, sino que pasa, inmediatamente a la intuición, en la que toman el concepto en concreto, aunque sea *a priori*, en una intuición que ha construido y que, habiendo seguido las condiciones de construcción, debe ser universalmente válida para el concepto del objeto construido<sup>134135</sup>

Según Kant, si al filósofo se le da un concepto de triángulo, sólo tendrá el concepto de figura encerrada en tres líneas y, en él, el concepto de tantos otros ángulos. Puede reflexionar todo lo que quiera sobre este concepto, que no extraerá nada nuevo de él. Puede analizar el concepto de línea recta, o de ángulo, o del número tres, pero no llegará a propiedades que no residan en esos conceptos. Sin embargo, si se le da lo mismo a un geómetra, sabiendo que dos ángulos rectos juntos suman tantos como los

---

<sup>134</sup> KrV, B 742-744.

<sup>135</sup> Para un análisis más detallado de la teoría kantiana de las matemáticas, véanse, entre otros, WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie von. *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*. Berlin – New York: de Gruyter, 1995; KORIAKO, Darius. *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999; SHABEL, Lisa.: *Zu Kants Frage "Wie ist reine Mathematik möglich?"*. In: LYRE, Holger y SCHLIEMANN, Oliver. (eds.). *Kants Prolegomena: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.

ángulos adyacentes que se pueden dibujar desde un punto, extiende un lado de su triángulo y obtiene dos ángulos adyacentes que, sumados, equivalen a dos ángulos rectos; luego, divide el ángulo externo, trazando una línea paralela al lado opuesto del triángulo y ve que aparece un adyacente exterior, que es igual a uno interno, y así sucesivamente. De esta manera, a través de un razonamiento encadenado, siempre guiado por la intuición, llega a soluciones totalmente evidentes y universales<sup>136</sup>.

La matemática, sin embargo, no sólo construye cantidades, como en la geometría, sino también la mera cantidad, como en el álgebra, y en esto hace una abstracción completa del objeto a pensar según este concepto de cantidad. Así, elige una determinada notación para cada una de las construcciones cuantitativas en general, como para la suma, resta, etc., y luego muestra intuitivamente, según reglas universales, toda la operación generada y modificada por la cantidad. De esta manera, a través de una construcción simbólica, llega tanto como la geometría donde el conocimiento discursivo no puede llegar<sup>137</sup>.

Según el argumento de Kant, la causa de las distinciones entre los dos tipos de razonamiento teórico, la filosofía y las matemáticas, ahora está clara. En el ámbito que nos ocupa, no se trata de proposiciones analíticas que se pueden generar con el mero estudio de conceptos, sino de proposiciones sintéticas que pueden ser conocidas *a priori*. No se trata de considerar qué se piensa realmente en el concepto de triángulo, sino de salir de él para llegar a propiedades que no residen en ese concepto, sino que se derivan de él. Este es el procedimiento de construcción matemática<sup>138</sup>.

Todo nuestro conocimiento se refiere en última instancia a posibles intuiciones, porque sólo a través de ellas se produce un objeto. El concepto *a priori* o ya contiene una intuición pura en sí mismo, por lo que se puede construir, o no contiene más que la síntesis de intuiciones posibles, que no se dan *a priori*, por lo que se puede, a través de él, juzgar sintéticamente, pero solo discursivamente, por conceptos, y no intuitivamente. De todas las intuiciones, ninguna se da *a priori*, excepto la mera forma de los fenómenos: el espacio y el tiempo. Y un concepto de él, como cantidad, puede exponerse *a priori* en la intuición, ya sea junto con su calidad, por figuras, o exclusivamente la cantidad, por números. Por otro lado, la cuestión de los fenómenos, a

---

<sup>136</sup> KrV, B 744-745.

<sup>137</sup> KrV, B 745.

<sup>138</sup> KrV, B 745-746.

través de los cuales se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo, sólo puede representarse en la percepción, es decir, *a posteriori*<sup>139</sup>.

Es decir, hay dos usos de la razón teórica que, a pesar de compartir la universalidad de sus conocimientos y su generación *a priori*, son muy diferentes en su funcionamiento. Esto se debe a que el fenómeno, como aquel a través del cual se nos dan todos los objetos, consta de dos partes: la forma de la intuición (espacio y tiempo), que se puede conocer y determinar completamente *a priori*, y la materia, que representa algo encontrado en el espacio y el tiempo, que contiene una existencia y al que corresponde una sensación. Con respecto a este último, que sólo se puede determinar empíricamente, no se puede tener *a priori* más que conceptos de síntesis de sensaciones posibles. Con respecto al primero, podemos crear *a priori* nuestros conceptos en la intuición, concibiendo objetos en el espacio y en el tiempo a través de una síntesis uniforme, a la que llamamos cantidades. El primero es el uso de la razón según conceptos, y el último es el uso de la razón según la construcción de conceptos<sup>140</sup>.

Queríamos hacer este breve recorrido, utilizando este tema de la “Crítica de la razón pura”, para mostrar qué entiende Kant por construcción. La única noción de construcción que se encuentra en todo el pensamiento kantiano es la que acabamos de desentrañar. La construcción es el procedimiento cognitivo propio de las matemáticas. Es la posibilidad racional de exponer *a priori* la intuición correspondiente al concepto de forma general de los fenómenos (espacio y tiempo).

Lo que Rawls llama construcción, por otro lado, no se parece a ninguna noción presente en la obra de Kant. La idea de una actividad racional, constituida por un procedimiento contrafáctico imaginativo (como la posición original), capaz de generar, por sí misma, principios normativos no se encuentra en ningún ámbito de la arquitectura filosófica de Kant, y menos aún en la filosofía moral.

En Kant, solo hay construcción de conceptos para dar lugar a “objetos”, propiamente hablando, en ámbito matemático. El filósofo, como hemos visto, no construye nada. El agente moral tampoco puede construir sus objetos. El agente moral enjuicia acciones bajo máximas basándose en reglas, que provienen de la forma universal de la voluntad pura, que, al mismo tiempo, señala fines necesarios para la vida humana (explicaremos cómo sucede todo esto en el próximo capítulo). Los objetos morales no se construyen en modo alguno, como los objetos matemáticos, sino que

---

<sup>139</sup> KrV, B 747-748.

<sup>140</sup> KrV, B 751-752.

extraen su normatividad de su ordenación a la legislación práctica universal, que se encuentra en la razón según la forma de la buena voluntad y según los fines objetivos de la humanidad.

Más que eso, en el ámbito de la razón teórica, existe una actividad de la razón capaz de concebir el conocimiento, ya sea la actividad estrictamente constructiva del ámbito matemático, o la actividad de análisis de conceptos a partir de las intuiciones empíricas formadas con la recepción de los datos de los sentidos, según las categorías del entendimiento. Por otro lado, en el ámbito de la razón práctica, no hay actividad de la razón para la producción “creativa” de sus objetos. La ley moral simplemente se da a nuestra conciencia de nosotros mismos como una identidad inteligible. Aparece como un hecho de nuestra realidad extra-empírica. No está construido (en ningún sentido) por ningún procedimiento de categorías del intelecto, sino que es la manifestación de nuestra libertad en el mundo de los sentidos, que simplemente se presenta a nuestra conciencia como una fuente *a priori* de nuestros juicios normativos.

Es sobre la base de todo esto que muchos comentaristas destacados han intervenido en el debate contemporáneo sobre la obra de Kant para rechazar la lectura constructivista y defender que la ética kantiana puede, por el contrario, clasificarse como realista. Irwin cree que puede encontrar un punto de partida esclarecedor en un extracto de la introducción general de “La metafísica de las costumbres” (que detalla los conceptos fundamentales de toda la filosofía práctica, válidos tanto para el derecho como para la ética; analizaremos este texto y la introducción específica de la “Doctrina de la virtud” en el próximo capítulo), en la que Kant distingue las leyes naturales de las positivas. Vale la pena mencionar aquí sus palabras exactas:

“En general, se llaman leyes externas (*leges externae*) las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas, pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin la que, por tanto, no serían leyes), se llaman leyes *positivas*. Puede, pues, pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas; pero entonces debería precederle una ley natural, que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio)”<sup>141</sup>.

En este pasaje, Kant rechaza rotundamente el voluntarismo. Una ley que se basa en un acto de voluntad del legislador es una ley positiva. Y tal ley nunca puede contener el fundamento de todo el sistema en sí mismo, ya que su legitimidad debe basarse en

---

<sup>141</sup> MS, 224. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, 4ª ed., Madrid: Tecnos, 2005.

una ley natural. Todo acto de voluntad debe buscar su fundamento en una ley natural, que simplemente es reconocida *a priori* por la razón como universalmente válida. La ley moral, por lo tanto, no puede ser producida por el arbitrio humano – en este caso, sería mera legislación positiva –, sino que simplemente debe ser reconocida racionalmente como ya existente *a priori*, antes de cualquier acto voluntario de imposición, para que sirva como soporte primario de toda noma práctica válida.

Como comenta Irwin, si la ley moral estuviera constituida por una actividad individual de la razón práctica, sería, en la concepción kantiana, positiva y arbitraria. Para Kant, caemos en una cadena de retorno al infinito en la justificación de la legitimidad de las leyes, a menos que recurramos a una ley natural que no esté establecida por ningún acto legislativo. Si los principios morales parten de una determinada actividad racional, es necesario determinar la legitimidad del ejercicio de esa actividad por nuestra parte. Debemos, por tanto, aceptar la presencia de un principio válido que no se derive de una actividad productiva, abandonando así el constructivismo.

Si pretendemos aceptar que esta actividad constructiva del intelecto no necesita justificación, entonces estamos concluyendo que tal procedimiento no cuenta con razones objetivas para sustentarse y, por tanto, negando mismo su autonomía. Si la realización de tal actividad que produce principios morales no se basa en hechos previos universalmente reconocibles por la razón, solo puede basarse en inclinaciones, incurriendo en heteronomía (el significado real de la noción kantiana de autonomía se discutirá en el capítulo 3). Por eso, para Irwin, la autonomía kantiana no solo no requiere una construcción de principios morales, sino que, de hecho, la excluye<sup>142</sup>.

Es decir, aceptar que la fuente de la ley moral son actividades voluntarias o concepciones de la razón plantea la cuestión kantiana de cuáles son nuestras razones para buscar o adoptar tales actividades o concepciones procesales, además del hecho de que elegimos seguirlas. Kant no admitiría que las elecciones sean la base última de justificación de toda nuestra vida práctica. Sólo funcionan correctamente como justificación si se guían por razones sólidas, razones que no pueden ser simples objetos de elección. Si nuestras decisiones son verdaderamente racionales y autónomas, se basan en razones objetivas genuinas, simplemente reconocidas por el intelecto humano.

Rawls supone que la ética kantiana necesita invocar una metafísica

---

<sup>142</sup> Cf. IRWIN, op. cit., pp. 169-170.

constructivista y no realista porque solo el constructivismo hace posible una relación adecuada entre los principios morales y la agencia racional. Una concepción realista hace contingente el hecho de que los principios morales son apropiados para los agentes racionales. Sin embargo, en opinión de Irwin, esta objeción se puede aplicar como mucho al intuicionismo racional, pero no al realismo aristotélico tradicional. La concepción realista de la tradición aristotélica, al traer una doctrina del bien como una autorrealización de la naturaleza humana, establece plenamente la conexión entre la realidad de la acción humana y la moralidad. Irwin sostiene que la teoría moral kantiana es exactamente similar al naturalismo clásico en su estructura, y esto es justamente lo que trataremos de mostrar en los siguientes capítulos, cuando discutamos, con mayor detalle, la teoría de la acción presente en Kant y el funcionamiento concreto de su imperativo categórico<sup>143</sup>.

Según el profesor de Oxford, esta tesis constructivista de que la autonomía requiere que los principios morales sean creación humana implica una gran confusión epistemológica, que atribuye a Kant la visión de que no existen hechos morales, o que tales hechos no integran la realidad, sino que son simplemente puntos de vista humanos. Ahora bien, esta idea es atribuible a Hume, pero no a Kant. En Kant, los hechos normativos no forman parte del mundo fenoménico, del mundo tal como lo describen las ciencias empíricas, pero eso no significa que no pertenezcan a la realidad en su conjunto. Por el contrario, como hemos visto desde el inicio del capítulo, la ley moral se presenta a la conciencia humana como un hecho objetivo e irrefutable, que constituye esencialmente la naturaleza de los seres racionales<sup>144</sup>.

En esta línea, el argumento constructivista se vale de una incompreensión del verdadero significado de la libertad kantiana, que informa el concepto de autonomía (volveremos a este tema en el capítulo 3). Cuando entendemos lo que realmente queremos decir con libertad en términos kantianos, nos damos cuenta de que no hay incompatibilidad entre la autonomía y la defensa de las propiedades morales objetivas e intrínsecas, todo lo contrario.

La libertad, como ya hemos estudiado y en lo que insistiremos nuevamente, significa la capacidad de actuar no por el influjo de causas determinantes sensibles, sino por una determinación de la razón misma. Somos autónomos exactamente cuando reconocemos las propiedades morales objetivas que actúan sobre nosotros y se

---

<sup>143</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 960-961.

<sup>144</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 171-172.



presentan a nuestro entendimiento, no cuando las creamos. Cuando pretendemos crear leyes, de hecho, rebajamos nuestra autonomía invocando una fuerza creativa de la imaginación para superponer nuestra capacidad intelectual para comprender la realidad.

Irwin ilustra esto, usando una comparación entre un artista que no busca ajustarse a los hechos y un científico que lo hace. En una concepción kantiana, el artista es menos autónomo en el sentido de que, al ignorar los hechos objetivos inteligibles a la razón, se somete a sus inclinaciones y apetitos, siendo determinado por motores externos a la razón práctica. La plena autonomía, de hecho, requiere que guiemos nuestro juicio práctico siempre por lo que es percibido objetivamente por la razón<sup>145</sup>.

Karl Ameriks señala además que la lectura no realista de Kant por parte de algunos constructivistas (él cita específicamente a Schneewind) es defendida porque parece adecuarse mejor a la imagen “copernicana” atribuida en general a la filosofía kantiana y que conduce al método escéptico que tales autores quisieran asociar con Kant. Según Ameriks, el realismo al que se oponen parece ser el de las teorías del mandato divino. Sin embargo, resulta que estas teorías también pueden describirse, junto con el constructivismo, como una negación de la existencia de “patrones morales independientes”, ya que, en ellas, estas normas también derivan de una voluntad – de la voluntad de Dios. Así, el núcleo de la “independencia” de los hechos morales exigidos por los constructivistas es epistémico: un método dogmático sería aquel que requeriría el conocimiento de algo externo a la voluntad humana antes de determinar qué está bien y qué está mal. Sin embargo, el citado comentarista indica que, en Kant, el conocimiento práctico del ser humano permanece, en muchos sentidos, como lo que perfectamente podría considerarse un conocimiento de hechos independientes, y no se puede sostener que la ética kantiana pretenda ignorar esta clase de conocimiento<sup>146</sup>.

Ameriks también sugiere que la lectura constructivista pretende apoyar su antirrealismo, reemplazando la búsqueda de una verdad moral objetiva por la búsqueda de la razonabilidad práctica para nosotros, en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. Sin embargo, según el profesor de Notre Dame, si bien Kant propone que la filosofía teórica debe ceñirse a la apariencia, incapaz de llegar a la realidad misma, en el ámbito de la filosofía práctica, caminamos, a través de nuestra autoconciencia como seres numéricos, más allá del mundo de los fenómenos, hacia la verdad absoluta,

---

<sup>145</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 163-164.

<sup>146</sup> Cf. AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 268-269.

aunque sin un fundamento especulativo. Si los conceptos empíricos, que constituyen el conocimiento teórico, son estrictamente fenoménicos, en el sentido de que limitados a nuestra relación con el objeto, como seres finitos, dotados de un aparato epistémico limitado a las categorías espaciotemporales, los conceptos puros no están sujetos a esta restricción – y son exactamente estos conceptos los que forman el ámbito moral. En el mundo práctico, estos conceptos, que están más allá de los límites del conocimiento especulativo, adquieren un uso real mediante la aplicación de la ley moral<sup>147</sup>.

Ameriks analiza el pasaje central de la “Crítica de la razón práctica”, en la que Kant formula la famosa tesis de que “el bien y el mal no se pueden definir antes de la ley moral”. Para él, este argumento sólo corroboraría una interpretación constructivista si entendiéramos que la ley moral está ligada específicamente al ser humano, mientras que el bien y el mal (antes de la ley) a objetos totalmente externos a ellos. Sin embargo, la intención de Kant aquí no tiene nada que ver con restringir la moralidad al “dominio humana”, en el sentido constructivista. La alternativa rechazada por Kant, de basar la moral en conceptos teóricos del bien o del mal, no es porque se fundamente en algo demasiado independiente de la naturaleza humana, sino, por el contrario, porque está excesivamente ligada a la realidad contingente de la naturaleza humana concreta, haciéndola inadecuado para la universalidad y la necesidad propias de la ley moral. Cuando advertimos que la moral kantiana exige necesidad, universalidad y carácter *a priori*, que, en la filosofía práctica, Kant no recurre a las razones que hacen que el conocimiento teórico se restrinja al mundo humano o fenoménico, que la moral objetiva pretende aplicarse a todo el ser racional y no solo al hombre, resulta muy difícil caracterizar a Kant como un no realista<sup>148</sup>.

Además, Ameriks utiliza, para demostrar qué significa precisamente la validez de algo para todo ser racional, un pasaje de las lecciones de ética de Kant “Mrongovius II”, en el que el filósofo prusiano afirma, en un lenguaje directamente realista, que la ley moral reside en la “naturaleza de las cosas”, en el sentido de una estructura general y esencial reconocible a los seres racionales. Las sentencias de la razón pura son solo un ejemplo de lo que es simplemente real y no solo aparente para el mundo humano<sup>149</sup>.

En cuanto al concepto de autolegislación, Ameriks sostiene que significa, sobre todo, nuestra determinación por nuestro verdadero yo, como nuestro ser racional, en

---

<sup>147</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 169-170.

<sup>148</sup> Id., *ibid.*, pp. 170-171.

<sup>149</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 271.

oposición a nuestro ser meramente natural. Aquí, es necesario distinguir entre dos conceptos: i) autonomía legislativa, que caracteriza una moralidad determinada por fines objetivos de la razón y no por fines sensibles arbitrarios; y ii) la autocracia ejecutiva, que consiste en la capacidad de elegir con absoluta libertad – la posibilidad de estipular los fines elegidos para uno mismo. Estas dos características son totalmente independientes y es posible abrazar una sin defender la segunda. Kant rechaza cualquier tipo de libertarismo que proponga una ética de la autocracia ejecutiva sin un apoyo sustancial en la verdadera autonomía legislativa. El núcleo de la libertad kantiana es que está ligada a las leyes objetivas de la racionalidad, aunque la constricción ejercida por esa ley se produzca, sobre todo, en el ámbito interno<sup>150</sup>.

Allen Wood sigue la misma línea, aclarando que la noción kantiana de autonomía no tiene nada que ver con la interpretación constructivista. El contenido de la ley moral no puede estar sujeto a una determinada expresión de la individualidad de cada uno. La ley moral es universal, válida objetivamente para todo ser racional. Ella se da a toda voluntad racional, y no le corresponde al sujeto concreto hacerla o no para sí mismo. Su contenido no es una creación humana, ni el resultado de un procedimiento constructivo del sujeto.

Como estudiaremos en detalle en el capítulo 3, la ley autónoma es objetivamente válida para todo ser racional porque se basa en un fin objetivo necesario: la dignidad de la naturaleza racional como fin en sí mismo. Kant establece la distinción fundamental entre los principios de la voluntad que se basan en actos subjetivos y los principios de la voluntad que son fundamentos objetivos de la determinación, independientemente de los actos subjetivos individuales. Las primeras son máximas, subjetivamente válidas sólo para el individuo que las adoptó (el concepto de máxima se tratará específicamente en 3.3), mientras que las segundas son leyes. Ahora bien, un principio que se apoya en un acto de construcción individual, independientemente del procedimiento que se haya utilizado, siempre será una mera máxima. La objetividad de una ley nunca deriva de actos o procedimientos individuales, sino siempre de su fundamento en un fin objetivo, reconocible como necesario por la razón<sup>151</sup>.

En palabras de Wood, Kant es un racionalista, no un voluntarista. La validez objetiva de la ley no proviene del hecho de que nuestra voluntad nos la imponga, sino, por el contrario, nuestra voluntad la impone por su fundamento objetivo en la naturaleza

---

<sup>150</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 271-272.

<sup>151</sup> WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 108.

de la razón. La voluntad humana es intrínsecamente normativa, pero no porque cree normas, sino porque las contiene, las reconoce en sí misma y se identifica como intrínsecamente sujeta a ellas. La voluntad siempre se representa fundada en razones que, para no caer en un razonamiento circular, deben ser distintas de los actos volitivos mismos a los que se aplican. La autolegislación que menciona Kant es simplemente una forma de considerar una ley objetiva y universalmente válida, que lo es por que la razón siempre reconoce su autoridad, independientemente de los actos subjetivos de cada individuo<sup>152</sup>.

Wood señala que Kant nunca se refiere a la dignidad humana o al carácter categórico de la obligación moral como modos en que podemos considerarlas o pensar en ellas, sino directamente como la forma en que son las cosas. La humanidad tiene un valor absoluto, que les pertenece intrínsecamente. Este valor no es conferido por ellos mismos, ni por nadie más. No es necesaria ninguna actitud voluntaria o juicio individual para que los seres racionales adquieran su dignidad. Es una propiedad absoluta, independiente de las relaciones externas que se establezcan con cada ser. Es una marca inconfundible del realismo ético de Kant<sup>153</sup>.

En el mismo sentido, Ameriks sostiene que el llamado idealismo trascendental atribuido a Kant es una doctrina gnoseológica que toma como “ideales” los objetos cognoscibles por las categorías formales del espacio y del tiempo, sin implicar, en modo alguno, una postura no realista hacia valores morales<sup>154</sup>. Según él, Kant es un racionalista crítico. Todo su proyecto teórico es refractario a una hiperinflación de la razón, que vía en el dogmatismo de la Ilustración alemana anterior. La “Crítica de la razón pura” se limita a definir los límites del conocimiento racional especulativo y las formas puras de su juicio. No tiene sentido suponer que, en la filosofía práctica, Kant abandona su modesta concepción de la razón y le atribuye una auto-legislación que es, de hecho, una fuerza creadora capaz de fabricar normas categóricas<sup>155</sup>.

Es cierto que, a diferencia de lo que ocurre en el campo teórico, en el ámbito práctico, la razón pura actúa normativamente sobre la realidad. Es un punto básico de la filosofía kantiana que la ley moral proviene de la razón. Sin embargo, en palabras de Ameriks, utilizando los términos de la metafísica clásica, esta sentencia puede entenderse en dos sentidos: i) la razón es causa eficiente de la ley moral, es decir, hace

---

<sup>152</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 110.

<sup>153</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 112.

<sup>154</sup> Cf. AMERIKS, *op. cit.*, p. 281, n. 608.

<sup>155</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 275-276.

la ley moral, la fabrica; o ii) la razón es causa formal de la ley moral, es decir, es la esencia misma de la moral. La primera alternativa es la lectura constructivista. Sin embargo, debemos comprender la concepción ética kantiana en el segundo sentido<sup>156</sup>.

Es decir, no es que, en la autoregulación, la razón haga algo, realice una actividad que produzca leyes morales. Simplemente, la propia naturaleza de la razón, *per se*, determina fundamental y esencialmente sus fines últimos, que deben guiar toda la acción de un ser racional. La idea central de Kant es que la razón práctica pura puede, sólo debido a sus contornos abstractos, contener normas sustanciales de acción que pueden afirmarse universalmente como categóricas. En definitiva, la autonomía kantiana es una autonomía de la razón, en la que el yo individual centra su ordenamiento interno en la sumisión a los mandatos racionales, que expresan la naturaleza humana en su estado más elevado<sup>157</sup>.

Reanudando lo explicado al inicio de este capítulo (y avanzando lo que explicaremos con más pausa cuando nos dediquemos con detenimiento a la teoría de la acción, en el capítulo 3), siguiendo el planteamiento de Alejandro Vigo, la voluntad es libre porque está determinada por la razón, y tal determinación es la ley moral. Sin embargo, cuando hablamos de causalidad de la razón pura en relación con la voluntad, no nos referimos a una causalidad del mismo estilo que las causas físicas, sino a un tipo especial de determinación, que surge de nuestra consideración de nosotros mismos como seres libres en el orden de las causas eficientes y, en consecuencia, como sometidos a la ley moral en el orden de los fines. La libertad y la autolegislación son las dos caras del fenómeno de la autonomía. Cuando la razón ordinaria se piensa de esta manera, nos consideramos seres numéricos, parte de un mundo inteligible. Cuando encontramos en nosotros una facultad que extrapola el mundo sensible, siendo pura autoactividad (razón), estamos obligados a pensar en nosotros mismos como inteligencias. Y los seres racionales, pertenecientes a la realidad inteligible, sólo pueden pensar en la causalidad de su voluntad bajo la idea de libertad<sup>158</sup>.

Así es como la voluntad queda determinada por la razón. El principio de la moralidad aparece como lo que debo querer, es decir, lo que quiero simplemente porque debo quererlo, sin ninguna razón adicional. Como el principio de moralidad es de carácter formal, pues consiste en la forma de la legalidad universal, tal determinación de

---

<sup>156</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 278-279.

<sup>157</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 280.

<sup>158</sup> VIGO, Alejandro G. *Inteligencia práctica y facultad del juicio en Kant*. In: Id., *Kant, Fichte & Hegel: Conciencia, ética y derecho*, Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2020, pp. 164-165.

la voluntad no resulta, en primera instancia, en querer algo, sino en querer de una determinada manera, es decir, en una forma del querer. Es decir, para Kant, la determinación de la voluntad se constituye en el hecho de que adquiere una determinada forma, una determinada orientación fundamental. Es en este sentido que la causalidad de la libertad es algo más cercano a lo que tradicionalmente se llamaría causa formal, no a la causalidad eficiente típica de los fenómenos. Cuando Kant la contrasta con las causas eficientes mecánicas, es para mostrar que la causalidad libre no pertenece al orden de las causas eficientes, sino que lo trasciende. Se puede decir que la voluntad consiste en una especie de “efecto” de la razón pura, en su uso práctico, pero aquí este efecto no significa la ocurrencia de un evento sensible, sino el hecho de que la facultad de querer adquiere cierta forma fundamental, prescrita *a priori* por la razón<sup>159</sup>.

Precisamente por eso, como hemos visto, Kant rechaza la posibilidad de explicar la libertad. No existe un “mecanismo” que contenga el funcionamiento de la determinación de la voluntad. Tal explicación supondría reconducir la libertad a las leyes naturales, y la libertad está justamente más allá de todo lo que se da en la experiencia. La libertad no es un objeto, sino un presupuesto necesario de la razón para que un ser consciente de que posee voluntad, es decir, capacidad para determinarse a sí mismo como inteligencia, según las leyes de la razón, independiente de las causas naturales<sup>160</sup>.

En este razonamiento, una inteligencia es un ser capaz de actuar según la representación de leyes. Este peculiar tipo de causalidad caracteriza a la voluntad, facultad superior que está presente no solo en la Causa Suprema de la naturaleza (Dios), como Inteligencia Suprema, sino también en nosotros, como seres racionales. La voluntad es la manera propia de querer de los seres racionales y consiste en un poder causal que se orienta a la existencia de los correspondientes objetos de querer, pero con la distinción, en relación con las otras formas de querer, de que implica un tipo específico de determinación racional.

Llegados a este punto, para aclarar mejor todo lo que hemos dicho en este tema, conviene diferenciar los dos momentos distintos de causalidad atribuidos a la voluntad. Primero, la determinación de la voluntad por la pura razón práctica, como causa formal

---

<sup>159</sup> Id., *ibid.*, pp. 165-167.

<sup>160</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, p. 167.

originaria. En segundo lugar, la función causal que ejerce la voluntad misma, ya determinada racionalmente, sobre los objetos a los que se dirige<sup>161</sup>.

Finalmente, pensarse a sí mismo como inteligencia y pensarse a sí mismo como perteneciente a un mundo transfenoménico son lo mismo. El ser personal que obra y actúa no es considerado como un fenómeno más, sino, al mismo tiempo, también, como un ser numérico, como pura inteligencia. Tal inteligencia no puede determinarse según leyes temporales, pero tiene un fundamento de determinación capaz de actuar en el mundo natural según una causa libre, que consiste en la ley moral.

Así, en la famosa frase final de la “Crítica de la razón práctica”, al hablar de las dos fuentes de admiración (“el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”), Kant destaca los dos aspectos de la autoconciencia de ser humano. La contemplación de la inmensidad del universo aniquila nuestras pretensiones de importancia como mera criaturas animales, mientras que la conciencia de la presencia de la ley moral en nosotros eleva infinitamente nuestro valor, debido a la personalidad, precisamente porque la ley moral nos revela una vida independientemente de la animalidad y de la sensibilidad. La tensión entre estas dos formas de considerarse a uno mismo llega a formar el núcleo de la autoconciencia del hombre como, a la vez, finito y racional<sup>162</sup>.

Con eso concluimos nuestro breve excursus sobre el tema de la conciencia de la ley moral en Kant. Con este capítulo he querido abrir un primer conjunto de razones para dudar de la imagen más consagrada de la ética de nuestro filósofo. En el capítulo 1 vimos que la versión más sofisticada y popular de la lectura formalista tradicional actual es el constructivismo rawlsiano. Ahora, entendemos que tenemos serias razones para oponernos a la idea de que la moral, en Kant, es una mera creación humana.

Está abierto el camino para una visión de la ética kantiana como estrechamente vinculada a la naturaleza humana como su ideal intrínseco de realización perfecta, así como para la correcta introducción de los detalles de su teoría de la acción y de su antropología subyacente. Es hora de pasar a los temas centrales de este trabajo, que ocuparán los dos capítulos siguientes: la centralidad de la fórmula humana del imperativo categórico y la aplicación concreta de la ley moral a la realidad humana.

---

<sup>161</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 168-169.

<sup>162</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 170-171.

## **Capítulo 3 – La centralidad de la segunda fórmula del imperativo categórico**

### **3.1 Introducción**

Este capítulo pretende mostrar que cierta visión consagrada que encuentra el centro de la moral kantiana en la primera fórmula del imperativo categórico y, por tanto, reduce la posición de Kant a una prueba lógica simplista para la aprobación de máximas particulares, tomadas en abstracto, no se justifica en una lectura integral de los textos de la filosofía práctica del maestro de Königsberg. Intentaré mostrar que es la fórmula de la humanidad la que debe ocupar un lugar destacado en el funcionamiento concreto de la ética.

Para ello, comenzaré analizando el razonamiento con el que Kant introduce sus formulaciones, en la segunda sección de la “Fundamentación”. Analizaré el significado de cada fórmula y la afirmación de Kant de que las tres son formas equivalentes de enunciar la ley moral, para concluir con la observación de que, en las obras de ética material, la fórmula de humanidad es la que se utiliza para aplicar el imperativo categórico. La moral, en Kant, nunca es un filtro lógico vacío, sino un análisis de lo que conviene a la naturaleza humana, con vistas a la particularidad de las situaciones concretas de acción, y satisface mejor sus fines.

A continuación, veremos que la consecuencia de esto es que toda la estructura práctica humana, en la filosofía kantiana, es esencialmente teleológica, tanto a nivel descriptivo (teoría de la acción) como a nivel normativo (ética). Dedicaré un tópico a explicar las principales características de la teoría de la acción que subyace en la obra de Kant, enfatizando que el elemento definitorio de la acción, a través de la máxima, es su fin.

También dedicaré un último punto a mostrar cómo Kant entiende la doctrina moral como una adaptación de fines subjetivos a los fines obligatorios de la razón. Para ello, entraré propiamente en la “Doctrina de la virtud” y examinaré el concepto de fines, que también son deberes.

### **3.2 La fórmula de la humanidad**



Mi primer paso en este capítulo es reconstruir el razonamiento que lleva a Kant a las fórmulas del imperativo categórico, presente en la Segunda Sección de la “Fundamentación”. Si bien, en Kant, la exposición sistemática siempre hace que la comprensión conceptual de una parte de su obra dependa de las demás, aquí estoy obligados a hacer un recorte, para sacar a la luz nuestro interés inmediato, que es la correcta comprensión de la relación entre formulaciones del imperativo moral. Por tanto, partiré de la definición de imperativo y seguiré hasta la explicación sintética de la tercera fórmula.

Kant llama mandato a la representación de un principio objetivo que vincula la voluntad. Un imperativo es la fórmula de un mandato. Todo imperativo conlleva un deber y muestra, de esta manera, la relación constrictiva entre una ley objetiva y la voluntad de un ser cuya constitución limitada le permite subjetivamente no actuar de acuerdo con dicha ley – tal es, como vimos, el caso de los seres humanos, seres racionales finitos. Los imperativos prescriben a la voluntad lo que sería bueno hacer u omitir. El bien, en sentido práctico, es lo que determina la voluntad a partir de representaciones de la razón, de forma enteramente objetiva y universalmente válida, distinguiéndola de lo agradable, que influye en la voluntad simplemente por inclinaciones subjetivas<sup>163</sup>.

Los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos. Los primeros representan acciones como necesarias para lograr otra cosa externa deseada. Los segundos, en cambio, representan acciones necesarias en sí mismas, de tal modo que esas mismas acciones son el fin a buscar. Todo imperativo representa una acción como buena, pero el hipotético presenta una acción buena como medio para algo extrínseco, mientras que el categórico presenta una acción buena en sí misma, necesaria como principio de una voluntad según la razón<sup>164</sup>.

Desplegando esta clasificación, podemos ver que un primer tipo de imperativos se ocupa de fines meramente posibles para un ser racional y que, por tanto, pueden ser agradables o convenientes en determinadas circunstancias, prescribiendo la forma adecuada para alcanzarlos. Todas las ciencias tienen una parte práctica, en este sentido lato, que se ocupa de cómo lograr ciertos fines alcanzables. Estos son los imperativos de la habilidad. En ellos, no queda claro si el fin elegido es racional o bueno, sino solo la forma de lograrlo. Un imperativo de habilidad prescribe tanto al médico cómo curar a su

---

<sup>163</sup> G, 413.

<sup>164</sup> G, 414.

paciente como al asesino cómo envenenarlo eficazmente. Su vigencia se debe exclusivamente a la capacidad del medio para lograr el fin ya dado<sup>165</sup>.

Sin embargo, hay un fin que debe asumirse como puesto de modo efectivo en todos los seres racionales. Es decir, un fin que no es una mera posibilidad contingente en tal o cual individuo concreto, sino que todos los seres racionales ciertamente tienen por necesidad natural. Es la felicidad. El imperativo hipotético que representa el fin práctico de la felicidad no es simplemente el mandato válido para un propósito posible, pero incierto, sino para un propósito seguramente presente en todo hombre, porque le viene dado por su propia naturaleza como ser finito. La capacidad específica de encontrar los medios más adecuados para la felicidad se llama prudencia (*Klugheit*). El imperativo de la prudencia sigue siendo hipotético, ya que manda con miras a un fin empírico externo<sup>166</sup>.

Finalmente, el tercer tipo de imperativo no manda una acción basada en ningún fin externo, sino que comanda directamente aquella acción como buena en sí misma. Aquí está el imperativo categórico, que no concierne a la materia de la acción, al objeto a realizar, sino a su forma, a su propio principio, independientemente de su resultado. El imperativo categórico pertenece al reino de la moralidad<sup>167</sup>.

A continuación, Kant se pregunta cómo son posibles los imperativos. Es decir, cómo es posible la constricción de la voluntad expresada por el imperativo. La posibilidad de un imperativo de habilidad no es un problema, ya que quien quiere un fin determinado, necesariamente (según la razón) ha de querer los medios para alcanzarlo. Es una proposición analítica: quien quiere un objeto como efecto de su acción ya piensa, en ese deseo, en la causalidad que debe ejercer su conducta para producirlo, es decir, el uso de los medios adecuados. Tampoco es mucho más problemática la posibilidad de los imperativos de prudencia, ya que ellos también proponen medios para un fin determinado. Las únicas diferencias son que, aquí, el contenido material del fin (la felicidad) no está dado universalmente, sino que varía inmensamente según la constitución de cada hombre, por lo que siempre es la experiencia empírica la que permitirá formular concretamente los términos del imperativo; y que, como ya se dijo,

---

<sup>165</sup> G, 415.

<sup>166</sup> G, 415-416. Para un estudio más detallado de los imperativos hipotéticos, véase LUDWIG, Bernd. *Kant's Hypothetical Imperatives*. In: HORN, SCHÖNECKER y MIETH, op. cit., pp. 139-157.

<sup>167</sup> G., 416.

aquí tenemos un fin universalmente necesario<sup>168</sup>, mientras que en los imperativos de habilidad tenemos fines posibles y contingentes<sup>169</sup>.

Por otro lado, la posibilidad de la existencia de imperativos morales representa un problema real por resolver. Dado que los imperativos categóricos no se basan en fines dados empíricamente, su existencia no puede ser verificada por la experiencia. Mandan acciones basadas en su bondad intrínseca, por lo tanto, son totalmente *a priori*. Primero, ellos, y solo ellos, dan expresión a auténticas leyes prácticas. Los imperativos hipotéticos no son leyes porque no tienen validez universal. Siempre es posible situarse fuera del ámbito de validez del correspondiente mandato, dejando de lado el fin representado, mientras que el mandamiento incondicional es válido en cualquier circunstancia. En segundo lugar, el imperativo categórico es, a diferencia de los demás, una proposición sintética *a priori* en el campo práctico, cuya comprensión no puede dejar de causar perplejidades<sup>170</sup>.

Es en este punto que Kant introduce el tema de las formulaciones del imperativo categórico. Comienza con una proposición muy simple: se puede ver que del concepto mismo de imperativo categórico ya se puede extraer su fórmula. El concepto de imperativo hipotético en general no me permite deducir nada de su contenido, ya que siempre variará según la condición. Sin embargo, desde la noción misma de imperativo categórico, conozco, de antemano, su contenido, el único contenido posible. Esto se debe a que el imperativo categórico sólo puede contener la necesidad de que una máxima esté de acuerdo con la ley y, dado que esta ley tiene que ser una ley materialmente incondicionada, lo que realmente manda el imperativo categórico es la adecuación de la máxima a la universalidad de una ley en general. De esta manera, se formula el imperativo categórico: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”<sup>171</sup>.

Como la universalidad de la ley según la cual ocurren los efectos en este mundo también puede llamarse naturaleza, es decir, la existencia de las cosas según lo determinan las leyes universales, la fórmula del imperativo del deber también se puede

---

<sup>168</sup> Sobre el problema de la felicidad como fin subjetivo necesario de la naturaleza humana hablaremos en 4.4.

<sup>169</sup> Cf. G, 417-419.

<sup>170</sup> G, 419-420.

<sup>171</sup> G, 420-421.

reescribir de la siguiente manera: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”<sup>172</sup>.

A continuación, Kant presenta sus famosos cuatro ejemplos, con los que pretende mostrar cómo funciona realmente el imperativo categórico.

Primero, hay un hombre que, sumido en la amargura y la desesperanza, piensa en suicidarse. Su máxima en este caso es, en nombre del amor propio, acabar con la vida que le causa más sufrimiento que alegría. Sin embargo, se ve que una naturaleza cuya ley destruiría la vida misma en nombre del mismo impulso que nos anima a preservarla y cuidarla se contradeciría y no podría subsistir como naturaleza. Por tanto, es imposible que la máxima del suicidio sea elevada a ley universal<sup>173</sup>.

En segundo lugar, imaginamos a otro hombre que, acosado por necesidades económicas urgentes, piensa en pedir dinero prestado, sabiendo que no podrá pagar. Se pregunta si sería lícito hacer una promesa falsa para obtener el dinero que necesita en ese caso. Al preguntarnos qué sucedería si la máxima de prometer falsamente deshacerse de la situación financiera se convirtiera en ley universal, inmediatamente vemos que tal ley se contradiría a sí misma ya que, si fuera una regla general que se pueden hacer promesas que se sabe que son falsas, el propio acto de prometer perdería su significado. Solo puede aprovechar una promesa falsa en un mundo donde lo que se espera, por regla general, es la verdad de la palabra prometida<sup>174</sup>.

En tercer lugar, tenemos una persona que, por comididad, prefiere no desarrollar sus talentos y dejar que se echen a perder. En este caso, según Kant, aunque la naturaleza puede subsistir con una ley universal de la pereza, es imposible que un ser racional quiera que ésta sea la ley universal. Esto se debe a que todo ser racional, naturalmente, quiere el desarrollo de todas sus facultades, que le hacen cumplir mejor los propósitos de su naturaleza<sup>175</sup>.

En cuarto lugar, pensamos en un último individuo, que adopta la máxima de que nunca ayudará a los demás en nada, solo preocupándose por su propia felicidad. Aquí también, encontramos que, si todos adoptaran este principio, la humanidad subsistiría, pero es igualmente imposible, racionalmente, querer la existencia de esa ley absolutamente válida. Ahora bien, todo hombre, por naturaleza, desea la felicidad y, siendo cierto que nuestra felicidad, muchas veces, depende de la ayuda compasiva de

---

<sup>172</sup> G, 421.

<sup>173</sup> G, 422.

<sup>174</sup> G, 422.

<sup>175</sup> G, 423.

los demás, no es posible querer una ley natural que nos quite toda esperanza de esta ayuda<sup>176</sup>.

Con estos ejemplos, Kant pretende ilustrar cómo se puede aplicar a la realidad el principio general previamente formulado para deducir deberes específicos. Para nuestro filósofo, encontramos el canon del juicio moral de cualquier máxima: poder querer que se convierta en una ley universal. Algunas máximas, por su propio contenido, están constituidas de tal modo que ni siquiera pueden concebirse coherentemente como leyes universales. Otras, aunque no cargan con esta imposibilidad intrínseca, no pueden de ninguna manera ser deseadas racionalmente como leyes generales de la naturaleza, porque tal voluntad en un ser racional se contradeciría inevitablemente. Los primeros contradicen deberes estrictos o perfectos, y los segundos contradicen deberes amplios o imperfectos (trataremos esta distinción en el último capítulo)<sup>177</sup>.

Es decir, cuando hay una transgresión del deber, si investigamos nuestra conciencia, vemos que no queremos que la máxima que adoptemos se convierta en una ley universal, sino, por el contrario, que, manteniendo su opuesto como regla general, haya una excepción para nosotros, en la circunstancia material en la que nos encontramos. Así, encontramos una contradicción en nuestra voluntad. Sabemos por la razón que cierto principio es objetivamente necesario como ley natural, pero deseamos subjetivamente, como seres fenoménicos, sujetos a inclinaciones, que existan excepciones para nosotros. Se produce una fractura interna entre lo que contemplamos desde el punto de vista racional y una oposición a las prescripciones de la razón por parte de los apetitos. El hecho, sin embargo, es que, aun así, no dejamos de reconocer la validez universal del imperativo categórico, ya que sabemos que la máxima que queremos sólo puede tomarse como una excepción a la regla universal<sup>178</sup>.

Es muy importante reforzar esta explicación. La primera formulación del imperativo categórico a menudo se malinterpreta o es objeto de lecturas superficiales. Uno puede suponer que Kant está proponiendo un procedimiento para imaginar lo que sucedería en un mundo en el que la máxima enjuiciada se hubiera convertido en ley universal. Averiguaríamos las consecuencias de eso y consideraríamos si ese mundo

---

<sup>176</sup> G, 423.

<sup>177</sup> G, 424.

<sup>178</sup> Cf. G, 424.

sería deseable o no. Esto haría que Kant cayera en una especie de razonamiento utilitario, traicionando los propósitos de su sistema<sup>179</sup>.

El razonamiento de Kant, al aplicar la fórmula de la ley universal, no es este. No se trata de imaginar un futuro hipotético en el que se aplique tal o cual regla, sino de analizar la estructura misma de la máxima, en relación con el mundo en el que se desarrolla la acción. Ciertas máximas, consideradas desde el punto de vista de su propio contenido, es decir, con arreglo a los objetivos que nos proponemos alcanzar al adoptarlas, solo tienen sentido cuando se proponen en un mundo en el que son la excepción y no la norma.

La máxima de la falsa promesa no puede considerarse una ley universal porque, si hubiera una ley universal que admitiese falsas promesas, no habría promesas. Solo tiene sentido prometer algo en un mundo donde el comportamiento esperado es el cumplimiento fiel de lo prometido. Se puede lograr el propósito de una promesa falsa solo si existe el supuesto práctico de que lo que se ha prometido debe cumplirse.

Asimismo, es imposible pensar de manera coherente en el robo como una ley universal. Esto se debe a que el acto de robar solo tiene sentido en un mundo donde la regla general es el respeto a la propiedad. Hacer algo mío es una expresión vana en un mundo donde “mío” y “tuyo” no tienen ningún significado vinculante desde el punto de vista moral y/o jurídico. Por tanto, máximas como estas ya llevan, en sí mismas, una estructura de excepciones a lo universalmente aplicable y, por tanto, denuncian su propia inmoralidad mediante un simple análisis de su constitución en el mundo práctico<sup>180</sup>.

Es decir, cuando Kant dice que la voluntad se contradice al querer mostrar las máximas, no se está refiriendo a una contradicción lógica. Aquí tenemos una contradicción práctica: se trata de querer una acción y, al mismo tiempo, un mundo cuyas condiciones la harían imposible. Es un permanente obrar contra sus propios principios, ya que la acción en sí no puede elevarse a un principio universal<sup>181</sup>.

Como observa Terence Irwin, los dos ejemplos posteriores de Kant, en los que nos presenta máximas que, si bien no conllevan la imposibilidad intrínseca de ser

---

<sup>179</sup> Incluso, hubo utilitaristas que hicieron esta lectura de Kant, como John Stuart Mill (1803-1876) (cf. MILL, John Stuart. *On liberty, utilitarianism and other essays*. Ed. Mark Phillip y Frederick Rosen. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 117-118) y Richard Hare (1919-2002) (cf. HARE, Richard M. *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 147 y ss.).

<sup>180</sup> Cf. VIGO, Alejandro G. *Kant: liberal y anti-relativista*. In: *Estudios Públicos*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía. Santiago (Chile), n° 93, 2004, pp. 36-37.

<sup>181</sup> Cf. IRWIN, op. cit., pp. 34-35.

concebidas como leyes universales, son imposibles de ser queridas como tales por un ser racional, dejan claro que el filósofo de Königsberg aquí tiene en mente algo mucho más profundo que una simple prueba lógica vacía. Al decir que todo ser racional necesariamente quiere el desarrollo de sus talentos o aspira a la felicidad, demuestra que está comprometido con una idea muy sustancial de lo que un ser racional puede querer.

Es decir, incluso con solo una lectura de la explicación de Kant de su primera fórmula, ya es posible darse cuenta de que él aporta una concepción particular de la persona humana y que su ética es una búsqueda de la plena satisfacción de la humanidad en la forma en que la concibe. Si la fórmula de la ley universal puede parecer, a la vista de la explicación inicial (desde el concepto mismo de imperativo categórico), como una simple prueba formal para máximas particulares, cuando analizamos el propio razonamiento de Kant en cada uno de los cuatro ejemplos, ya advertimos que dicha fórmula se basa en supuestos más complejos. Por eso, para saber exactamente qué puede o no querer un ser racional, es necesario sacar a la luz la fórmula de la humanidad<sup>182</sup>.

La reflexión de Kant, ahora, lo llevará a las otras formulaciones de su imperativo. Lo que se explicó con la primera formulación es que la voluntad, moralmente, debe tener una forma, la forma de una ley universal, y tal conformación *a priori* de la voluntad es el fundamento de la buena acción.

En otras palabras, actuar por deber significa actuar sin condicionamientos referidos a cualquier propósito que surja de los deseos empíricos. La acción moral no puede definirse por un objeto al que ya estamos inclinados de antemano, sino por una caracterización racional intrínseca a la acción misma. Por supuesto, la acción siempre expresa, como insistiremos, un fin, pero es el principio moral el que debe determinar la elección de nuestro propósito y no al revés.

Es en este sentido que decimos que, en Kant, hay una acción moralmente correcta cuando la voluntad no se mueve por el contenido, sino por la forma de su máxima. La distinción entre forma y materia, en la esfera práctica, es precisamente el contraste entre deseos y empíricos y razones. No se trata de afirmar que el principio moral es “puramente formal” en el sentido meramente lógico o gramatical, sino simplemente que este principio no puede ser un principio puramente subjetivo referido a

---

<sup>182</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 36-38.

propósitos basados en inclinaciones, sino un imperativo que ordene que la máxima tenga una propiedad moral racionalmente identificable *a priori* <sup>183</sup>.

Antes de continuar, adelantaremos un punto que Kant aclarará literalmente más adelante. Las diversas fórmulas del imperativo categórico que estamos viendo son formas distintas de enunciar un mismo principio. Si la fórmula de la ley universal se presenta habitualmente como la forma canónica de referirse al imperativo kantiano, su significado pleno sólo puede entenderse con el apoyo de las otras fórmulas. La primera fórmula establece el método riguroso de definir analíticamente el principio moral, pero las otras nos permiten llevarlo más fácilmente a nuestra comprensión cotidiana. Son las fórmulas posteriores las que explican el significado completo de la primera <sup>184</sup>.

Ahora bien, la voluntad es el poder de determinarse según la representación de ciertas leyes. Solo los seres racionales tienen tal capacidad. La racionalidad consiste precisamente en actuar de acuerdo con propósitos y principios elegidos conscientemente. Por tanto, la acción racional siempre tiene un fundamento objetivo, que es lo que llamamos fin. El fundamento subjetivo del deseo es el resorte (*Teibfeder*) y el fundamento objetivo de la razón es el motivo (*Bewegungsgrund*). Así, los fines subjetivos se basan en resortes, y los fines objetivos (provenientes de la razón pura, igualmente válidos para cualquier ser racional) se basan en motivos. Un principio práctico es formal cuando se abstrae de todos los fines subjetivos y es material cuando se les somete. Todos los fines materiales son relativos ya que provienen exclusivamente de la facultad de deseo del individuo, y los deseos y apetitos individuales son totalmente contingentes. Estos fines, por tanto, sólo pueden dar lugar a imperativos hipotéticos <sup>185</sup>.

El imperativo categórico necesita enraizarse en algo que sea un fin absoluto para todos los seres racionales, un fin en sí mismo <sup>186</sup>.

Por tanto, un fin objetivo se diferencia de los fines subjetivos porque, si bien estos se basan en deseos empíricos preexistentes, aquello se basa en razones independientes de inclinaciones y, por tanto, es necesariamente válido para todo ser racional. Si todo el valor existente fuera el resultado de deseos y apetitos, no existiría un principio supremo para la razón. Si hay un principio supremo, existe ese fin independiente, que es un fin en sí mismo, cualesquiera que sean las circunstancias particulares. El fin objetivo, por un lado, limita y regula la búsqueda libre de cada ser

---

<sup>183</sup> Cf., id., *ibid.*, p. 30.

<sup>184</sup> Id., *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>185</sup> G, 427.

<sup>186</sup> G, 428.



humano para fines privados y, por otro, siendo la fuente de valor ilimitado, con referencia al cual solo los objetos de la realidad pueden tener valor legítimo, es el principio nivel práctico superior, para determinar el grado ordenado de satisfacción de cada bien de la vida humana.

El fin objetivo no es exactamente, como Kant insistirá más adelante, un fin a alcanzar, sino un objeto de respeto. No es un objetivo material que pueda realizarse de manera concreta, sino un principio rector que requiere reverencia en cada elección, en cada acción<sup>187</sup>.

Tal fin, en opinión de Kant, es el hombre mismo. El hombre es el fin en sí mismo y nunca puede ser tomado simplemente como un medio para ser utilizado por esta o aquella voluntad individual. Todos los objetos de inclinación tienen un valor relativo porque siempre dependen de si son deseados por nuestra voluntad. Este es el caso de los objetos que surgen de nuestra voluntad y los seres irracionales existentes en la naturaleza, que son cosas, con una utilidad determinada según las circunstancias materiales. Los seres racionales, sin embargo, son personas ya que su propia naturaleza los distingue como fines en sí mismos, y nunca está permitido asignarles un valor cuantificable o utilizarlos con fines subjetivos. Su existencia práctica no es un fin subjetivo, que tiene valor solo para nosotros, sino un fin objetivo, infinitamente valioso en sí mismo, independientemente de cualquier atribución extrínseca<sup>188</sup>.

Como resultado, el principio práctico último, el imperativo categórico, también puede formularse como la representación del fin objetivo necesario de toda voluntad racional. Lo que es un fin en sí mismo debe ser el principio objetivo universal de toda voluntad. De esta manera, el imperativo categórico es también: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como un fin, nunca meramente como un medio”<sup>189</sup>.

Kant retoma sus cuatro ejemplos anteriores para mostrar el funcionamiento equivalente de esta segunda fórmula.

Primero, el hombre que, para escapar de una situación de amargura, destruye su propia persona, trata su humanidad como un medio de autosatisfacción. Sin embargo, el hombre no es una cosa y no puede ser asesinado o mutilado en nombre de satisfacciones empíricas.

---

<sup>187</sup> Cf. IRWIN, op. cit., pp. 39-40

<sup>188</sup> G, 428.

<sup>189</sup> G, 429.

En segundo lugar, quien hace una promesa mentirosa de obtener una ventaja pecuniaria está utilizando la persona de otros como un medio para sus propósitos particulares. Quien ataca la libertad o la propiedad mediante la violencia o el fraude está utilizando a otros para lograr sus propósitos egoístas.

En tercer lugar, la humanidad lleva consigo una disposición natural para lograr la mayor perfección en todas sus potencialidades. Descuidar nuestros talentos naturales, incluso si no destruye la humanidad en nuestra persona, sin duda no logra fomentarla y elevarla a la máxima dignidad.

Cuarto, todo el mundo tiene el fin natural de la felicidad. Si bien la humanidad puede subsistir si nadie contribuye a la felicidad de los demás, la promoción positiva (y no meramente la defensa negativa) de la dignidad humana requiere que todos internalicen los fines de los demás como propios, buscando tratar a todos, en la mayor medida posible, como seres dignos de nuestro amor desinteresado<sup>190</sup>.

En la interesante explicación de Irwin, lo que Kant nos muestra aquí es que, en el acto (exclusivo de los seres racionales) de estipular fines para sí mismos, lo que hacen los hombres es elegir razones a las que dan cierto estatus dentro de nuestra concepción de nuestra vida y nuestra estructura general de fines. En consecuencia, al elegir fines para sí mismo, el individuo necesariamente expresa una idea de sí mismo como persona racional. No es por ninguna otra razón que, como veremos en 3.4, Kant concluye de la humanidad como fin en sí mismo los fines obligatorios de la perfección y de la felicidad. La humanidad como fin en sí mismo y como primer principio teleológico de toda la elección de fines en la vida humana<sup>191</sup> confirma lo dicho anteriormente sobre el compromiso de la ética kantiana con el pleno desarrollo de una determinada visión antropológica de la naturaleza humana<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> G, 429.

<sup>191</sup> Mi argumento aquí, como se está quedando claro, es que la teoría moral de Kant se estructura de modo teleológico desde la “Fundamentación”, con la deducción de la fórmula de la humanidad. En efecto, como correctamente nota Christoph Horn, ya en la primera sesión de la referida obra, Kant introduce un argumento teleológico, destinado a enseñar que la bondad absoluta de la buena voluntad se combina con una teleología de la naturaleza humana. Allí, Kant sostiene que la razón práctica justamente conduce la naturaleza humana a la satisfacción de sus aspiraciones más elevadas, a su fin más excelente, que no puede ser la felicidad (cf. HORN, Christoph. *Kant on Ends in Nature and in Human Nature: The Teleological Argument*. In: HORN, SHÖNECKER y MIETH, op. cit., pp. 45-71).

<sup>192</sup> Cf. IRWIN., op. cit., pp. 43-44. Este punto está explicado con más detalle, por ejemplo, en WOOD. *Kantian Ethics...*, pp. 85-105; PATON, op. cit., pp. 165-179; RIVERA, Faviola. *Virtud y justicia en Kant*. México: Fontamara, 2003, pp. 189 y ss; GUYER, Paul. *Kant*. Londron – New York: Routledge, 2006, pp. 191-196; KORSGAARD, Christine. *Kant's formula of humanity*. In: *Kant-Studien*, vol. 77, n. 1-4, 1986, pp. 183-202 y KERSTEIN, Samuel. *Deriving the Formula of Humanity*. In: HORN, SHÖNECKER y MIETH, op. cit., pp. 200-224.

Una aclaración importante sobre el significado de la fórmula de la humanidad es que la prohibición de “tratar a alguien como un medio” no es una prohibición absoluta contra todas las situaciones en las que las personas son medios útiles unos para otros. Kant enfatiza bien que el deber es tratar a todas las personas “siempre al mismo tiempo” como un fin y “nunca simplemente” como un medio.

Evidentemente, las innumerables relaciones contractuales que sirven a los fines particulares de cada uno no son inmorales. Cuando uso el trabajo de alguien, de alguna manera, es un medio para mi propósito subjetivo en ese momento. Si el contrato es justo y equitativo, las personas cumplen con su deber en el desempeño de su cargo y en el cumplimiento de sus compromisos, por lo tanto, de ninguna manera vilipendia su humanidad. Asimismo, un sacrificio hecho por amor es un acto de virtud que eleva la humanidad de quien se sacrifica, sin someterse de modo alguno a las inclinaciones. Ser un medio para los fines privados de los demás no disminuye la dignidad moral si, al mismo tiempo, la persona es honrada en los deberes y derechos de un sujeto racional en esta relación establecida<sup>193</sup>.

En la síntesis de Kant, el fundamento de toda legislación práctica está, objetivamente, según el primer principio, en la regla y en la forma que la hace capaz de ser una ley universal y, subjetivamente, según el segundo principio, en el fin, que no es un fin tomado de la experiencia, sino el sujeto de todo fin racional, que es, por tanto, un fin en sí mismo. De la combinación de estos dos elementos se puede proponer un tercer principio práctico: la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legislativa<sup>194</sup>.

Como hemos visto, para que exista un imperativo categórico, la voluntad debe estar libre del condicionamiento de cualquier interés generado por inclinaciones. La forma adecuada de imaginar tal voluntad es presentarla como el propio auto-legislador, el autor de la ley a la que está sujeto. En tal ley, la voluntad no se ve afectada en modo alguno por ningún interés empírico, ya que el único mandato que se ejerce sobre ella es el impuesto sobre sí mismo. El único imperativo que puede ser verdaderamente incondicionado es el que se funda en la propia autoridad de la razón sobre sí misma, libre de comandos externos<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Cf. PATON, op. cit., pp. 165-166; también VIGO, op. cit., pp. 38-39.

<sup>194</sup> G, 431.

<sup>195</sup> G, 432.

La idea de un ser racional como autónomo, es decir, como debiendo ser considerado, mediante sus máximas, legislador universal, conduce al último de los conceptos importantes en los que Kant traduce su imperativo categórico: el reino de los fines<sup>196</sup>.

Un reino es la conjunción sistemática de seres racionales por leyes comunes. Si el ley común es una ley objetiva, que ordena fines según su validez universal, según todo lo que hemos explicado, es posible concebir una unión entre todos los fines en una conexión sistemática. Esto se debe a que todos los seres racionales están sujetos a la ley de tratar a cada uno como un fin en sí mismo, y se puede pensar en los hombres como una comunidad universal con fines objetivos compartidos<sup>197</sup>.

Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro y, al mismo tiempo, como legislador universal. Está sujeto a la ley común, mientras que él mismo es cabeza del reino en la medida en que la ley que gobierna todo emana de su voluntad. El ser racional debe considerarse siempre, en cada una de sus acciones, como legislador en un reino de los fines, del que es miembro y cabeza, por su propia voluntad puramente autónoma. La moral, por tanto, consiste en remitir toda acción a una legislación según la cual es posible un reino de los fines. Esta legislación debe encontrarse en la conciencia de todo ser racional y poder ser impuesta por ella como legisladora universal<sup>198</sup>.

En esto está la dignidad de los seres racionales – en que solo están sujetos a la ley dada por ellos mismos. Así, Kant puede definir en su famoso pasaje:

En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad<sup>199</sup>.

La dignidad, por tanto, es una consecuencia de la moral. Sólo a través de la moral el ser humano se convierte en un fin en sí mismo, porque solo él es un legislador en el ámbito de los fines. La humanidad, por tanto, como capaz de moralidad, es la única en este mundo que tiene dignidad. Las acciones basadas en máximas de buena voluntad no extraen su valor de sus efectos o de su utilidad, ni necesitan ninguna recomendación de la prudencia o del gusto personal de alguien para ser considerada

---

<sup>196</sup> La idea kantiana de reino de los fines es objeto de inmensa literatura. Para discusiones sobre dicho concepto, véase, por ejemplo, KORSGAARD, Christine. *Creating...*, pp. 188-221; WOOD, Allen W. y SCHÖNECKER, Dieter. *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Trad. Nicholas Walker, Cambridge: Harvard University Press, 2015, pp. 95-174; y WOOD, Allen W. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 156-190.

<sup>197</sup> G, 433.

<sup>198</sup> G, 433-434.

<sup>199</sup> G, 434.

buena, pero sí imponen a la razón un respeto inmediato, derivado de su bondad intrínseca<sup>200</sup>.

Habiendo concluido el razonamiento que construye las distintas formulaciones del imperativo categórico, Kant refuerza que las tres formas de representar el principio supremo de la moral son, de hecho, equivalentes. No hay imperativos categóricos, sino diferentes formas de formalizar una misma ley. La diferencia entre ellos radica en la forma con que acercamos al nuestro entendimiento uno de los aspectos de la realidad moral<sup>201</sup>.

Todas las máximas, según Kant, tienen tres elementos constitutivos: i) una forma (y el imperativo categórico expresa la necesidad de que tengan la forma de una ley universal); ii) una materia, es decir, un fin (y el imperativo categórico determina que el ser racional mismo, como fin absoluto en sí mismo, es el criterio ordenante y restrictivo de todos los fines particulares); y iii) una determinación completa de todas las máximas, como integradas en un sistema armónico (y el imperativo categórico manda que todas las máximas puedan estar de acuerdo en una legislación orgánica de un reino final). La primera fórmula, puramente formal, es la más perfecta y rigurosa, pero las otras ayudan a acercar la ley moral a la intuición ordinaria<sup>202</sup>.

Ahora queremos destacar este punto porque es fundamental para el argumento que estamos desarrollando en este capítulo. Kant, al mismo tiempo, sostiene que las formulaciones del imperativo categórico son equivalentes y resalta las diferencias entre ellas. Lo que debemos entender aquí es que la equivalencia no se refiere a la igualdad perfecta en importancia en la obra de Kant – porque, como veremos, este no es el caso –, sino simplemente al hecho de que ambos expresan la misma ley moral y que son igualmente capaces – al menos en un razonamiento abstracto – de derivar deberes concretos.

Por otro lado, la diferencia real entre ellos ha sido muy mal interpretada en la literatura. Como hemos estudiado, la afirmación de Kant de que la fórmula de la ley universal es más perfecta y rigurosa se ha visto como una sugerencia de la superioridad absoluta de esta formulación. Sin embargo, la segunda y tercera fórmula, al presentar un

---

<sup>200</sup> G, 435.

<sup>201</sup> A continuación, discutiremos específicamente este punto, contrastando la visión rawlsiana que desarrollamos en el capítulo 1 con la perspectiva que adopto aquí. Sin embargo, hay otros autores que tampoco aceptan la afirmación de Kant de que hay equivalencia entre las formulaciones, aunque sin las motivaciones constructivistas de Rawls. Es el caso, por ejemplo, de RIVERA, op. cit., pp. 73-74; PATON, op. cit., p. 171; y HERMAN, Barbara. *The practice of moral judgement*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, pp. 132-158.

<sup>202</sup> Cf. G, 436-437.

carácter marcadamente teleológico, son más fáciles de utilizar en la aplicación concreta de la moral y, por tanto, deben ser privilegiadas en la disciplina de la ética material (como veremos más adelante). En el sistema kantiano, es la fórmula de la humanidad la que adquiere centralidad, precisamente por su mayor proximidad a lo concreto y a las distintas realidades antropológicas<sup>203</sup>.

Como Kant comienza la “Fundamentación” determinando, lo que puede considerarse ilimitadamente bueno en sí mismo y, por tanto, la fuente de toda la bondad relativa de los objetos, es la voluntad incondicionalmente buena. La buena voluntad se convierte en ley universal, ya que nunca puede ser mala, nunca se contradice.

La naturaleza racional se distingue de todas las cosas existentes precisamente por su capacidad para dar fines a sí misma. Ella misma, por lo tanto, es la única materia de la buena voluntad. Como la voluntad, para ser ilimitadamente buena, debe abstraerse de la realización de todos los fines, ya que el apego a la realización de un fin haría que su bondad sea meramente relativa, la dignidad humana como fin se piensa aquí no como un logro material, sino como un fin independiente, para ser apreciado en toda acción humana, independientemente de la capacidad de cumplir cualquier objetivo práctico en relación con él. Por tanto, actuar de tal modo que sitúe al ser racional siempre al mismo tiempo como fin de sus acciones y nunca meramente como medio, es lo mismo que actuar según una máxima que contiene en su propia constitución el carácter de validez universal. La máxima que se puede querer como ley universal es precisamente la que trata al sujeto racional, fin único incondicionado, como criterio regulador supremo de toda la obra<sup>204</sup>.

Obviamente, es imposible estar seguro de que todas las personas seguirán fielmente la ley del reino de los fines y que la naturaleza estará de acuerdo con nuestra justa felicidad. Sin embargo, incluso si el pleno respeto por la dignidad humana y su recompensa con la felicidad esperada no llegan a la perfección en este mundo, la dignidad de la naturaleza humana sigue siendo el fundamento de la prescripción irrevocable de la voluntad. Y es precisamente en esta independencia del éxito o de la recompensa que consiste la sublimidad superior de la dignidad como fundamento. Después de todo, para actuar de acuerdo con la moral, no tenemos ningún impulso favorable para mover nuestro gusto, sino solo con la reverencia racional por una idea

---

<sup>203</sup> Cf. DE HARO ROMO, Vicente. *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Trad. Erik Norvelle. Hildesheim/Zurich/New York, OLMS, 2015, pp. 97-98.

<sup>204</sup> Cf. G, 437-438.

superior. Incluso si pensáramos en el reino de los fines y el reino de la naturaleza unidos bajo una misma cabeza y, por lo tanto, su plena realización ya no sería una idea, sino una realidad palpable, eso solo agregaría un fuerte resorte, pero de ninguna manera aumentaría su infinito valor objetivo. La moralidad es, por tanto, la relación entre las acciones y la autonomía de la voluntad<sup>205</sup>.

Después de repasar la explicación de Kant para las diferentes formulaciones del imperativo categórico en la “Fundamentación”, pudimos discernir una imagen mucho más compleja que la representación más común en la interpretación ordinaria. Como vimos en el capítulo 1, Rawls y los demás proponentes de la lectura formalista prácticamente enfatizan la primera fórmula, sin tener en cuenta las otras – Rawls declara explícitamente, contra la literalidad del texto kantiano, que las otras formulaciones no tienen nada relevante que agregar a la teoría moral –, además de ver en esta rápida ilustración de los cuatro ejemplos la forma definitiva en que Kant pretendía aplicar su ética.

Allen Wood señala expresamente que la razón por la que los primeros críticos de Kant e incluso una cierta tradición kantiana contemporánea ven el formalismo en su teoría moral se debe precisamente a una atención prestada únicamente a la fórmula de la ley universal y al supuesto de que los cuatro ejemplos de la “Fundamentación” es el método por excelencia de construcción del juicio moral. De hecho, como intentaremos demostrar, cuando tomamos la explicación completa de Kant en ese primer trabajo y la unimos a los otros escritos de su filosofía práctica, nos damos cuenta de que la primera formulación es, de hecho, el punto de partida del desarrollo teórico del imperativo categórico y, por tanto, la más abstracta y provisional de todas, la que, si en cierto modo, es más perfecta porque tiene una “pureza” conceptual más rigurosa, es también el más distante de las realidades concretas y, en consecuencia, menos útil para la deducción de derechos específicos. Los cuatro ejemplos son un esbozo ilustrativo de cómo esa fórmula deducida, de hecho, expresa nuestros juicios morales cotidianos, elegidos según una taxonomía de deberes que sólo se aclarará y demostrará en “La metafísica de las costumbres”. Se trata, por tanto, de una explicación provisional, cuya correcta comprensión depende de elementos que solo se pueden encontrar en trabajos posteriores<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Cf. G, 438-439.

<sup>206</sup> WOOD, Allen W. *Kant* (Blackwell Great Minds). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2004, pp. 136-138.

Como comenta Mary Gregor, la ética aplicada no forma parte del alcance de la “Fundamentación”, que es solo una propedéutica introductoria a los conceptos que se utilizarán en la posterior “La metafísica de las costumbres”, como explica el propio Kant en el prefacio de dicha obra<sup>207</sup>. Los cuatro ejemplos que presenta son simplemente una ilustración de cada uno de los cuatro tipos generales de deberes, a fin de revelar la facilidad con que se puede captar su deducción de la fórmula del imperativo categórico. Gregor piensa incluso que fue una decisión desafortunada de Kant ya que no pudo, en el espacio de este libro, detallar con rigor los criterios de deducción, lo que llevó a una larga serie de malas interpretaciones. Por otro lado, la conexión que se hace, desde muy pronto, entre la formulación del imperativo categórico y la taxonomía de los deberes concretos, revela la continuidad orgánica entre la ética pura y la aplicada en el pensamiento práctico de nuestro filósofo<sup>208</sup>.

También es la fórmula de la humanidad la que nos da el motivo racional para actuar según el imperativo categórico, haciendo que abandonemos la imagen común de que la ética kantiana exige una “obediencia irrazonable” vacía e irrestricta a un “deber por deber”. La ley moral se nos presenta como un fin, una razón para actuar. Una razón que no se deriva de nuestros deseos contingentes, pero que vale en sí misma como un bien absoluto. El valor infinito de la humanidad en su carácter racional es un fin capaz de ordenar jerárquicamente toda nuestra acción y sus principios, generando en nosotros, incluso, nuestros propios deseos y fines. Como se dijo, es un fin que existe objetivamente en sí mismo, para ser reverenciado por toda razón, no un objetivo a alcanzar<sup>209</sup>.

La verdad es que, como veremos en detalle en el próximo tópico, no hay acción, no hay determinación de la voluntad, sin una razón. Por otro lado, como estudiamos en el capítulo anterior, somos conscientes de que somos capaces de actuar con independencia de todas las motivaciones sensibles (por tanto, de acuerdo con un imperativo categórico). Esto significa que el imperativo categórico tiene la capacidad de proporcionarnos una razón para actuar. Tal razón es la propia racionalidad de la acción. La razón pura se vuelve práctica, es decir, somos capaces de determinarnos por los principios mismos de la actividad racional, lo que significa, por un lado, que queremos que todos actúen sólo de acuerdo con lo que puede contemplarse como una ley

---

<sup>207</sup> G, 391.

<sup>208</sup> GREGOR, Mary J. *Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, pp. 21-22.

<sup>209</sup> Cf. WOOD, *Kant....*, pp. 139-140.



incondicional y, por otro, que adoptemos como fin el fin incondicionado, que es la racionalidad misma<sup>210</sup>.

Lo que veremos ahora, entonces, es que en las obras de ética material, en las que Kant, de hecho, va a aplicar el imperativo moral a la realidad humana, casi siempre se utiliza la fórmula de la humanidad. Cuando entendemos que los cuatro ejemplos de la “Fundamentación” son solo un breve apoyo didáctico para comprender el significado real de las formulaciones, nos encontramos con que la aplicación material de la ética, para Kant, es un tema mucho más profundo y con contornos muy diferentes de lo que puede parecer a quién no llegó a los libros posteriores de la moralidad del filósofo prusiano.

En efecto, una diferencia central que Kant señala entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho (lo discutiremos más adelante) es precisamente que, en el ámbito jurídico, el principio fundamental, en evocar la coacción necesaria para eliminar todo lo que obstaculiza el ejercicio de una libertad externa universalmente coherente con todas las demás, se deriva directamente del concepto mismo de libertad externa. El principio supremo del derecho, por tanto, es analítico. En derecho, no es necesario ir más allá de la noción formal de libertad exterior, solo compatible con la elección de fines en general, sin añadir ningún fin concreto – cada uno puede tener tantos como quiera.

Por otro lado, el principio de la doctrina de la virtud va más allá del simple concepto de libertad y del mero acuerdo universal entre las distintas elecciones de fines particulares y postula un fin, que se convierte en deber. La ética expande su propio alcance más allá de la convivencia de personas libres que viven según sus propias ideas e impone un fin como mandatorio a las conciencias y por eso mismo trae la libertad interna en lugar de la coerción externa, como la capacidad de la razón práctica de obligarse a sí misma según una ley autónoma<sup>211</sup>.

Es el fin incondicionado y absoluto, aquel al que la razón práctica se inclina naturalmente y nos indica como obligatorios en sí mismos. Consiste en hacer de la virtud misma el fin y también la única recompensa que hay que buscar con una buena acción. La virtud es el fin que se destaca por encima de toda utilidad, todos los fines empíricos y todas las ventajas materiales. De esta forma, el principio supremo de la

---

<sup>210</sup> Cf. GREGOR, p. 25.

<sup>211</sup> MS, 396-397. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, 4ª ed., Madrid: Tecnos, 2005.

moral es sintético y siempre nos aporta necesariamente un razonamiento dirigido a fines<sup>212</sup>.

De esta forma, podemos decir, con Vicente de Haro Romo, que el principio supremo de la doctrina de la virtud es el más cercano a la fórmula de humanidad y, por tanto, es el que siempre se utilizará en la demostración de los deberes de la virtud. La ética material kantiana, cuando seguimos la exposición de Kant en su obra de madurez, es una investigación de lo que más se adapta a la naturaleza humana, una imagen muy alejada del procedimentalismo pretendido por Rawls. Esta representación de la ética kantiana, de hecho, corresponde mejor al derecho en Kant. En la doctrina del derecho, el principio supremo se acerca más a la fórmula de la ley universal. Esto se debe a que, como acabamos de ver, se trata de un principio puramente analítico, derivado del concepto mismo de libertad exterior. El derecho, y no la ética, es estrictamente procedimental y vacío y sin interés en bienes ni fines, sino que solo manda acciones externamente necesarias para la convivencia de diferentes personas, independientemente de lo que traigan en la conciencia<sup>213</sup>.

Cabe señalar que, en opinión de de Haro Romo, tampoco se trata de afirmar que solo la fórmula de la humanidad funciona en la moral. Hacerlo sería negar todo el trabajo argumentativo de Kant en la “Fundamentación” e imaginar una ética fundada en un orden de valores simplemente inventado por él y sin conexión con el resto de su sistema. La fórmula de la humanidad, de hecho, se basa en el procedimiento de universalización. No es un discurso separado, sino una conclusión de la necesidad práctica expresada por la forma universal de la voluntad aclarada como esencia del imperativo categórico. La fórmula de la humanidad es sin duda más fecunda en su aplicación concreta, pero no debe separarse del razonamiento conceptual que la sacó a la luz<sup>214</sup>.

Si nos dirigimos al Libro II de “La metafísica de las costumbres”, notamos que todo el trabajo de Kant de deducir deberes concretos se basa en el razonamiento teleológico propio de la fórmula de la humanidad. Nuestro filósofo deja esto muy claro en una observación preliminar de la división de deberes, después de haber explicado la distinción entre deberes con uno mismo y deberes con los demás (los detalles de la ética material de Kant los estudiaremos en el próximo capítulo).

---

<sup>212</sup> MS, 396-397.

<sup>213</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 98-100.

<sup>214</sup> Cf. id., ibid., pp. 102-103.

Kant añade que los deberes con uno mismo pueden dividirse según su objeto, entre deberes positivos y negativos. Los primeros prohíben al hombre actuar contra el fin de su naturaleza y, por tanto, apuntan a su autoconservación moral, mientras que los segundos determinan que la naturaleza humana más elevada debe adoptarse como fin, en vista de la perfección. Unos se preocupan por la salud moral del hombre para preservar su naturaleza racional; otros se relacionan con su riqueza moral, es decir, su plena capacidad para los más diversos fines, capaz de fortalecer el correcto cultivo de sí mismo como persona<sup>215</sup>.

Así se estructura el argumento de Kant en esta obra. Tanto la presentación metódica de deberes concretos como su demostración específica se basan en el fin intrínseco de la naturaleza humana. El fundamento es siempre que el hombre, con su propia persona, está obligado a no actuar contra su propia naturaleza (deberes estrictos, perfectos) y a promover, en la mayor medida posible, aquello que realiza plenamente todo su poder racional (deberes amplios, imperfectos), con todas las facultades humanas siempre descritas de una manera teleológica marcadamente tradicional; y está obligado, con los demás, a nunca tratarlos como meros medios para sus intereses personales (deberes estrictos y perfectos) y a luchar por sus fines privados, haciéndolos suyos (siempre que no sean inmorales)<sup>216</sup>.

De hecho, en una elocuente ilustración, Kant utiliza, en la exploración de nuestra relación moral con nuestras facultades corporales, el principio estoico de “vivir según la naturaleza”, asumiendo siempre que nuestros instintos animales deben ser vistos teleológicamente según sus propósitos naturales. Cualquier acción contraria a los propósitos naturales de nuestras facultades es una degradación de nuestra personalidad<sup>217</sup>.

En el hombre, los instintos no son ciegos, sino que su satisfacción debe guiarse por máximas. La moralidad, por tanto, establece la regla racional para la ordenada administración de los instintos. La principal manifestación de esta regla es que no se debe subvertir la función natural del instinto. Aquí, sin embargo, lo natural significa naturaleza humana, que no es solo animal, sino también racional y moral. Por tanto, en nosotros, la “naturalidad” de un instinto animal se debe a su contribución a nuestra personalidad moral. En otras palabras, un ser moral con naturaleza animal

---

<sup>215</sup> MS, 419.

<sup>216</sup> Cf. MS, 421 y ss.

<sup>217</sup> GREGOR, op. cit., p. 130.

necesariamente quiere la preservación de sus facultades animales en la medida exacta en que son sus medios concretos de vivir la vida de la razón y de expresarse moralmente<sup>218</sup>.

Por lo tanto, la visión de Kant de la naturaleza es completamente teleológica. Los instintos animales se dirigen naturalmente hacia la preservación de nuestro cuerpo y nuestras facultades. Por lo tanto, usar nuestros instintos contra su propósito natural es destruir nuestra persona, una violación de nuestro deber para con nosotros mismos. Como es lógico, aquí no podremos analizar en profundidad la teleología natural que propone Kant, en la “Crítica de la facultad del juicio”, al constatar que la naturaleza no puede entenderse solo a través de la causalidad mecánica, pero queremos resaltar el hecho muy importante que gran parte de la argumentación moral de Kant tiene que ver con una consideración de la naturaleza humana, y esa consideración es siempre teleológica<sup>219</sup>.

Gregor también propone que esto ya se puede ver en la “Fundamentación”, cuando Kant presenta su fórmula de la ley de la naturaleza, como un enunciado alternativo para la primera formulación. La ley de la naturaleza de la que habla Kant sólo puede tener sentido si se comprende teleológicamente. Por tanto, una máxima de suicidio no puede ser moralmente válida porque no es posible pensar en una ley de la naturaleza que dirija nuestro instinto de amor propio contra la autoconservación. Nuestro amor propio material está dirigido, por naturaleza, a la preservación de nuestra vida, y una ley natural no puede existir en el mundo que ponga nuestras facultades en contra de sus propósitos naturales. Una vez más, vemos cómo el principio estoico informa la propia concepción de Kant del imperativo categórico, que no puede entenderse sin una comprensión sólida de las propensiones naturales de la constitución humana como poseyendo una dirección moral<sup>220</sup>.

Por eso, Gregor sostiene que una lectura atenta de la “Doctrina de la virtud” muestra que la aplicación general del imperativo categórico nada tiene que ver con la imagen difundida popularmente. Ya hemos visto que la contradicción de la que habla Kant en la fórmula de la universalización no es una imaginación de “un mundo en el que todas las personas hacen esto o aquello”, ni una contradicción lógica. Es una contradicción práctica que revela la estructura de la máxima, que sólo puede pensarse en un mundo en el que es una excepción, no una regla.

---

<sup>218</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 131-132.

<sup>219</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 132-134.

<sup>220</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 145-146.

Sin embargo, como podemos ver, el significado pleno de esta contradicción solo puede entenderse con la adición de la fórmula de la humanidad. Aquí es donde vemos que se trata de una contradicción teleológica, es decir, el fin propuesto por la máxima con los fines objetivos de la naturaleza humana. La posibilidad de universalización que postula el imperativo categórico es un examen de la concordancia entre el fin particular de esa acción particular con el sistema de fines necesarios pertenecientes a la razón.

Un individuo se contradice cuando somete su naturaleza racional a sus deseos animales, cuando no ordena su existencia según la jerarquía de los fines naturales de la humanidad. Contradecirse a uno mismo es actuar en oposición a los fines esenciales de la naturaleza humana. El imperativo categórico, se repite, no es una prueba lógica para máximas específicas, sino una investigación de la naturaleza humana y de lo que le conviene<sup>221</sup>.

La forma de aplicación de la moral en las “Lecciones de ética” es, en esencia, la misma. Aunque, por supuesto, en un planteamiento más libre y menos sistemático, el argumento que hace llegar Kant a cada uno de los deberes fundamentales se articula con los mismos elementos fundamentales que acabamos de ver en “La metafísica de las costumbres”. Tampoco se oye de ninguna prueba de la posibilidad de universalizar una máxima como ley de la naturaleza, pero siempre de la humanidad como fin absoluto y de lo que es capaz de elevarla a su estatuto racional<sup>222</sup>.

La base de los deberes para con uno mismo está igualmente clara, en palabras de Kant: uno no puede usar su propia persona para la autosatisfacción. Nuestra persona es siempre un fin en sí mismo, nunca un medio. Podemos disponer de lo nuestro, pero no de nosotros mismos, como seres libres y racionales. Que un ser humano se utilice a sí mismo como medio es destruir su propia condición de persona racional, valerse de la libertad para asesinarlo<sup>223</sup>.

En la misma línea, para recoger algunos ejemplos, toda la ética de la facultad sexual parte del hecho de que la inclinación sexual es una inclinación para utilizar a los demás como simples objetos de su propio placer animal. El correcto ordenamiento de la sexualidad es precisamente la búsqueda de que nadie sea tratado, en su cuerpo, como una mera mercancía para el disfrute de los demás<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 203-206.

<sup>222</sup> Cf. LE, 340 y ss. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 3ª ed., 2009.

<sup>223</sup> Cf. LE, 343.

<sup>224</sup> Cf. LE, 384 y ss.

La riqueza también, si bien puede darnos independencia, fácilmente nos convierte en esclavos al crear en nosotros un apego excesivo a las ventajas materiales<sup>225</sup>. El avaro trata el dinero no como un medio, sino como un fin en sí mismo, llevando una vida irracional, ya que está plenamente instrumentalizado para lo que debería ser un mero instrumento. Es, en cierto modo, la síntesis de toda la esclavitud de los gustos y placeres sensibles<sup>226</sup>.

Finalmente, la exposición de Kant en sus clases siempre sigue esta lógica ilustrada. Una investigación sobre el ordenamiento justo de los bienes en la vida humana, fundamentada siempre en la búsqueda de lo que conviene a nuestra naturaleza racional, que la eleva como fin absoluto y no la degrada en ninguna persona. Es así como Kant siempre revela la aplicación de su ética, nunca como un filtro lógico de la posibilidad de convivencia de tal o cual máxima con otras.

En suma, tratamos de mostrar en este tema que, dentro de la teoría kantiana de las fórmulas del imperativo categórico, es la formulación de la humanidad la que juega un papel central en su sistema ético, no la de la ley universal. Hemos repetido seguidas veces la consecuencia central de este hecho: la estructura de la moralidad es claramente teleológica. En los siguientes puntos analizaremos con más detalle cómo sucede esto.

### 3.3 La teoría de la acción subyacente en Kant

Mi objetivo en este tópico y en el siguiente es demostrar cómo, cuando nos damos cuenta de que es la fórmula de la humanidad la que explica el funcionamiento de la moralidad, vemos que la forma de entender, en Kant, la descripción de la acción humana y el propio proceso de juzgar moralmente es totalmente teleológico. Primero, me dedicaré a estudiar la teoría de la acción subyacente a la filosofía práctica de Kant.

Como introducción, vale la pena comentar el panorama kantiano de la acción. Como enseña Alejandro Vigo, Kant utiliza la palabra alemana *Handlung* en tres sentidos diferentes: i) en su sentido puramente causal o mecánico, como movimientos o procesos naturales; ii) como una operación intelectual, como los actos de juicio u otros actos de naturaleza lógica o cognitiva; y iii) como acción en sentido pleno, la que reúne tanto el carácter externo o causal (movimiento que produce efectos en el mundo

---

<sup>225</sup> Cf. LE, 398-399.

<sup>226</sup> Cf. LE, 402.

exterior) como el carácter interno de sentido (las disposiciones volitivas del agente que dan lugar a tal movimiento). Sólo el tercer sentido contempla plenamente la acción humana como un fenómeno que interesa a la filosofía práctica. De hecho, es una especie de síntesis entre los dos primeros sentidos, cada uno enfatizando solo un aspecto de la razón, externo o interno<sup>227</sup>.

Existe una noción generalizada de que Kant, rompiendo con la tradición de la filosofía clásica, concibe la acción de una manera meramente causal o mecánica. Además del hecho de que a veces usa el término acción en el primer sentido visto anteriormente, se observa que a menudo habla de una causalidad del trabajo humano, especialmente cuando se refiere a la libertad. Como vimos en el capítulo 2, la libertad, en Kant, se define como una causalidad, la causalidad libre en oposición a la causalidad de la naturaleza. Sucede, sin embargo, que la causalidad de la libertad no se ocupa de la producción de acciones como “efectos externos”, sino de una determinación de la voluntad por la razón práctica. El “efecto” aquí es una determinación interna, no un producto de movimientos mecánicos en el mundo empírico<sup>228</sup>.

Lo que veremos, como sostiene Vigo, es que la teoría de la acción kantiana se acerca mucho a la teoría aristotélica tradicional. La concepción desarrollada por Kant no solo toma en cuenta tanto el aspecto causal como el aspecto de sentido de la acción, sino que también destaca el predominio de la conexión de sentido en el momento constitutivo de la acción. Como ocurre con Aristóteles, los movimientos corporales solo pueden identificarse aquí como una acción de cierto tipo cuando pueden enmarcarse como expresión de deseos, principios o propósitos, también de orden más amplio, a partir de principios que ordenan toda la vida de una persona, dentro de una compleja red de significados. Más que eso, Kant propone una teoría compleja de atribución de significado a una acción que, de hecho, supera a la teoría tradicional en muchos sentidos, al resaltar en detalle el papel central de ciertos componentes *a priori* de la constitución humana práctica<sup>229</sup>.

Es cierto que, si las acciones tienen una constitución de sentido de carácter interno, siempre refiriéndose a prestaciones cognitivas, también se manifiestan como un fenómeno, y su constitución externa tiene lugar en un mundo de estructura cinética, temporal y espacial. Las acciones siempre producen algo nuevo, pero tal producción

---

<sup>227</sup> Cf. VIGO, Alejandro G. *Acción como estructura causal y como estructura de sentido. Reflexiones programáticas a partir de Kant*. In: Id., op. cit., pp. 258-259.

<sup>228</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 260.

<sup>229</sup> Id., *ibid.*, pp. 260-261.

tiene lugar en un mundo circundante ya constituido de antemano. El acceso práctico-operativo al mundo presupone la naturaleza como un hecho. Es decir, las acciones deben producir efectos externos, lo que significa que deben tener una estructura capaz de hacerlo, deben poder ser causantes de los efectos intencionados voluntariamente<sup>230</sup>.

En opinión de Vigo, en Kant, la constitución de una acción se da en dos niveles: i) un nivel inferior, de los motivos empíricos de la acción; y ii) un nivel superior, de las condiciones *a priori* que debe satisfacer para ser juzgado moralmente correcto. Ambos niveles forman parte de un único proceso orgánico, ya que, cada uno a su manera, contribuyen a la constitución del sentido que gestiona una acción. Sin embargo, son las condiciones *a priori* del segundo nivel las que deben remitirse a los motivos empíricos<sup>231</sup>.

En el nivel empírico de constitución de sentido de una acción, consideramos la voluntad empíricamente afectada. Los objetos de la realidad material nos afectan para concebir una enorme variedad de deseos, cuya existencia siempre está condicionada a las múltiples circunstancias accidentales de la vida. Para que podamos cumplir algunos de estos deseos, necesitamos encontrar los medios adecuados para hacerlo. Cuales son no es algo que dependa de nosotros, sino de la estructura dada de la realidad. Es la naturaleza la que determina si una cosa produce o no tal efecto, si, por ejemplo, esa sustancia tiene un efecto analgésico o no.

Es decir, este tipo de necesidad práctica se basa en una necesidad natural previamente dada, que posee una estructura causal. Así, la conexión causal simplemente existente se reinterpreta en el contexto de la *praxis* humana, en la que se desea el efecto necesariamente producido por la cosa, lo que significa que la cosa (medios necesarios para tal efecto) también debe desearse. El agente toma el efecto como un fin y la causa como un medio<sup>232233</sup>.

---

<sup>230</sup> Id., *ibid.*, p. 261-262.

<sup>231</sup> Id., *ibid.*, pp. 262-263.

<sup>232</sup> Id., *ibid.*, pp. 263-264

<sup>233</sup> Este punto es muy importante por que revela que, también en el ámbito de los imperativos hipotéticos, la racionad práctica humana tiene que ser teleológica. Para una discusión más profunda del tema de la necesidad práctica condicionada en los imperativos hipotéticos y su relación con la necesidad práctica incondicionada, con la cual Kant caracteriza la moralidad, véanse, por ejemplo, VIGO, Alejandro G. *Autorreferencia práctica y normatividad*. In: VIGO, Alejandro G. y GONZÁLEZ, Ana Marta (eds.). *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*. Hildesheiml – Zurich – New York: Olms Verlag, 2010, pp. 198-223, BRATMAN, Michael. *Intentions, Plans and Practical Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, y id., *Structures of Agency: Essays*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.



Es importante enfatizar que lo que existe aquí, después de todo, es una estructura humana de significado y no una mera estructura causal. La estructura causal subyacente, que proviene de la naturaleza, proporciona el punto de partida fáctico para la operación práctica que tiene lugar. Son los objetos naturales los que hacen que los deseos surjan en nosotros. Sin embargo, que nos orientemos desde tal o cual deseo y, así, volvamos a la naturaleza para producir ese efecto deseado, es algo que no proviene de la naturaleza, sino de una decisión humana<sup>234</sup>.

Es en el nivel superior de constitución de acciones que se dan (o no) las condiciones *a priori* que debe cumplir una acción para ser considerada moralmente permitida u obligatoria. Aquí, tomamos la voluntad ya no como afectada empíricamente, sino como determinada *a priori* por la razón pura, que así se vuelve práctica. De hecho, Kant se refiere a menudo a la relación entre la razón y la voluntad utilizando una terminología causal. Como hemos visto, afirma que la determinación de la voluntad por parte de la ley de la razón puede describirse como una cierta producción de efectos. Sin embargo, esta no es una relación entre diferentes objetos, sino entre dos facultades del alma humana (la voluntad y la razón). La determinación de la razón no establece una relación efectiva, sino que debe verse como una causa formal de la voluntad. Es decir, la razón da una forma en virtud de la cual las máximas particulares pueden tomarse como morales. Como se trata de una imposición de la forma y no de una efectuación, se elimina cualquier lectura de que Kant piense en la acción en términos mecánicos<sup>235</sup>.

De este modo, la forma de la voluntad determinada por la razón representa la medida *a priori* a la que deben ajustarse las máximas de la voluntad, para aspirar a la posibilidad de adquirir validez universal. La prueba de tal capacidad de las máximas es el procedimiento de universalización propio del imperativo categórico. Veremos que esta prueba de la forma jurídica de una máxima no excluye la estructura teleológica intrínseca a la voluntad humana, sino que, por el contrario, siempre la presupone necesariamente y sólo puede actuar sobre ella<sup>236</sup>.

Como vimos en el capítulo 1, existe una interpretación generalizada de que el imperativo categórico significaría abandonar cualquier teleología en la teoría de la acción. En el criterio moral construido por Kant, las acciones deben describirse sin

---

<sup>234</sup> VIGO, *Acción como...*, p. 264.

<sup>235</sup> Id., *ibid.*, pp. 266-267.

<sup>236</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 268.

ninguna referencia a los fines o a sus consecuencias. En la “Metafísica de las costumbres”, sin embargo (especialmente en la “Doctrina de la virtud”), el carácter teleológico de la acción humana<sup>237</sup> se destaca definitivamente cuando vemos a nuestro filósofo aclarando el papel de las máximas y distinguiendo cuidadosamente su forma y materia<sup>238</sup>.

Como ya hemos comentado en el punto anterior y repetiremos con más detalle en 3.4, lo que distingue la doctrina de la virtud de la doctrina del derecho es precisamente que la virtud trata de la normatividad que afecta a la materia de las máximas, es decir, a su fin. En el ámbito moral, no hay coacción externa, sino sólo autoacción, precisamente porque no es posible coaccionar a alguien para que adopte fines. El derecho no se ocupa de la motivación incrustada en las máximas de los agentes, sino que se limita a prescribir los límites de las acciones externas a realizar en la búsqueda de los fines de cada uno. El derecho sólo toca la forma de la libertad exterior, mientras que la ética ofrece una materia, un fin a la razón pura, objetivamente necesario para la naturaleza humana<sup>239</sup>.

Como señala de Haro Romo, el hecho de que existan fines comandados por la razón no solo no se opone a la idea de una moral expresada por el imperativo categórico (como suponen quienes la ven como una demanda irreal de acciones desprovistas de cualquier propósito), como es una condición de efectividad real para la moralidad. El mismo Kant observa que, dado que toda acción presupone un fin, si las inclinaciones sugieren al hombre fines, incluso contrarios a la razón, la ley moral sólo puede ejercer su propia influencia imponiendo fines que no provengan de la inclinación, sino derivan *a priori* de la voluntad racional misma. Es decir, para que razón pura pueda ser práctica, necesita establecer fines para el arbitrio, es decir, determinar sus máximas. Así, el imperativo categórico no es solo una prueba capaz de descartar máximas que no pueden ser leyes universales, sino la piedra angular de un sistema de deberes orgánico y teleológico<sup>240</sup>.

Como ya mencionamos en 3.2, en Kant, toda la acción tiene un fin. Es imposible concebir la acción humana fuera de esta premisa. Este es un punto básico en el filósofo

---

<sup>237</sup> Una muy importante evaluación panorámica de la teoría de la acción en Kant, en general semejante a mi exposición aquí, se encuentra en HERMAN, op. cit.. Véase, también, por ejemplo, HÖWING, Thomas. *Das Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen*. In: TRAMPOTA, Andreas, SENSEN, Oliver y TIMMERMANN, Jens. *Kant's "Tugendlehre": a Comprehensive Commentary*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2013, pp. 25-58.

<sup>238</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 21-22.

<sup>239</sup> Id., *ibid.*, pp. 25-27.

<sup>240</sup> Id., *ibid.*, pp. 27-28.

alemán, reiterado en todas sus obras de filosofía práctica. El fin, siempre definido como el estado de cosas que la acción racional quiere promover mediante un principio práctico, está siempre presente en los textos kantianos sobre la acción humana<sup>241</sup>, de modo que la condición humana racional nunca deja de ostentar un carácter teleológico<sup>242</sup>.

Ya hemos estudiado el pasaje del “Fundamentación” en el que Kant prepara el escenario para la segunda fórmula del imperativo categórico. Allí, aclara los conceptos de su teoría de la acción. Es cuando afirma que la finalidad misma de un ser racional es actuar según la representación de determinadas leyes. Solo el ser racional actúa siempre según principios y propósitos elegidos conscientemente, lo que significa que toda acción humana tiene un fundamento subjetivo, lo que llamamos fin. Los fines pueden provenir de los deseos y, por tanto, son fines subjetivos, o de la razón, configurándose como fines objetivos, pertenecientes a toda la naturaleza racional como tal. La conclusión de Kant, como sabemos, es por la necesidad de fines independientes de los apetitos, que puedan verificarse objetivamente como universales, capaces, por tanto, de dar lugar a un imperativo categórico<sup>243</sup>.

Kant inicia el primer libro de la “Crítica de la razón práctica”, refiriéndose a los trazos generales de la acción humana desde un mismo núcleo. Según él, la voluntad siempre está determinada por los llamados principios prácticos. Tales principios son subjetivos o máximas si son válidos solo para esa voluntad particular y objetivos o leyes prácticas si su validez es universalmente verificable para todos los seres racionales. La voluntad, de esta manera, sólo puede actuar según una dirección normativa establecida, y la tarea de esta Crítica es demostrar que la razón pura puede contener en sí misma una base práctica suficiente para generar la acción, único caso en el que existen leyes verdaderamente prácticas y no solo máximas empíricamente condicionadas<sup>244</sup>.

Es decir, un fin se manifiesta siempre para la voluntad como representación de una ley, del mismo modo que este fin sirve a un interés, ya sea de inclinaciones o de razón. De esta manera, la voluntad siempre se enfrenta a una elección entre seguir las leyes patológicas del deseo empírico o la ley de la razón. La posibilidad de elección consciente entre las inclinaciones y la ley moral es la manifestación por excelencia de la

---

<sup>241</sup> Kant vuelve a definirlo en la introducción a la “Doctrina de la da Virtud” (cf. MS, 381).

<sup>242</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 29-30.

<sup>243</sup> Cf. G, 427.

<sup>244</sup> KpV, 35.

libertad práctica. Esto se debe a que la elección de un fin no está al alcance de ningún tipo de coerción. Es el aspecto más íntimo de la libertad moral<sup>245</sup>.

Por tanto, para Kant, la racionalidad puede definirse como la capacidad de determinar fines por uno mismo. De hecho, Kant nombra esta habilidad como el sello distintivo de la humanidad, que la separa del mundo animal<sup>246</sup>. El ser humano, a diferencia de la naturaleza física, no se comporta simplemente de acuerdo con leyes, sino de acuerdo con representaciones de leyes, es decir, de acuerdo con la capacidad interna de adherirse a razones para actuar. El hombre sólo puede actuar según una razón, un motivo. El hombre elige bajo qué fundamentos obrará<sup>247</sup>.

Como enseña de Haro Romo, en las primeras obras de su ética (la “Fundamentación” y la segunda “Crítica”), Kant se preocupa por analizar con rigor el principio supremo de la ética, liberándolo de las confusiones de las escuelas empiristas. Por tanto, allí insiste en que lo que determina la moralidad es la forma de la máxima, es decir, su motivación y no su finalidad concreta. En “La metafísica de las costumbres”, a su vez, puede abordar el carácter teleológico de la acción humana y aclarar cómo la forma de la máxima siempre corresponde a una materia (un fin), que no es impuesta por contingencias sensibles, sino por deber racional en sí mismo. En consecuencia, no se trata de ningún cambio radical en el pensamiento kantiano (como piensan algunos), sino de la constitución de una explicación hilemórfica de la acción, en la que la relación dinámica entre sus diferentes elementos permite el paso de la ley moral como un sistema de deberes para un sistema de fines que ordena toda la vida humana, conectada todavía con virtudes correspondientes<sup>248</sup>.

Como explica Kant en la “Crítica de la razón práctica”, todo acto de la voluntad tiene un objeto, una materia. No existe un deseo puramente formal. Lo único que se dice allí es que este asunto no puede ser el fundamento determinante de la moralidad de la máxima. El fin siempre está presente y no se puede quitar, pero no todo fin puede ser una ley. Es la forma universal de la máxima que fundamenta la elección de la materia y no al revés<sup>249</sup>.

En Kant, se insiste, toda acción, sin excepción, tiene una estructura necesariamente teleológica. La deliberación racional es siempre intrínsecamente una

---

<sup>245</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., p. 32.

<sup>246</sup> Cf. MS, 391-392.

<sup>247</sup> DE HARO ROMO, p. 32.

<sup>248</sup> Cf. id., ibid., pp. 34-35.

<sup>249</sup> Cf. KpV, 60-61.

deliberación sobre los fines y los medios adecuados para llevarla a cabo. No hay (como en algunas caricaturas) una separación dual entre la deliberación inherente a los imperativos hipotéticos y aquella propia del imperativo categórico, como si se hiciera *a priori* una elección radical entre una acción de estructura técnica y el abandono inmediato de todo propósito y su relación con los medios concretos en nombre de un deber formal.

Por el contrario, toda máxima, en un nivel premoral, debe pasar la prueba básica de racionalidad del imperativo hipotético, es decir, debe desear los medios concretamente adecuados para el propósito propuesto por la voluntad. Todas y cada una de las acciones se definen por estar dirigidas a un fin específico y presuponen la deliberación sobre los mejores medios para lograrlo<sup>250</sup>.

Asimismo, la deliberación sobre fines debe precisar la jerarquía entre ellos, la forma en que se relacionan armónicamente en la arquitectura de la vida humana integral, los proyectos intermedios y otros medios involucrados (esto se aplica tanto a fines estrictamente técnicos como a los morales). Los fines, vale la pena señalar, siguen siendo consecuencias de la acción, más precisamente, esa consecuencia buscada por la acción misma en su núcleo. Las consecuencias no deseadas directamente por los agentes deben ser reconsideradas en el proceso de deliberación sobre la conveniencia de los medios, sobre su idoneidad o no para los fines más amplios eventualmente involucrados, tomando parte de la reflexión moral la responsabilidad por las consecuencias secundarias derivadas de una acción con finalidad ajena<sup>251</sup>.

Ahora, estamos en condiciones de afirmar que la definición de acción humana en Kant destruye todas las críticas de “formalismo” y de “deontologismo” de quienes la acusan de imponer leyes universales, sin respeto a las circunstancias concretas e incluso sin comprender correctamente el contexto en el que se puede hablar de una determinada acción. Esto se debe a que el elemento central que confiere la unidad de inteligibilidad a una acción, en Kant, es la máxima.

Una acción, con su descripción objetiva (empírica), cae bajo una máxima y el juicio moral recae sobre esta (el imperativo categórico se expresa siempre como “obra según una máxima tal...”). La acción, definida con la individuación de las circunstancias

---

<sup>250</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 35-36.

<sup>251</sup> Id., ibid., p. 36. Para un análisis de cómo el tema de las consecuencias está adecuadamente tratado en la ética de Kant, véase HERMAN, Barbara. *What Happens to the Consequences? Some Problems of Judgement in Kantian Ethics*. In: COHEN, Ted, GUYER, Paul y PUTNAM, Hilary (eds.). *Pursuits of reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1993, pp. 105-120.

específicas en las que el acto tiene lugar y se exterioriza en el mundo humano, se hace inteligible y enjuiciable racional y moralmente por su correspondencia al principio subjetivo general que representa la máxima<sup>252</sup>.

La definición canónica de máxima en la obra de Kant, también reproducida en la introducción general de “Metafísica de las costumbres”, es el principio subjetivo que guía la acción. La máxima, por tanto, tiene siempre un carácter inalienable de subjetividad. La máxima siempre pertenece al individuo, es el resultado de una decisión de esa voluntad individual. La máxima, inicialmente, es subjetiva en su contenido, su origen y su autoridad. El hecho de que varias máximas caigan bajo la misma ley práctica (el imperativo categórico) no las priva de su identidad siempre individual y circunstancial. Cuando una máxima es aprobada por la prueba de universalización, también adquiere un carácter objetivo, funcionando al mismo tiempo como principio personal de un agente particular y como ley universal<sup>253</sup>.

En “La metafísica de las costumbres”, Kant insiste en que la ley moral debe pensarse siempre como una ley de nuestra propia voluntad y nunca de una voluntad en general. La subjetividad, por tanto, es ineludible de la ética. Como hemos visto y veremos mejor en el próximo tema, la moral, a diferencia del derecho, no es una ley para las acciones, sino para las máximas de las acciones. Es decir, es una ley que recae siempre sobre el principio elegido en el fondo de nuestra conciencia y, por eso, no hay coacción en el ámbito de la virtud, sino sólo autoacción. Los fines objetivos, que son también deberes, no anulan en modo alguno los fines subjetivos, sino que sólo se ocupan de un ordenamiento autónomo de éstos a aquellos<sup>254</sup>.

Podemos decir que la máxima es la que caracteriza propiamente la acción humana, distinguiéndola del comportamiento animal. Esto se debe a que es un principio subjetivo conscientemente definido, dentro de un mundo interior de subjetividad, propio de los seres racionales. Al mismo tiempo, también separa nuestra voluntad de la voluntad divina, no sujeta a ningún tipo de afecto sensible y, por tanto, nunca subjetiva en ningún sentido. El concepto de máxima, por un lado, presupone la mediación de la razón y, por tanto, siempre tiene algún grado de generalidad específico de las leyes; por

---

<sup>252</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 43-44.

<sup>253</sup> Id., ibid., pp. 44-45. Sobre ese carácter subjetivo de las máximas, véase, también, entre muchos otros, PATON, op. cit., p. 57

<sup>254</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 45-46. También MS, 389.

otro lado, quita la motivación para actuar de la sensibilidad. La condición humana, como piensa Kant, puede describirse como la capacidad de actuar según máximas<sup>255</sup>.

Retrocediendo un poco, como explicamos en 3.2, podemos decir, con Kant, que, en los seres humanos, un móvil nunca puede actuar directamente sobre la voluntad. Para que un motor realmente actúe en seres racionales, debe convertirse en un interés, es decir, un motor de la voluntad representado por la razón. En el hombre, la inclinación nunca puede afectarlo inmediatamente, sino sólo cuando se convierte en un interés, cuando la razón la asume conscientemente como un motivo para obrar. La máxima se deriva del interés. Un agente racional, después de interesarse por la recepción reflexiva tanto de los influjos de las inclinaciones como de los de la razón pura práctica, deriva de sus intereses principios para la acción<sup>256</sup>.

Así, en cuanto a las máximas, debe quedar claro, como explica Henry Allison, que son principios de actuación autoimpuestos conscientemente y, por tanto, la adhesión a ellas como principio de acción es siempre algo de lo que el agente es consciente, al menos implícitamente. No es posible tener una máxima sin una decisión voluntaria.

Además, discutiremos más adelante el grado de generalidad de las máximas (con relación al juicio moral), pero, en principio, las máximas no son reglas cerradas, ligadas a una acción definida en todos sus detalles, sino el principio a individuar en acciones concretas de acuerdo con la valoración de las circunstancias. Toda máxima refleja el interés de un agente, lo que proporciona una razón para obrar, mostrando siempre ese interés en su estructura. Una máxima, como ya hemos visto, trae en sus elementos internos un supuesto ya asumido de que, dadas las circunstancias, la acción elegida constituye el medio más apropiado para el propósito escogido<sup>257</sup>.

Ya hemos comentado que es un error tomar los cuatro ejemplos de la “Fundamentación” (que, de hecho, traen máximas de niveles de generalidad muy desiguales) como el camino por excelencia de la aplicación concreta de la ética kantiana. Una propuesta de de Haro Romo, citando a Herman<sup>258</sup>, es que la clave para entender el funcionamiento específico de la ética en tal o cual ejemplo es tener siempre presente el papel de la máxima en la identificación y juicio de una acción. Como la máxima es la unidad de la inteligibilidad de una acción, tanto descriptiva como

---

<sup>255</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., p. 46.

<sup>256</sup> Cf. KpV, 140-141.

<sup>257</sup> Cf. ALLISON, op. cit., pp. 90-91.

<sup>258</sup> Cf. HERMAN, Barbara. *Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics*. New York: Garland Publishing, 1990.

normativamente, es ella la que debe presentar la estructura de la voluntad del agente, indicando qué aspectos de la situación concreta son interpretados por él como razones para actuar y cuál es su propósito final al obrar<sup>259</sup>.

Una máxima completa debe incluir una descripción mínima, de carácter tipológico, de la acción deseada, las circunstancias en las que se desea la acción, las motivaciones particulares del agente y los resultados esperados. El fin es el estado de cosas que la acción busca lograr, mientras que el motivo es lo que mueve al agente a proponerse tal o cual fin. Es muy importante no confundir estas dos cosas porque de esta confusión surge la interpretación vana según la cual Kant defiende que, en la acción moral, debemos tomar la ley práctica como un fin en sí mismo y no como el objeto específico de la acción. Es decir, si vamos a ayudar a otra persona por deber, sería necesario que nos interese solo en el deber y no en el bien de la persona ayudada. Es una simplificación excesiva que distorsiona mortalmente la teoría kantiana de la acción: para Kant, actuamos como un fin del bien a realizar (en el ejemplo, el bien del vecino necesitado), y la motivación que nos une a ese fin es que es un interés de la razón pura práctica<sup>260</sup>.

Siguiendo aún la explicación de Herman, siendo la conjunción de estos elementos la composición básica de una verdadera máxima, podemos rechazar la crítica de que las máximas kantianas tienen una “maleabilidad” arbitraria, lo que las hace inútiles como criterio ético riguroso. Hay dos factores que limitan la posibilidad de manipulación en la formulación de las máximas: i) es necesario incluir el motivo, siempre que él sea necesario para identificar el verdadero fin y, por tanto, la descripción correcta de la acción misma; y ii) la necesidad de respetar las intuiciones ordinarias al describir la acción.

No es cierto que un agente pueda describir su acción de la manera que quiera, o hacer que se atribuyan máximas muy diferentes a una misma acción. En Kant, la máxima debe expresar la acción exactamente como lo desea el agente. Y no es posible, en el mismo acto volitivo, perseguir dos fines diferentes. Es posible que una acción genere dos resultados simultáneos, pero solo uno de ellos es el factor determinante en la decisión del agente de actuar. Cuando se reconoce el fin determinante, se puede identificar la razón que lleva al autor a actuar, el origen de su interés. El motivo determina el fin y también si ese fin es, para el agente, un fin en sí mismo o un fin

---

<sup>259</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 46-47.

<sup>260</sup> Id., ibid., pp. 47-48.



buscado para otro fin ulterior. Con estos elementos centrales, podemos identificar la única descripción verdadera para cada acción<sup>261</sup>.

De esta forma, esta excesiva “plasticidad” de las máximas sólo se da verdaderamente si no entendemos su naturaleza y lo que expresan como reglas subjetivas de acción racional, tomando las acciones como un evento físico, independiente de los deseos del agente. Kant, por tanto, se encuentra en la antípoda de cualquier teoría mecanicista de la acción: comprender la naturaleza y la estructura de una acción depende de lo que nos informe el impulso de la voluntad que la concibió. Solo si actuamos de esta manera materialista, puede admitir más de una descripción válida. En el ámbito de la ética, sin embargo, nunca es posible hacerlo (en el ámbito jurídico, hasta cierto punto, sí, ya que la ley se ocupa únicamente de la externalidad de las acciones y no manda nada sobre las máximas). La máxima es precisamente el elemento a través del cual se expresa la racionalidad en el campo práctico, y el propio de la racionalidad no es moverse, sino elegir razones para hacerlo<sup>262</sup>.

Otro punto defendido por la interpretación de de Haro Romo, frente a varios comentaristas<sup>263</sup>, es que la noción de que las máximas que pueden ser evaluadas por la prueba de universalización son solo las más generales, aquellas que expresan principios genéricos que guían la vida – pues son las que excluyen toda información banal de su descripción y, por lo tanto, son más capaces de ser entendidas como leyes universales – está equivocada. Por el contrario, las máximas, para ser juzgadas por el imperativo categórico, deben traer acciones concretas. De hecho, algunas máximas son principios generales que regulan la vida de manera amplia, y estas determinan las máximas más concretas, siendo parte de la estructura general que da origen a una acción específica.

Sin embargo, si la ética debe juzgar acciones concretas de personas reales, su objetivo principal deben ser estas máximas del nivel más bajo de generalidad. Una máxima totalmente general y abstracta, tomada aisladamente, no puede dar lugar a un juicio moral concreto porque es posible que la orientación genérica sea correcta y, aun así, genere una acción errónea en la circunstancia particular. Como se ha dicho, tal lectura no excluye la existencia de máximas de mayor generalidad e, incluso, de una

---

<sup>261</sup> Id., *ibid.*, pp. 49-50.

<sup>262</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 51.

<sup>263</sup> Véanse, por ejemplo, HÖFFE, Otfried. *Kant's Principle of Justice as a Categorical Imperative of Law*. In: YOVEL, Yirmiahu (ed.). *Kant's Practical Philosophy Reconsidered: Papers Presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 152, BUBNER, Rudiger. *Noch einmal Maximen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 46, n. 4, 1998, pp. 551-556 y BARON, Marcia W. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. London: Cornell University Press, 1995, p. 133.

máxima fundamental que sólo expresa la disposición radical de la conciencia para el bien y para el mal, siempre que se tenga en cuenta que tales máximas no determinan acciones, sino otras máximas más específicas, en una compleja cadena de voluntad que integra toda la razón práctica en la concepción de un movimiento<sup>264</sup>.

De esta forma, las máximas de los diferentes grados de generalidad siempre están relacionadas entre sí. Las máximas que expresan programas de acción generales, en cierto modo, causan las máximas de acciones concretas, no en un sentido meramente cronológico, sino en un sentido lógico y motivacional. La máxima general forma parte de la motivación que toma el agente y estipula una máxima concreta. Cuando una máxima concreta se considera inmoral, esto significa que la máxima general subyacente también es ilícita. Por otro lado, para probar con seguridad la posibilidad de universalizar una máxima, es necesario examinar bajo qué principios generales debe entenderse. Por ejemplo, es necesario distinguir entre las máximas generales de benevolencia y de interés propio para saber si un acto concreto es realmente una manifestación de solidaridad. Por tanto, a menudo, para discernir claramente la motivación de una acción, es necesario alternar el análisis entre los distintos niveles de generalidad de las normas subjetivas involucradas. Ésa es la tarea de la facultad de juzgar<sup>265</sup>.

Así descrita, podemos ver que la ética, que incluye deberes de mayor latitud, siempre requiere un juicio sobre la forma concreta de aplicar la máxima moral en diferentes situaciones particulares, y tal juicio concibe una nueva máxima subordinada a la primera, más amplia. Por tanto, podemos decir que la ética es siempre casuística<sup>266</sup>.

Según Kant, esta es otra de las diferencias fundamentales entre ética y derecho. Dado que es cierto que el derecho incluye siempre deberes estrictos, la naturaleza de sus leyes es siempre estrictamente precisa, no requiriendo disciplina para juzgar para encontrar un método de aplicación; esto siempre se verifica en la observación de la acción misma. Por otro lado, la ética se ocupa, en ocasiones, de deberes amplios, que dejan un margen de apreciación de las circunstancias concretas, exigiendo un funcionamiento de la facultad del juicio para encontrar la forma adecuada de aplicar la máxima al caso material<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 52-55.

<sup>265</sup> Id., *ibid.*, p. 55.

<sup>266</sup> Id., *ibid.*, p. 56.

<sup>267</sup> MS, 411.

Otro punto importante en la teoría de la acción que subyace a la obra de Kant, muy bien percibido en el agudo estudio de de Haro Romo, es la distinción, dentro de la facultad de los deseos humanos, entre voluntad y agencia.

El pasaje central de Kant sobre esto se encuentra en la parte conceptual ya mencionada de la introducción general a “La metafísica de las costumbres”. Allí, Kant afirma que la facultad de desear según conceptos (cuya determinación para la acción extrae su fundamento de sí misma y no de un objeto) se denomina facultad de hacer o de omitir a su albedrío. Si esta facultad está ligada a la conciencia de la capacidad de producir este objeto a través de la acción, se le llama arbitrio. De lo contrario, es mero deseo. La facultad de desear cuyo fundamento interno se encuentra en la razón del sujeto y no en el objeto se llama voluntad. La voluntad, entonces, es la facultad de desear no en relación con la acción (como el arbitrio), sino en relación con el fundamento para determinar el arbitrio; ella misma no tiene ningún fundamento de determinación previa, porque es la razón práctica misma<sup>268</sup>.

Dado que la razón puede determinar la facultad de desear, el arbitrio puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que puede ser determinada por la voluntad se llama libre arbitrio, mientras que un arbitrio que sólo puede ser determinada por la inclinación sería un arbitrio bruto (propio de los animales). La libertad de elección es su independencia de estar determinada por impulsos sensibles. La libertad puede, pues, formularse así negativamente o, de modo positivo, como la capacidad de la razón pura para ser práctica en sí misma<sup>269</sup>.

Así, el arbitrio siempre está relacionado con el objeto que mueve a la acción. Opera en un nivel más básico, no relacionado inmediatamente con la razón sustantiva, sufriendo los impulsos tanto de la sensibilidad como de la razón. Él es el campo de batalla entre la determinación de la voluntad legislativa y la afluencia de apetitos. Es en el nivel del arbitrio donde el agente puede subordinar los intereses de la sensibilidad a los de la razón (o viceversa)<sup>270</sup>.

Esta posibilidad de cortar la afectación de los apetitos empíricos en favor de las demandas racionales es la libertad negativa, mientras que la determinación exclusiva por una ley de la voluntad es la libertad positiva (libertad como autonomía). La voluntad, entonces, es la capacidad de desear como razón práctica. Ella, en sí misma,

---

<sup>268</sup> MS, 213.

<sup>269</sup> MS, 213-214.

<sup>270</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 61-62.

siempre transmite una ley y, por tanto, corresponde al ámbito de la ley, es decir, de la determinación directa de la acción. El arbitro, a su turno, es la facultad de las máximas.

La cuestión de la libertad, por tanto, siempre está relacionada con el arbitrio. La voluntad es la propia legislación pura, por lo que no tiene sentido hablar de la libertad como un atributo de ella, como si fuera posible existir coerción sobre ella (la voluntad impone necesariamente una ley, cuya observación es una decisión consciente del arbitrio)<sup>271</sup>. La libertad se vuelve problemática en la medida en que, *prima facie*, su concepto parece indiferentista: la libertad sería la mera posibilidad de elegir entre la sensibilidad y la razón. Sin embargo, hacer de este nivel de decisión el concepto mismo de libertad sería reconocer que existe libertad para actuar contra la razón misma, lo que va en contra del núcleo del sistema práctico kantiano. La posibilidad empíricamente verificable de actuar conscientemente contra la ley moral no puede incluirse en la noción final de libertad, manteniendo un misterio sobre la explicación de esta posibilidad<sup>272</sup>.

La verdad es que por eso Kant introdujo, como hemos visto, la distinción entre libertad positiva y negativa. Remite esta distinción a la que estudiamos en el capítulo anterior, cuando vimos que la libertad que permite la moralidad es un hecho del mundo numérico. Es cierto que, como fenómeno, vemos la libertad simplemente como una capacidad para elegir entre actuar o no según la ley moral. Solo podemos conocer teóricamente la libertad negativa.

Sin embargo, la manifestación como fenómeno de la libertad no puede darnos la definición de la libertad como un hecho inteligible porque los fenómenos nunca pueden hacer comprensibles los objetos súper sensibles. Del hecho de que algo ocurra en el ámbito de la experiencia, no se sigue necesariamente que pertenezca al concepto que estamos explicando. Entendida en un sentido moral, como ley interna de la razón, la libertad es una facultad, mientras que la posibilidad (empírica) de enajenarla es una discapacidad, por lo que no puede estar contenida en aquella, solo en una definición espuria, que confunde los ámbitos de los fenómenos y de los númenos<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Para una discusión más detallada de la libertad del arbitrio como esa libertad práctica, véanse, por ejemplo, SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin: De Gruyter, 2005, p. 168, ENGSTROM, Stephen. *The inner freedom of virtue*. In: TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005, p. 295, y ALLISON, op. cit., p. 55.

<sup>272</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 62-65.

<sup>273</sup> Cf. MS, 226-227.

De esta forma, la defensa de la libertad, recurriendo, una vez más, a la distinción entre los planos fenoménico y numérico, muestra que, de hecho, el concepto kantiano de libertad es, ante todo, normativo. La libertad negativa (con su aspecto de indiferencia) es simplemente nuestra experiencia (empírica) de la libertad, pero no refleja la esencia de nuestra condición de libres. Una vez más, nos damos cuenta de que la dinámica de nuestras facultades prácticas, en Kant, siempre admite complejidad en diferentes niveles. La libertad, en su sentido negativo, no deja de manifestarse cuando el arbitrio decide subordinar los impulsos de los deseos a las exigencias incondicionales de la razón, o, por el contrario, hace una excepción para sí mismo en la exigibilidad universal de la ley. En el sentido más fuerte, el arbitrio se vuelve verdaderamente libre cuando finalmente se somete a la voluntad legislativa autónoma<sup>274</sup>.

En todo caso, desde el punto de vista de la teoría de la acción, de la que nos ocupamos en este tema, entendemos que el ser humano actúa siempre por intereses, es decir, impulsos internalizados por la razón como razón para actuar. Como las inclinaciones empíricas, la razón práctica pura también puede generar intereses. La posibilidad de que el arbitrio se interese por la ley moral es lo que hace efectiva la libertad. Refiriéndonos a lo que vimos en el capítulo anterior, podemos decir que este interés por la razón es la actualización real de la libertad en el mundo humano práctico. La libertad no es solo una condición para la posibilidad de nuestro interés por la ley moral, sino que incluso se manifiesta en ese nuestro interés. Interesarse por la ley moral, por supuesto, más que considerarla atractiva o útil, es juzgarla una razón suficiente para actuar y, por tanto, ser independiente de las determinaciones de la naturaleza material<sup>275</sup>.

Aquí cerramos estas breves notas sobre la teoría de la acción que subyace en la obra de Kant. Terminaremos este capítulo, en el que tratamos de comprender la relevancia de situar la fórmula de la humanidad en el centro de la argumentación moral, volviendo un poco más al aspecto normativo de la acción humana, es decir, la ética misma, buscando revelar cómo la estructura del juicio moral también es enteramente teleológica.

### **3.4 Los fines obligatorios de la razón**

---

<sup>274</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 65-66.

<sup>275</sup> Cf. ALLISON, op. cit., p. 248.

Visto como la acción humana, en Kant, sólo puede definirse de manera teleológica, ahora queda por ver cómo, en la “Metafísica de las costumbres”, la ética se estructura como la adaptación de fines subjetivos a los fines necesarios de la razón. Antes de partir para el análisis del tema tal y como se explica en la “Doctrina de la virtud”, completaré algunas definiciones conceptuales que ya hemos estudiado en el tema anterior, presentes en la introducción general a la obra de Kant.

Ya he comentado que la facultad del deseo en relación con los objetos, cuando se combina con la representación de la posibilidad de actualizar el objeto deseado por la acción, puede ser arbitraria o voluntaria. La agencia puede ser impulsada tanto por la sensibilidad como por la voluntad, que es la razón práctica en sí misma. La libertad, en su sentido negativo, es la capacidad de la agencia humana para negarse a la determinación de los sentidos y someterse a la ley de la razón. En sentido positivo, es la capacidad de la razón pura de realizarse mediante la determinación de la voluntad.

La libertad, por tanto, está concretizada en una ley, que es impuesta por la propia razón. Tales leyes, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si recaen solo en acciones en su aspecto externo y su conformidad con la ley, son leyes jurídicas. Si, por el contrario, exigen que ellas mismas sean la base para determinar la acción, son éticas. La coincidencia con el primero es la legalidad de la acción, mientras que la correspondencia con el segundo es su moralidad. La libertad a la que se refieren las primeras sólo puede ser la libertad del arbitrio en su ejercicio externo, y la libertad a la que se refieren las segundas puede ser tanto esta como la libertad interna<sup>276</sup>.

Toda legislación – insiste Kant – comprende dos elementos: i) una ley que representa la acción prescrita como objetivamente necesaria; y ii) un móvil, que vincula subjetivamente con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para llevar a cabo la acción. Por el primer elemento, la acción se representa como un deber, que es meramente un conocimiento teórico de la posible determinación del arbitrio. En el segundo, el deber se convierte en un móvil, es decir, la obligación de actuar se une en el sujeto a un fundamento de determinación del arbitrio<sup>277</sup>.

Así, la legislación, aunque conlleve el mismo deber, puede ser diferente en lo que respecta al móvil. La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, al mismo tiempo, un móvil es ética. El que no incluye el móvil en la ley es jurídica. En este último caso, el móvil también puede ser el que provenga de todo tipo de

---

<sup>276</sup> MS, 214.

<sup>277</sup> MS, 218.

fundamentos patológicos, de las inclinaciones, y, por tanto, es un ámbito legislativo que puede admitir la coacción<sup>278</sup>.

Así, todos los deberes pertenecen a la ética, pero su legislación no siempre estará contenida en ella. La ética exige que se cumpla la obligación contractual, incluso si la otra parte no tiene medios para obligarnos, tomando, en este caso, la ley y el correspondiente deber de la doctrina del derecho. La legislación que determina el cumplimiento de las promesas reside en el derecho, no en la ética. La ética solo enseña que, incluso si se suprimiera el móvil traído por la legislación jurídica (la coacción), la simple idea del deber es suficiente. Cumplir las promesas no es un deber de benevolencia, sino un deber jurídico, al que podemos ser forzados por la coacción. Sin embargo, cumplirlo independientemente de la existencia de coacción es una acción moralmente virtuosa. En consecuencia, la ética y el derecho no se distinguen por sus deberes, sino por la legislación que une el deber con el móvil<sup>279</sup>.

Enumerando otros conceptos comunes a las dos partes de la “Metafísica de las costumbres”, Kant enseña que la obligación es la necesidad de la acción libre bajo el imperativo categórico. El imperativo es una regla práctica por la que se hace necesaria una acción contingente. Se diferencia de una ley práctica en que esta trata de representar la necesidad de una acción, sin considerar si ya es internamente necesaria en el sujeto (en el caso de una voluntad santa), o de manera contingente (en el caso de hombre). Para Dios, no hay imperativo. El imperativo, entonces, hace necesaria una acción subjetivamente contingente. El imperativo categórico figura la acción, haciéndola necesaria no en términos de un fin externo que debe alcanzar el acto, sino en términos de la acción misma<sup>280</sup>.

El deber es la acción particular a la que uno está obligado. Es la materia de la obligación. El deber, por tanto, es siempre concreto, en contra de lo que supone la interpretación que habla en “formalismo deontológico”. El mismo deber puede incluso imponerse mediante obligaciones de distintos fundamentos<sup>281</sup>.

Precisamente por eso, según Kant, no hay conflicto de deberes. Un conflicto de deberes consistiría en una relación entre ellos en la que uno anularía al otro. Ahora bien, si deber y obligación son conceptos que expresan la necesidad práctica objetiva de ciertas acciones, es cierto que dos reglas opuestas no pueden ser necesarias al mismo

---

<sup>278</sup> MS, 219.

<sup>279</sup> MS, 219-220.

<sup>280</sup> MS, 222.

<sup>281</sup> Cf. MS, 222-223.

tiempo. Lo que puede ocurrir es una colisión, en un sujeto, entre dos razones de obligación, en cuyo caso una de las dos, necesariamente, no es suficiente para obligar, por lo tanto, no es un deber. Si se oponen dos razones opuestas, la filosofía práctica dice que no prevalece la obligación más fuerte, sino la razón más fuerte<sup>282</sup>.

Ahora que hemos examinado cuidadosamente el marco conceptual general de la filosofía kantiana práctica, estamos listos para entrar en la estructura de funcionamiento de la “Doctrina de la virtud”.

Kant parte del punto que acabamos de ver: el concepto de deber implica la noción de una restricción del libre albedrío por ley. Esta restricción puede ser exterior o una autoacción. El imperativo categórico, como hemos estudiado, se refiere exclusivamente a los hombres, seres racionales de carácter limitado, capaces de reconocer la autoridad de la ley moral, pero lo suficientemente perversos como para transgredirla. Al ser capaz de negar la ley, a menudo la cumple contra sus deseos de desobediencia – es dónde la coerción entra en escena. Sin embargo, dado que el ser humano es libre, el deber moral solo puede traer una autoacción<sup>283</sup>.

De esta manera, los impulsos naturales constituyen obstáculos para el cumplimiento del deber, contra el cual el hombre lucha, para ahuyentarlos y someterse conscientemente a la ley de la razón. La capacidad y el propósito deliberado de hacer frente a las malas intenciones es la virtud, por eso la doctrina de los deberes que se sustentan en una autoacción interna se llama doctrina de la virtud<sup>284</sup>.

Como ya comentamos en el tópico anterior, la doctrina del derecho se relaciona exclusivamente con la condición formal de la libertad externa, es decir, con la posibilidad de un acuerdo universal si su máxima fuera generalizada, mientras que la ética propone una materia al libre arbitrio, un fin. Es decir, si el derecho se ocupa únicamente del uso externo de la libertad humana, en su posibilidad de convivencia con todos los demás arbitrios, la ética determina al hombre lo que debe querer internamente, le impone un fin objetivamente necesario, para enfrentar los fines de las inclinaciones sensibles<sup>285</sup>.

Un fin, como también hemos visto, es un objeto del arbitrio por cuya representación un agente racional decide actuar para lograrlo. Ahora bien, es posible obligar a alguien a actuar de determinada manera, pero es imposible obligar a que se

---

<sup>282</sup> MS, 224.

<sup>283</sup> MS, 379-380.

<sup>284</sup> MS, 380.

<sup>285</sup> MS, 380-381.



proponga tal fin. Precisamente por eso, la idea de un fin obligatorio, un fin que también es un deber, nunca puede pensarse en la doctrina del derecho, sino que pertenece exclusivamente al ámbito ético, propio de la libre autoacción<sup>286</sup>.

Precisamente por eso, en palabras exactas de Kant, la ética puede definirse, tal vez para el escándalo de quienes ven en este filósofo una destrucción de la teleología, como “el sistema de fines de la razón pura práctica”. El hecho de que los deberes morales no puedan cumplirse bajo la imposición de otros es consecuencia de esta realidad. Una coacción heterónoma contradeciría el objeto mismo de la ética, que son los fines. Y, por la misma razón, se le llama “doctrina de la virtud”, porque sólo la fuerza moral interior puede actuar en el ámbito de los fines. Es posible obligar externamente a una persona a hacer algo, pero no adoptar ese objeto para sí mismo como fin<sup>287</sup>.

Como señala Gregor, es un error ver aquí una revolución en la ética kantiana en relación con la “Fundamentación” y la “Crítica de la razón práctica”. La visión generalizada de que Kant abandona los fines en la moral no resulta aceptable ni siquiera en un examen de las dos obras anteriores. En ambos, Kant aclara la relación entre fines y la acción moral: toda volición tiene, además de forma, materia, lo que significa decir, como ya hemos repetido hasta el cansancio, que no hay acción sin propósito. Es cierto que, en estas obras, Kant se preocupa por la forma de las máximas, no por su materia, pero es su tratamiento de la relación entre fines y principios de acción lo que permite la transición del principio de todo deber al principio de la virtud en la “Doctrina de la virtud”. Un imperativo categórico para fines es una derivación del imperativo categórico para acciones en general, cuando está conectado con el carácter teleológico de la naturaleza humana<sup>288</sup>.

Es cierto que, si partimos de la bondad de los objetos para extraer el deber moral, siempre estaremos subordinando la bondad moral de una acción a la bondad de un objeto en relación con la satisfacción de nuestras inclinaciones o, en general, a nuestra felicidad (que no es nada más que la suma permanente y estable de nuestras inclinaciones). Dado que Kant está convencido de que el deber moral debe expresar una necesidad incondicional, la acción moral debe ser buena en sí misma y no solo de acuerdo con nuestras inclinaciones. Por tanto, el principio que prescribe un deber debe

---

<sup>286</sup> Cf. MS, 381.

<sup>287</sup> MS, 381-382..

<sup>288</sup> Cf. GREGOR, op. cit., p. 76.

ser un principio de acción puramente formal. El concepto de deber exige que el bien moral se derive de la ley y no al revés. Por tanto, el primer principio del deber se abstrae de los fines<sup>289</sup>.

La conclusión ineludible, entonces, es que el fin no puede ser lo que determina la moralidad de una acción. Aclarar esto es el objetivo de los primeros trabajos de la filosofía práctica de Kant. En la “Doctrina de la virtud”, es el momento de estudiar las consecuencias de los hechos de que todo acto de voluntad tiene un fin y que la mera forma de una ley debe ser motivo para agregar determinada materia a la voluntad. Si la acción humana está intrínsecamente orientada hacia fines, el fin de la elección moral es un elemento esencial de la acción ética, incluso si está subordinado a la forma<sup>290</sup>.

El siguiente paso en el razonamiento kantiano es aclarar cómo es posible un fin que también es un deber. La relación de un fin a un deber, en el análisis de Kant, puede pensarse de dos maneras: o se parte de un fin dado y se descubren las máximas conforme al deber, o, a la inversa, se parte de una máxima para descubrir el fin obligatorio. La doctrina del derecho toma el primer camino. En él, cada uno puede elegir el fin que quiere, pero debe perseguirlo según una máxima ya formalmente determinada, a saber, que su libertad exterior debe convivir con la de todos los demás. La ética, en cambio, no puede tomar fines dados por la experiencia, sino que es el concepto mismo de deber el que debe fundamentar los fines de la razón y las máximas que debemos proponernos para obrar moralmente<sup>291</sup>.

Como es evidente, darse fines a uno mismo es un acto de la libertad, no de la naturaleza mecánica. Dado que este acto es un principio práctico, que, por tanto, no determina los medios, sino el fin mismo, es un imperativo categórico de pura razón práctica, que une el concepto de deber con un fin. Debe haber fines que sean también deberes, ya que, si no existieran, todos los fines – y no puede haber acción sin fin – servirían únicamente como instrumentos para fines ulteriores, y no existirían imperativos categóricos ni, en consecuencia, costumbres metafísicas. Este último, como se demostró desde el principio, no puede ocuparse de fines determinados según impulsos sensibles, objetos de una doctrina técnica de fines subjetivos, que contiene la regla de la prudencia en la elección de los medios adecuados para el fin dado<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 78-79.

<sup>290</sup> Id., *ibid.*, p. 80.

<sup>291</sup> MS, 382.

<sup>292</sup> MS, 385.

Como ya hemos visto, se trata aquí de fines objetivos, que se oponen a los subjetivos. Si bien estos provienen de deseos sensibles, aquellos están determinados por lo que se entiende como bueno en sí mismo para todo ser racional. Los fines subjetivos nacen del deseo de un objeto. Por el contrario, en los fines objetivos, es la razón la que nos justifica buscar la realización del objeto que lo hace deseable para nosotros. Aquí el fin, impuesto por la razón, provoca el deseo, no al revés. Por eso Kant puede hablar de fines en sí mismo. Los fines subjetivos son objetos deseables para nosotros, como personas privadas. Se definen como fines debido a alguna ventaja circunstancial verificada empíricamente. Los fines objetivos son, en sí mismos, fines obligatorios para todo ser racional, independientemente de sus inclinaciones particulares. Limitan los propósitos particulares en nombre de lo que muestra la razón que es absolutamente necesario.

Es el mismo contraste que se establece, en el famoso pasaje de “Fundamentación”, que estudiamos en 3.2, entre precio y dignidad, entre valor relativo y valor absoluto. La humanidad – el fin en sí mismo por naturaleza, tal como se expresa en el imperativo categórico – tiene dignidad, un valor absoluto y, en consecuencia, es el fin que debe respetar toda acción racional. Todo lo demás es bueno limitadamente, bueno para algo ulterior, y por tanto debe subordinarse al bien en sí mismo de la dignidad humana<sup>293</sup>.

A continuación, Kant pasa a la cuestión de cuáles son los fines que también son deberes. Y, desde el principio, responde: la propia perfección y la felicidad de los demás. La propia felicidad es un fin que todos los hombres tienen por impulso natural, por lo que no tiene sentido que sea un deber. Lo que el individuo ya quiere de manera necesaria no puede integrar el concepto de deber. Por otro lado, nadie puede ser obligado a promover la perfección de los demás, ya que la perfección requiere precisamente la autoimposición de fines que también son deberes, acto que sólo puede realizarse desde la plena libertad interior. Es absurdo que sea mi deber hacer lo que está absolutamente fuera de mi alcance<sup>294</sup>.

Examinando ahora los dos conceptos de fines obligatorios, Kant muestra que, si la perfección es un deber de un hombre, debe referirse a algo que puede lograrse mediante su acción, y no simplemente a un don natural. La perfección, por tanto, se define aquí como el pleno cultivo de tus facultades, que incluye la comprensión, como

---

<sup>293</sup> Cf. IRWIN, op. cit., pp. 11-12.

<sup>294</sup> MS, 385-386.

facultad de los conceptos – también los relativos al deber – y también la voluntad, la facultad de dirigirse al cumplimiento de todos los deberes. Es deber del hombre progresar siempre de la incultura de su naturaleza a la alta cultura, de la animalidad a la humanidad, que es la única capaz de proponerse fines, supliendo la ignorancia mediante la instrucción. No se trata de un consejo de la prudencia técnica, sino de un comando absoluto de la razón práctica, para que el hombre sea digno de la condición humana que despliega. Es igualmente necesario progresar en el cultivo de su voluntad, hasta alcanzar la intención virtuosa más pura, en la que solo la ley moral es el móvil de tus acciones<sup>295</sup>.

Este punto es fundamental para la doctrina de los deberes de virtud, como señala de Haro Romo, porque deriva directamente de la exigencia radical de pureza que subyace en toda la reflexión ética kantiana. Para Kant, como sabemos, el fundamento de la ética debe residir en un ideal de humanidad que sea puramente normativo, sin mezclarse con las imperfecciones antropológicas del hombre fenoménico. Es decir, la base de nuestra virtud no se puede extraer de la experiencia, del comportamiento regular de los individuos. Es la reverencia a la ley moral, que indica cómo debe ser el ser humano, en su estado de máxima perfección racional, la que debe servir de regla para nuestra acción. Por eso, la búsqueda incesante de la perfección es condición de todos los deberes de la virtud. Al mismo tiempo, esto no significa que Kant ignore las condiciones reales en las que vive el hombre en el mundo material. Por el contrario, las características esenciales de la antropología humana son una parte constitutiva del ideal racional de perfección – simplemente no pueden ser su criterio de juicio moral. La perfección en Kant, como acabamos de ver, requiere el cuidado de nuestras habilidades naturales y el desarrollo de nuestros talentos y habilidades<sup>296</sup>.

En este sentido, podemos descartar cualquier extrañeza que pueda surgir con la tesis de Kant de que la perfección de los demás no puede ser un propósito en nuestra vida. Lo que dice Kant no es que tal fin sea indeseable para nosotros, en una especie de rechazo al paternalismo o intervención en la autonomía individual, sino que es inalcanzable. Es imposible que logremos algo que depende únicamente de la virtud interior de otra persona, y es ilógico pensar en ello como una obligación. Como observa de Haro Romo, es aquí una imposibilidad solo para alcanzar la perfección del otro, no para la colaboración con ella o para la persuasión por diversos medios – Kant, ahora bien, dedica una parte de su obra a la educación moral, y están publicadas sus lecciones

---

<sup>295</sup> MS, 386-387.

<sup>296</sup> Cf. DE HARO ROMO, *op. cit.*, pp. 198-199.

de pedagogía. Promover las condiciones para que otra persona pueda desarrollar más fácilmente su perfección, por la persuasión, por el ejemplo, por el conocimiento teórico instrumental, es diferente a ocupar el lugar de la persona en su indelegable tarea de decidirse por la interiorización de las buenas máximas<sup>297</sup>.

En cuanto a la felicidad, es imposible que la naturaleza humana no la desee, como satisfacción plena y duradera con su estado. Por eso mismo, como ya se demostró, es la felicidad de los demás lo que tengo el deber de fomentar, haciendo míos sus fines. Lo que otros consideren como parte de su felicidad depende de su determinación, y me corresponde a mí esforzarme para intentar lograrlo, sin que, en general, se me pueda exigir que también lo considere. Según Kant, como es cierto que la adversidad, el dolor y la tristeza son muchas veces obstáculos para el cumplimiento del deber, se objeta que buscar el bienestar, la salud y la prosperidad también sería un deber. Es obligación del hombre defenderse de los males para garantizar sus legítimos fines personales. Sin embargo, el objetivo final aquí no es la felicidad, sino la moralidad misma, cuya salud se ve amenazada por condiciones materiales degradantes. No descuidar su propia felicidad es parte del mantenimiento de la integridad de la dignidad moral humana<sup>298</sup>.

Aquí, como veremos más adelante, Kant introduce la estructura general de los deberes éticos. La perfección en sí misma es fuente de deberes para con uno mismo, tanto de los estrictos deberes negativos de no dañarse a uno mismo como de los deberes positivos de promover la propia cultura. A su vez, la felicidad de los demás es la base de los deberes con los demás, tanto perfectos como imperfectos<sup>299</sup>.

Obviamente, los dos fines obligatorios, como partes del sumo bien humano, están interconectados. Para promover la felicidad de los demás, es necesario luchar por la perfección misma, y la perfección moral requiere, entre otras cosas, una sensibilidad particular a las necesidades de los demás. Estos fines necesarios delimitan un modelo de vida humana, orientando las decisiones del agente racional, en sus fines particulares y en sus actividades concretas. Son el norte de la justificación racional de las acciones y ofrecen la base teórica necesaria para el ejercicio del juicio moral. Son estos fines los que especifican en la práctica concreta el bien humano como objeto de la razón práctica, haciendo que la voluntad intervenga en la realidad para lograrlo<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 204-205.

<sup>298</sup> Cf. MS, 387-288.

<sup>299</sup> Cf. DE HARO ROMO, *op. cit.*, p. 201.

<sup>300</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 207-208.

La idea de fines que también son deberes nos lleva a darnos cuenta, como ya hemos visto, de que la ética, a diferencia del derecho, que ordena las acciones en su aspecto externo, proporciona leyes para las máximas de las acciones. Sólo un fin obligatorio puede conducir a tal ley, subordinando los fines subjetivos al fin objetivo, que es un deber estipularse. Así, la ética siempre transmite leyes para el querer particular de cada individuo, determinando su proceso interno de dirección de la voluntad. Como la acción libre sin fin no es posible, si hay un fin que también es un deber, él determina inmediatamente la máxima de la voluntad. Tal máxima debe contener la condición formal de calificación para la legislación universal, de modo que el propósito necesario pueda convertir en ley el tener tal máxima<sup>301</sup>.

Esta proposición tiene otra consecuencia: los deberes éticos son de obligación amplia, mientras que los deberes jurídicos son de obligación estricta. Ahora bien, si la ley moral ordena solo la máxima, y no la acción específicamente, existe un margen de discrecionalidad para el cumplimiento de esa máxima ordenada, es decir, ella no indica con precisión cuánto y en qué medida se debe actuar para lograr el propósito impuesto. El deber amplio, sin embargo, no introduce una licencia para hacer excepciones a la máxima, sino solo para limitar una máxima obligatoria debido a otra<sup>302</sup>.

De esta forma, la propia perfección es una obligación universal incondicional porque el fin de la humanidad en la propia persona es el fin en sí mismo por excelencia (el imperativo categórico mismo) y, por tanto, es necesario cultivar la humanidad en nosotros, por medio de la adquisición cultura, del desarrollo de las facultades y, por tanto, de la capacidad para lograr el mayor número posible de fines (característica de la racionalidad humana). Este deber, sin embargo, es solo ético, es decir, de obligación amplia. No existe un principio práctico que determine la medida concreta del desarrollo de cada una de nuestras facultades, sobre todo porque las circunstancias, las necesidades, los deseos, las aspiraciones que marcan nuestra situación vital son muy diversas y arbitrarias<sup>303</sup>.

El cultivo de la perfección moral propiamente dicha requiere que cumplamos con el deber precisamente por deber. Como es imposible para el hombre estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral (porque sus facultades no pueden penetrar tan profundamente en su propio corazón) y discernir perfectamente el

---

<sup>301</sup> Cf. MS, 388-389.

<sup>302</sup> MS, 390.

<sup>303</sup> Cf. MS, 391-392.

valor moral de cada una de sus acciones, esta también es una obligación amplia. El deber de apreciar las acciones no solo por su legalidad, sino también por su moral, no puede ordenar expresamente cada acto de nuestra voluntad, sino solo que tengamos el máximo esfuerzo en todos los sentidos para alcanzar la voluntad virtuosa<sup>304</sup>.

En cuanto a la felicidad de los demás, es un deber sacrificar parte de mi bienestar, con espíritu de entrega y mortificando nuestra concupiscencia (no por simpatía hacia la otra persona), por el bienestar físico de los demás. Esto se debe a que no se puede pensar en nuestro amor natural por nosotros mismos sin la necesidad de ser amados por los demás y ayudados por ellos para alcanzar nuestros fines, convirtiéndonos en fines para los demás. Ahora bien, esta máxima solo puede ser obligatoria debido a su capacidad para convertirse en una ley universal. Racionalmente, no es posible desear ser transformado en un fin para otros sin desear universalmente que otros sean mis fines necesarios. Además, este deber de sacrificarse por el bienestar de los demás sin esperar recompensas no conlleva una medida estricta de ese sacrificio. Depende de cuáles sean sus verdaderas necesidades para cada uno, según su sentimiento y su conciencia<sup>305</sup>.

El bienestar moral de los demás también pertenece a este nuestro deber. Es un deber negativo: no hacer nada que, conociendo la naturaleza del hombre, lo induzca a hacer algo porque su conciencia lo atormentará después (no escandalizarle)<sup>306</sup>.

Según Kant, la virtud es la conformidad de la voluntad con el deber, fundada en una firme intención. Por tanto, formalmente, es una y única. Sin embargo, en cuanto al fin de la acción, que es también un deber – es decir, a la cuestión de las máximas –, existen virtudes diferentes, según cada objeto a perseguir por la buena acción. Hay, por tanto, muchos deberes de virtud, según las obligaciones respecto a las máximas que persiguen tales objetos.

Es aquí donde Kant introduce el principio supremo de la doctrina de la virtud, que se formula así: obra según una máxima de fines tales que sea para cada uno una ley universal proponerse. Es, por tanto, un principio derivado de la segunda fórmula del imperativo categórico, en la que el hombre es un fin en sí mismo, tanto para sí como para los demás. Esto no solo significa que el hombre no puede ser utilizado como un medio, sino que es deber de todos determinar a la humanidad como su fin superior.

---

<sup>304</sup> MS, 392-393.

<sup>305</sup> Cf. MS, 393.

<sup>306</sup> MS, 394.

Como imperativo categórico, este principio debe deducirse de la pura razón práctica. Lo que puede ser un fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás es el fin de la pura razón práctica (porque, de lo contrario, se estaría alienando de los fines humanos en general y, por tanto, abdicar de determinar las máximas de las acciones, lo que significaría dejar de ser una razón práctica). Lo que la razón ordena a priori es un deber, por tanto, los fines impuestos por la razón son deberes de virtud<sup>307</sup>.

Como observa correctamente Haro Romo, los comentaristas a menudo ignoran el principio supremo de la doctrina de la virtud, incluso cuando se dedican específicamente a “La metafísica de las costumbres”<sup>308</sup>. Comúnmente, la derivación de deberes concretos se toma como si partiera directamente del imperativo categórico. Cabe señalar, sin embargo, que Kant estableció aquí este principio, como una etapa intermedia de la ley moral, más cerca de los deberes de la virtud que las formulaciones generales de su imperativo<sup>309</sup>.

Como el principio se enuncia en segunda persona y trae los mismos elementos de las formulaciones presentes en la “Fundamentación”, algunos pueden verlo como otra fórmula para el imperativo categórico. Para de Haro Romo, sin embargo, Kant lo establece en un nivel diferente, subordinado al imperativo categórico. Expresa la misma ley moral, pero de una manera más concreta y más cercana a nuestra naturaleza finita, además de estar guiada por un propósito por una referencia explícita a fines. El razonamiento de la “Fundamentación” busca demostrar que los fines que se presentan a voluntad no son los que en definitiva determinan la moralidad de una acción. En “La metafísica de las costumbres”, Kant se vuelve hacia los fines, reconociendo el hecho de que la acción humana está estructurada teleológicamente y, por tanto, que, en el ámbito de la naturaleza humana, el fin es un elemento intrínseco de la acción. Así, el imperativo categórico opera en un nivel abstracto propio del concepto de deber en general, y el principio de virtud opera en la adopción de fines concretos por individuos concretos<sup>310</sup>.

---

<sup>307</sup> MS, 395.

<sup>308</sup> En esta línea, por ejemplo, Andreas Trampota niega que haya una verdadera deducción para el principio supremo de la virtud y para los fines que son también deberes, que serían simplemente postulados (cf. TRAMPOTA, Andreas. *The Concept of Necessity of an End in Ethics*. In: TRAMPOTA, SENSEN y TIMMERMANN, op. cit., p. 149); y A. R. C. Duncan defiende que no hay relación entre el principio supremo de la virtud y el imperativo categórico y que el primero no es totalmente compatible con la filosofía práctica de Kant (cf. DUNCAN, A. R. C. *Practical Reason and Morality*. London: Nelson, 1929).

<sup>309</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 81-82.

<sup>310</sup> Id., ibid., pp. 82-83.



El argumento kantiano para la deducción del principio supremo de virtud, que hemos descrito anteriormente, se puede explicar en tres pasos: i) según todo lo que vimos en la teoría de la acción de Kant en 3.3, no existe una acción sin fin, por lo tanto, para determinar una acción, es necesario determinar su máxima. Por tanto, si hay una ley para la acción, esa ley determina la máxima y, de ese modo, el fin; ii) existe un imperativo categórico que es una ley para la acción; y iii) siendo ley para la acción, el imperativo categórico es una ley para máximas y fines, que son, por tanto, obligaciones incondicionales<sup>311</sup>.

De Haro Romo propone una reconstrucción más de esta deducción. Primero, la acción siempre está orientada a fines, a través de las máximas del arbitrio. En segundo lugar, la voluntad siempre está orientada a fines. Después de diferenciar el arbitrio de la voluntad, Kant, en el principio de la virtud, habla específicamente de la razón práctica, asignándole una referencia necesaria a los fines. La necesidad de fines para la razón práctica no es un defecto en su carácter formal, sino una comprensión correcta de su naturaleza, como intrínsecamente teleológica. Si la razón es práctica, sólo puede significar que está orientada a proporcionar fines (después de todo, como sabemos, la racionalidad, en lo que tiene de práctico, consiste precisamente en la capacidad de determinar fines por uno mismo). La estructura de la acción humana, también en el plano moral, es enteramente teleológica.

En tercer lugar, por tanto, la razón misma es teleológica. Es precisamente el interés de la razón, un tema tan caro a la obra kantiana, lo que conduce a la primacía de la razón práctica sobre la teórica. El fin de la razón es su uso práctico, no el especulativo – este sirve a aquello. La razón busca sus propios intereses, trascendiendo los impulsos de las inclinaciones, y ahí está la fuente de la libertad humana. El interés de la razón es la ley y debe prevalecer sobre los intereses de las inclinaciones empíricas. De esta manera, la razón misma sólo puede expresarse en fines y en la concesión de esos fines a la estructura teleológica de las facultades prácticas del hombre<sup>312</sup>.

Resumiendo así el esquema completo de la estructura teleológica de todo el ámbito de la razón práctica, podemos decir que los intereses concretos se denominan intereses de la razón en cuanto participan en la orientación de la voluntad hacia el bien

---

<sup>311</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 87.

<sup>312</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 88-92.

supremo, que es el mayor interés de la razón<sup>313</sup>. La razón pura, en su nivel más radical, encuentra su propio interés en el bien supremo, como síntesis perfecta entre la felicidad plena y la virtud plena, en el reino de los fines, interpretándolo como su propio fin, para determinar toda razón práctica y voluntad. Depende del arbitrio decidir si dejarse determinar teleológicamente por el objeto de la razón práctica o por los fines de la inclinación<sup>314</sup>.

Así, analizando el imperativo categórico a la luz del carácter teleológico de la acción humana, vemos que él determina la acción y determina su fin en el mismo acto, un acto de libertad interior. Como ya vimos, es posible obligar a alguien a actuar de una u otra forma, pero es imposible obligar a alguien a adoptar determinados fines. Por eso, una ley que impone fines es siempre una ley autónoma, sin contradicción entre la libertad interna de elegir los propios fines y la autoacción por deber. En este sentido, el principio de la virtud resalta el carácter intermedio de “La metafísica de las costumbres”, de la que hablamos en 3.2. Es el resultado de una consideración simultánea y del imperativo categórico y de las características concretas y fenoménicas de la acción humana en su propio mundo<sup>315</sup>.

Otro punto de la deducción de Kant, como pudimos ver, es que, si no hubiera fines necesarios, no habría acciones necesarias (ya que toda acción se define por un fin), sino solo acciones condicionadas por inclinaciones. Por tanto, no habría obligación práctica, ni imperativo categórico, sino sólo imperativos hipotéticos de técnica y prudencia<sup>316</sup>.

Como hemos visto cuando analizamos el pasaje respectivo en la “Fundamentación”, en 3.2, Kant usa el término fin en dos sentidos: i) el estado de cosas que una acción busca lograr; y ii) un valor. En el imperativo categórico y en el principio de la virtud, la acción virtuosa tiene como fin último la humanidad misma, que es un fin en el segundo sentido, un valor de dignidad que toda actividad humana y todos los fines particulares deben respetar y reverenciar. Al mismo tiempo, esta ley de la razón nos dirige a participar en la realización del sumo bien, que es un estado de cosas intrínsecamente deseado por la razón, un sistema orgánico de fines racionales, que

---

<sup>313</sup> El tema del interés de la razón también ha generado mucha literatura específica. Para mayor profundización en el tópico, véanse, por ejemplo, HUTTER, Axel. *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 2003 y FUGATE, Courtney D. *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin – New York: De Gruyter, 2014.

<sup>314</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 92-93.

<sup>315</sup> Cf. id., ibid., pp. 93-94.

<sup>316</sup> Id., ibid., p. 95.

implica tanto la promoción cooperativa de los fines ajenos como el cuidado de la propia capacidad para fines<sup>317</sup>.

De esta manera, Kant completa el razonamiento, que recorre toda la estructura de sus escritos éticos, que conecta la voluntad racional desinteresada, vinculada únicamente a la forma de la ley universal, con los fines esenciales de la razón – fines que, a diferencia de los fines arbitrarios de los deseos individuales, todos tienen, por ser parte de la naturaleza misma de la razón práctica. El primero de estos fines es, como se anticipó desde la primera línea de la “Fundamentación”, el único bien incondicionado, la buena voluntad, que, en los seres racionales imperfectos, es la voluntad virtuosa. Sin embargo, si bien la voluntad es el bien supremo, no es el bien completo. El bien total exige la perfecta satisfacción de todas las aspiraciones de la pura razón práctica, que incluye la felicidad. La felicidad no es un bien incondicionado, sino sólo en la medida en que el sujeto es digno de ella. La felicidad de todos los seres racionales sería el estado producido por la razón práctica si tuviera el control absoluto sobre toda la acción humana y toda la naturaleza. La realización concreta del sumo bien está mucho más allá de nuestro poder, pero los fines obligatorios, aunque constituyen un sistema orgánico de fines de la razón práctica pura, son abstracciones de ese sistema para los propósitos de la ética individual<sup>318</sup>.

Ya hemos visto en el tópico anterior que el principio supremo de la doctrina de la virtud también nos trae una diferencia importante con la doctrina del derecho, en su principio supremo. El principio jurídico no es más que una extensión del propio concepto de libertad exterior: que la coacción exterior es necesaria para eliminar los obstáculos a la libertad de cada uno, según una ley universal de convivencia, y, así, para permitir la coexistencia de fines, en general, es una mera aplicación del principio de no contradicción. En consecuencia, el principio supremo jurídico es analítico. Por otro lado, el principio de la doctrina de la virtud va más allá del concepto de libertad y le añade un fin que se convierte en deber. Es un principio sintético<sup>319</sup>.

Esta ampliación del concepto de deber consiste precisamente en que a través de él se establecen fines de los que se abstrae el derecho. La ley, la facultad de cumplirla y la voluntad son los elementos que constituyen el deber jurídico. En el imperativo ético está también el fin, no lo que tenemos, sino lo que deberíamos tener, el fin que la razón

---

<sup>317</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 95-96.

<sup>318</sup> Cf. GREGOR, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>319</sup> MS, 396.

práctica contiene en sí misma. Y el propósito último e incondicional de la razón práctica es su propio fin y su propia recompensa, un valor que excede infinitamente toda utilidad y todas las ventajas empíricas<sup>320</sup>.

Veremos los detalles de la estructura propia de la materialidad de la ética kantiana en el próximo capítulo, pero ya hemos visto que todo el razonamiento que construye la ética es esencialmente teleológico. Es una reflexión sobre los fines que estamos obligados a perseguir, la prioridad entre ellos y la forma en que ordenan toda nuestra vida. De esta manera, como se da cuenta Wood, de esos cuatro ejemplos de la “Fundamentación”, lo que mejor extraemos para la comprensión de la moral de Kant no es la prueba de universalización de las máximas allí ilustradas, sino la taxonomía fundamental en la que Kant divide los deberes, según llegamos a comentar en 3.2. Esta división entre deberes con uno mismo y deberes con los demás – y, dentro de ellos, entre deberes perfectos e imperfectos – se basa precisamente en la estructura de fines obligatorios – la perfección misma y la felicidad de los demás<sup>321</sup>.

Es cierto que, en Kant, el criterio último de la ética es la ley moral fundamental, que se expresa en un imperativo categórico, es decir, un principio que nos une independientemente de cualquier objeto o fin que no sea él mismo. Sin embargo, este imperativo nos ordena alcanzar ciertos fines. Son estos fines, basados en el imperativo categórico, los que permiten distinguir deberes concretos. Todos los deberes morales se basan en fines. La teoría moral kantiana, por tanto, es, de la cabeza a los pies, teleológica – y en modo alguno deontológica, en el sentido de deberes sin razón de ser, ajena a cualquier fundamento en bienes y fines<sup>322</sup>.

En conclusión, el esfuerzo de este capítulo fue demostrar que el abismo que separaría a Kant de la ética teleológica es una ficción. Un análisis serio de la teoría de la acción que subyace a toda la reflexión práctica de Kant y a la estructura concreta de la moral, enunciada en “La metafísica de las costumbres”, revela que el protagonista de su ética es la fórmula de la humanidad y no la fórmula de la ley universal, como se ha interpretado.

En primer lugar, esto permite disipar críticas como la de Ascombe y Broad (que vimos en el primer capítulo), según la cual Kant no nos daría los medios para describir y precisar la naturaleza de cada acción e identificar el núcleo diana del juicio moral, o no

---

<sup>320</sup> MS, 396-397.

<sup>321</sup> WOOD, *Kant...*, pp. 145-146.

<sup>322</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 146-147.

permitiría ningún margen para excepciones o variaciones en las circunstancias en su aplicación formal del criterio del imperativo categórico.

Sobre todo, nos permite abandonar definitivamente las lecturas simplistas de la ética kantiana como reducida a un filtro lógico vacío y sin sutilezas para probar máximas particulares en abstracto y desencarnadas. El criterio moral kantiano, apenas expresado conceptualmente en la primera formulación del imperativo categórico, es un mecanismo infinitamente más complejo, que involucra una teoría de la acción integral y un sistema orgánico de bienes y fines, para ordenar toda la vida humana. Kant pretende abrazar la moralidad de los actos humanos no en una sentencia unitaria reduccionista (“poder o no ser querido como ley universal”), sino en toda la maquinaria conceptual que acabamos de estudiar.

En el próximo capítulo, entraremos propiamente en la materialidad concreta de la ética kantiana, partiendo de una visión panorámica de los deberes específicos, además de comprobar el lugar antropológico de los sentimientos y de la felicidad en la arquitectura práctica del pensador alemán.

## Capítulo 4 – La materialidad de la ética kantiana

### 4.1 Introducción

En el capítulo anterior, intenté desentrañar los fundamentos conceptuales que construyen la teoría moral kantiana. Ahora me dedicaré a la parte concreta de su ética, en la que lo vemos aplicando el imperativo categórico, tal como explicado y deducido, a nuestro querer empíricamente determinado y referido a los objetos del mundo en el cual vivimos y actuamos. Como ciertamente ya se ha dejado claro, estoy defendiendo la tesis de que la excesiva atención a las obras que conforman la parte formal de la moral de Kant es uno de los factores que genera la interpretación de un pensador estrictamente formalista y desinteresado de la realidad práctica de los hombres. Intentaré ilustrar, aquí, el núcleo de los enunciados de Kant en el ámbito concreto, esperando transmitir un retrato más fiel de un filósofo muy atento a la realidad antropológica del hombre y a sus deberes específicos.

Comenzaré con un tópico más amplio y central, en el que describiremos el tratamiento de Kant de los deberes morales específicos en el Libro II de “La metafísica de las costumbres”, cotejando con algunos pasajes de las “Lecciones de ética”. La idea general del cuadro total de los deberes éticos imaginada por nuestro autor nos mostrará un compromiso con una visión muy sustancial del hombre, sus facultades y su perfección práctica.

Complementaré este tratamiento con un tópico en el que sacaré a la luz algunos conceptos básicos de la antropología que Kant utiliza en sus reflexiones morales, con el fin de mostrar cómo la obra kantiana otorga un papel muy importante a las características de la naturaleza humana, que, aunque no funcionan como fundamento de la ley moral, son parte fundamental de la estructura empírica sobre la que opera.

Finalmente, cerraré con una especial énfasis en el tema de la felicidad de Kant y su relevantísima noción de bien supremo. Quiero mostrar que lo que dice Kant sobre la felicidad, rechazándola como fundamento de la ética, no contradice el papel esencial de la *eudaimonía* aristotélica. Argumentaré que, cuando se hace la correspondencia de la *eudaimonía* no con la felicidad, sino con el bien supremo, encontramos admirables similitudes entre los dos sistemas morales.

## 4.2 Los deberes morales en “La metafísica de las costumbres” e en las “Lecciones de ética”

En este tópico, haré una incursión en la parte más ignorada de los planteamientos comunes de la ética kantiana, que corresponde a lo que podemos llamar ética material, es decir, la aplicación de los conceptos fundamentales primero deducidos para llegar al contenido de los deberes morales concretos. Seguiremos la exposición de Kant en el Libro II de “La metafísica de las costumbres” y espero mostrar que definitivamente es imposible seguir sosteniendo la imagen de un Kant formalista después de conocer ampliamente su tratamiento de las diferentes áreas de la vida humana en torno a la acción humana y su alcance específicamente moral.

Después de toda la línea argumental que desenmarañamos en 3.4, Kant comienza a hablar de deberes morales a partir de los deberes para consigo mismo. Su primera observación es que el concepto de deber para con uno mismo parece contener una contradicción. Si se toman en el mismo sentido el yo que obliga y el yo que está obligado, los dos polos de la relación se fusionan, y la relación se extinguiría en el absurdo de una coacción ejercida sobre el mismo sujeto que la impone<sup>323</sup>.

Sin embargo, resulta que, si no hubiera deberes para consigo mismo, tampoco habría deberes para con los demás. Esto se debe a que el ámbito de la virtud es el ámbito de una ley que proviene de la propia razón práctica, estableciendo una coacción autoimpuesta<sup>324</sup>.

La solución a esta aparente antinomia es que, en la conciencia de un deber hacia sí mismo, el hombre se considera a sí mismo bajo una doble cualidad: es, al mismo tiempo, un ser sensible y un ser racional, perteneciente a un mundo inalcanzable por los sentidos, sólo reconocido en las relaciones práctico-morales, en las que la libertad se manifiesta por el influjo de la razón sobre la voluntad. Así, el hombre, como ser racional, puede ser determinado por su razón como causa de sus acciones. Cuando pensamos en este mismo hombre como un ser dotado de libertad interior, nos representamos esta causalidad como una obligación para con él mismo. Por tanto, el hombre puede reconocer un deber para consigo mismo sin caer en contradicción en la medida en que no se piensa a sí mismo en un solo sentido<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> Cf. MS, 417.

<sup>324</sup> MS, 417-418.

<sup>325</sup> MS, 418.

En las “Lecciones de ética”, Kant, después de quejarse de que los deberes para consigo mismo rara vez reciben un tratamiento amplio y cuidadoso en los tratados de ética, afirma categóricamente que tales deberes no son un apéndice de la moralidad, sino que son, por el contrario, los más importantes de todos. Esto se debe a que quienes transgreden sus deberes para consigo mismos degradan la humanidad en su propia persona y son incapaces de cumplir con sus deberes con los demás. El que actuó mal con los demás, pero hizo bien sus deberes para consigo mismo, al menos, mantuvo cierta dignidad en sí mismo y todavía tiene un cierto valor interno. Quien viola sus deberes para consigo mismo no salvaguarda ningún valor interno, queda despojado de su dignidad de manera absoluta. Por tanto, los deberes para con uno mismo son una condición de posibilidad de los deberes para con los demás<sup>326</sup>.

La regla de la moral, que se sitúa categóricamente por encima de todas las necesidades e indicaciones prudenciales de la vida humana, determina que el hombre nunca podrá disponer, a su gusto, de su persona. Su persona es un fin, no un medio, y es absurdo que un hombre haga un uso puramente instrumental de su persona, que, como tal, la degrada al rango de un mero medio. Quien actúa de manera incompatible con su propia condición de fin absoluto se trata a sí mismo como un medio y se rebaja a la condición de cosa. Los deberes con uno mismo representan la primera y fundamental condición de toda moralidad porque toda moralidad se funda, como sabemos, en el valor moral infinito de la persona humana. Incluso en el estado de indigencia más vil, el ser humano puede conservar su enorme valor moral, que lo hace capaz, independientemente de las circunstancias, de cumplir con cualquier deber<sup>327</sup>.

En fin, podemos decir que los deberes para con los demás dependen, desde el punto de vista de su misma posibilidad como deberes que deben ser cumplidos, de los deberes para con uno mismo. Los deberes para con uno mismo son el requisito para la preservación de la libertad interior y las capacidades morales del agente racional. Sería imposible cumplir con los deberes con los demás sin salvaguardar y fortalecer internamente las condiciones para la receptividad del deber involucradas en la facultad del juicio moral.

Sobre todo, en una ética autónoma, la esencia misma del razonamiento moral se sintetiza en los deberes con uno mismo. En cierto modo, todos los deberes morales pueden considerarse deberes para con uno mismo. Esto se debe a que, en la ética

---

<sup>326</sup> Cf. LE, 340-341.

<sup>327</sup> Cf. LE, 343-344.



kantiana, el deber involucra exclusivamente la propia identidad del agente, y esto también se aplica a los deberes para con los demás. La distinción se debe únicamente al hecho de que, en algunos deberes específicos, el objeto de la obligación moral es solo la humanidad en la persona misma<sup>328</sup>.

Reflexionando sobre la división categórica de los deberes para consigo mismo<sup>329</sup>, Kant observa que sólo pueden dividirse según el objeto del deber, ya que el sujeto obligado es siempre el mismo. Por tanto, hay, en primer lugar, una división objetiva, basada en lo formal y lo material de las funciones. Los deberes con uno mismo pueden ser: i) negativos (que prohíben al hombre obrar contra el fin de su naturaleza y persiguen la autoconservación moral, preocupados simplemente por la salud moral); o ii) positivos (que ordenan proponerse la propia perfección como fin, cuidando su riqueza moral).

Existe también una división subjetiva de deberes, según la cual el sujeto del deber se considera a sí mismo: i) como ser animal (a la vez que moral); y ii) exclusivamente como ser moral. Los impulsos animales de la naturaleza humana son: i) el impulso de autoconservación; ii) el impulso de conservación de la especie; y iii) el impulso de conservar la capacidad de disfrutar la vida placenteramente. Los vicios que se oponen al deber son, respectivamente: i) el suicidio; ii) el uso antinatural de la inclinación sexual; y iii) el disfrute inmoderado de la comida.

En cuanto a los deberes del hombre para consigo mismo como ser exclusivamente moral, es una obligación de acuerdo formal de todas las máximas de su voluntad con la dignidad de su persona, es decir, de la prohibición de despojarse del privilegio de un ser moral – la libertad interior. Los vicios que se oponen a este deber son: i) la mentira; ii) la codicia; y iii) la falsa humildad<sup>330</sup>.

El primer deber del hombre para consigo mismo, como hemos visto, es la conservación de su naturaleza animal. Su opuesto es la muerte voluntaria, que incluye

---

<sup>328</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 216-217.

<sup>329</sup> Hay una pequeña tensión entre dos pasajes de “La metafísica de las costumbres” en las que Kant presenta su división de deberes. En la introducción general, en un cuadro sinóptico (que aquí omitimos ya que nos importa más el análisis específico de la “Doctrina de la Virtud”), los deberes perfectos para consigo son tratados como deberes jurídicos, mientras que, en este pasaje del Libro II, se consideran deberes de virtud. Sobre eso, véanse, por ejemplo, LUDWIG, Bernd. *Einleitung*. In: KANT, Immanuel. *Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, p. XXII y FRIEDRICH, Rainer. *Eigentum und Staatsbegründung in Kants 'Metaphysik der Sitten'*. Berlin – New York: De Gruyter, 2004, p. 43.

<sup>330</sup> Cf. MS, 419-420.

no solo el suicidio en sí, sino también la mutilación, que es un ataque parcial a la integridad física<sup>331</sup>.

El suicidio es un crimen cometido contra nuestra propia persona. Quitarse la vida es un tipo de asesinato. También se puede considerar una violación del deber hacia los demás – por ejemplo, del esposo a la esposa, del padre a los hijos, del gobernante a su pueblo; y también hacia Dios, porque el hombre abandona la posición en el mundo que le ha confiado.

Para Kant, es precisamente la grandeza del alma humana, capaz de no temer a la muerte y de conocer que el hombre puede apuntar a un horizonte más alto que esta vida, lo que lo impulsa a no destruirse a sí mismo, a no destruir un ser tan superior a toda animalidad. El hombre no puede alienar su personalidad, evitando todos y cada uno de los deberes. Destruir el sujeto de la moralidad en la propia persona es como extirpar del mundo la propia moralidad. Disponer de uno mismo como medio para cualquier fin sensible es socavar la dignidad de la humanidad.

Deshacerse de partes del cuerpo por razones empíricas (por ejemplo, cortar un órgano para venderlo o castrarse para cantar mejor) constituye lo que Kant llama suicidio parcial. Sin embargo, es lícito extirpar un órgano enfermo para preservar la salud o eliminar partes residuales del cuerpo, como el cabello<sup>332</sup>.

En otras palabras, lo que está en juego aquí es que el cuerpo humano no es una mera propiedad del individuo, en el modo en que lo son determinadas cosas, sino una condición ineludible de su vida, únicamente a través de la cual uno puede ser libre. Si un hombre no puede disponer de su persona, tampoco puede disponer de su cuerpo y de su vida. Usar el libre albedrío para destruir tu propia vida es usarlo para destruirte a sí mismo, por lo tanto, una contradicción. El hombre no es un espíritu incorpóreo, sino que es de su naturaleza que el cuerpo y el alma constituyen una unidad inseparable y, como tales, se elevan a un fin superior<sup>333</sup>.

Kant protesta contra todas las apologéticas del suicidio que pretenden ser defensoras de la libertad humana. Para quien piensa así, el hombre se convierte en dueño de sí mismo al poder disponer de su vida como quiera. La persona humana es inviolable. El hombre debe ver su vida como un don sagrado que le ha sido confiado, y todo lo que atente contra ella como un verdadero sacrilegio. Todo el mundo material

---

<sup>331</sup> MS, 421.

<sup>332</sup> Cf. MS, 422-423.

<sup>333</sup> Cf. LE, 369.

está sujeto al hombre, excepto la humanidad misma, cuya dignidad es precisamente lo que le da el derecho de dominio sobre toda la naturaleza material. Todo aquello de lo que el hombre puede disponer, incluidos los animales, son cosas, pero él mismo nunca podrá ser una cosa. Quien actúa contra su propia vida se degrada a la animalidad, se convierte en una simple cosa, sin dignidad.

La capacidad de observar la moralidad es más sublime que la vida misma. Es por la dignidad que vivimos. No es la felicidad lo que condiciona la vida. La imposibilidad de ser feliz no hace lícito a nadie matarse. No es necesario que el hombre sea feliz durante esta vida, pero es necesario vivir con dignidad. La felicidad, por el contrario, sólo es un bien cuando se suma a la dignidad como su premio. Ninguna miseria autoriza al hombre a violar su propia vida, pues eso sería someter la personalidad a placeres sensibles<sup>334</sup>.

Por otro lado, la muerte debe verse con dignidad. Vivir, en sí mismo, no es el fin más alto de la condición humana, sino la vida moral. Uno no debe arriesgar la vida por razones insignificantes, pero el cumplimiento del deber a menudo puede conducir a esto. El sacrificio en nombre del deber no es un suicidio. Cuando es imposible para el hombre preservar su vida manteniendo el cumplimiento de todos los deberes, es lícito sacrificarse<sup>335</sup>.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant revela que no toda la provocación de la propia muerte debe considerarse suicidio. Se pregunta si así debe considerarse alguien que se lanza a una muerte segura para salvar al país. O el martirio voluntario. Se cuestiona si es lícito anticiparse a una sentencia de muerte matándose, como hizo Séneca<sup>336</sup>.

Aquí, vale la pena señalar que la presencia misma de “cuestiones casuísticas” a lo largo de todo el rol de los deberes de la “Doctrina de la virtud” es una de las marcas más determinantes de la imposibilidad de calificar a Kant como un formalista puro, que simplemente aplica un deber ideal para todas las circunstancias, sin ninguna atención a las particularidades. El hecho de que tales cuestiones se impongan incluso a los deberes perfectos muestra que incluso éstos tienen una cierta latitud, ya que corresponde a la facultad del juicio enmarcar o no cada acción bajo la máxima e identificar concretamente las delimitaciones del concepto material de cada deber. El propio

---

<sup>334</sup> Cf. LE, 372-373.

<sup>335</sup> Cf. LE, 376-378.

<sup>336</sup> Cf. MS, 423-424.

concepto de la acción moralmente reprobable – por ejemplo, el suicidio – presupone el juicio y el reflexión en la explicación de su contenido<sup>337</sup>.

En el caso concreto del suicidio, lo que está claro es que Kant define tal acto por su máxima. No toda acción en la que el agente se quita la vida puede considerarse un suicidio moralmente imputable, pero depende de la intención del agente y de las circunstancias incluidas en la máxima. Es el caso, por ejemplo, de los sacrificios por el bien de los demás o de la patria, o de las ocasiones en que se asumen riesgos por deber o para preservar la propia vida<sup>338</sup>.

A continuación, Kant se ocupa del uso de la facultad sexual, que se relaciona con nuestro fin natural a la conservación de la especie. El impulso de disfrutar del placer sexual es la voluptuosidad. El vicio correspondiente es la impudicia, y la virtud en el recto ordenamiento de estos afectos sensibles es la castidad.

Kant no sostiene aquí que el uso correcto de la facultad sexual se dé por el vínculo del matrimonio porque ya lo ha hecho en la “Doctrina del derecho”<sup>339</sup>. Cuando pasamos a las “Lecciones de ética”, nos encontramos con que la inclinación sexual tiene la particularidad de no dirigirse al disfrute del trabajo o de la compañía ajena, sino al disfrute mismo de las personas ajenas. La inclinación sexual tiende a convertir al hombre en objeto del apetito ajeno<sup>340</sup>.

La paradoja que provoca la facultad sexual es que trae consigo un principio de degradación de la humanidad, al transformar a las personas en objetos de inclinación ajena (inclinación que no recae en la persona como un todo, sino sólo en el uso de su sexo), siendo, al mismo tiempo, parte constitutiva de la naturaleza humana (ligada, como hemos visto, al instinto fundamental de conservación de la especie).

Así, Kant propone que la única forma de utilizar la facultad sexual que preserve la libertad humana es a través de un contrato que constituye una consagración mutua de toda la persona de uno al otro, que es el matrimonio. El matrimonio es la única forma aceptada por la razón de la relación sexual que no socava la dignidad humana. A través de ella, cada persona entrega al otro no solo su sexualidad, sino toda su persona, compartiendo sus propósitos particulares, su felicidad, sus alegrías y circunstancias desafortunadas. Cuando un ser humano entrega su vida y su destino al otro, recibéndolo a cambio, no se degrada a la esclavitud, sino que recupera su libertad y su personalidad

---

<sup>337</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 226-227.

<sup>338</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 227-228.

<sup>339</sup> Cf. MS, 277 y ss.

<sup>340</sup> Cf. LE, 384-385.

en la comunión. Cada uno se convierte en propiedad del otro – en un sentido nuevo y diferente del que se aplica a meras cosas –, para que puedan construir su vida juntos. En el contexto de esta unidad voluntaria entre dos personas, la inclinación sexual adquiere el sentido de expresión material de este vínculo generado, cumpliendo la condición moral de su justo empleo<sup>341</sup>.

Por tanto, se prohíbe cualquier forma de comercio que implique favores sexuales. El hombre, obviamente, no es una propiedad y no puede alquilar su propio cuerpo para el placer de los demás. Cualquier relación casual, en la que el goce sexual se utiliza para satisfacer otros intereses materiales, es una evidente degradación de la humanidad, transformada en una especie de producto de mercado. Tampoco se permite el concubinato, en el que dos personas se complacen con el único objetivo de la satisfacción mutua de la inclinación sexual. Cuando una persona concede a otra sólo su sexualidad, sin conceder conjuntamente la totalidad de su vida personal, como ocurre en el matrimonio, no deja de tratarse a sí mismo y al otro como cosas. El concubinato presupone un pacto entre personas de carácter meramente sexual, fracturando de la humanidad en su conjunto este tipo de placer<sup>342</sup>.

Kant divide los crímenes carnales, que amenazan el fin natural de la humanidad en la facultad sexual, en los practicados según la naturaleza y los practicados contra la naturaleza. Veremos que, en la “Doctrina de la virtud”, como sólo se ocupa de los vicios contra los deberes para consigo mismo, se refiere sólo a la voluptuosidad antinatural.

Los pecados de la carne según la naturaleza son aquellos que, no sometándose a las exigencias de la racionalidad, no son contrarios a la animalidad de la inclinación sexual en sí misma. Además de la prostitución y del concubinato, a los que acabamos de referirnos, también menciona el adulterio, que es la ruptura del vínculo matrimonial, que se establece como una relación profunda e íntima que perdura para toda la vida. Es, por tanto, la mayor de las infidelidades, la que afecta al más inviolable de los compromisos.

Los pecados de la carne contra la naturaleza, en cambio, son los que consisten en utilizar la facultad sexual contrariamente incluso al instinto animal. Se incluye en esta rúbrica, como veremos a continuación, cualquier tipo de acto libidinoso que no tenga por objeto una persona del sexo opuesto<sup>343</sup>.

---

<sup>341</sup> Cf. LE, 388-399.

<sup>342</sup> Cf. LE, 387-388.

<sup>343</sup> Cf. LE, 390-391.

La voluptuosidad es antinatural cuando el hombre no se siente atraído por su propio objeto, sino por una representación imaginaria. Tal acto produce un apetito que degrada la dignidad del amor a la vida y corrompe el instinto consagrado a la humanidad en general. Para Kant, es evidente que tal abuso de la facultad sexual constituye una deshonra contra la dignidad de la persona misma. Aquí el hombre pone a su propia persona incluso por bajo de los animales. Racionalmente, se demuestra, en primer lugar, que el hombre renuncia, en tal acto, a su personalidad, sometiendo su cuerpo a los placeres animales más comunes; y, en segundo lugar, que tal degradación es tan violenta que supera incluso al suicidio en forma de intención, ya que, para quitarse la vida, es necesario, al menos, cierta valentía para contrarrestar la inclinación a la autoconservación, mientras que la entrega total al placer sexual transforma al hombre, en todos los aspectos, en una cosa que se puede disfrutar<sup>344</sup>.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant establece que el fin natural de la convivencia entre los cónyuges es la procreación, y está prohibido obrar contra este fin. Sin embargo, ¿sería lícito actuar sin atención primaria a él? Es decir, ¿puede la pareja tener relaciones sexuales durante los períodos de infertilidad de la mujer, o si es estéril<sup>345</sup>?

Si podemos resumir la lógica del deber de castidad en la prohibición de utilizar las propias facultades solo para obtener placer animal, sin tener en cuenta el propósito de preservar la especie, he aquí uno de los puntos de la ética kantiana en el que queda bastante clara, como comentamos en 3.2, la justificación basada en un concepto teleológico de naturaleza. Toda la “Doctrina de la virtud” se basa en una noción de los fines naturales de nuestras facultades, fundada en los juicios reflexivos teleológico de que habla la “Crítica de la facultad del juicio”<sup>346</sup>.

Con respecto a la vicio de la intemperancia en la comida y la bebida, no debemos justificarlo por el daño que causa al cuerpo, porque en ese caso, sería una mera ley del bienestar. La intemperancia en el disfrute de la comida consiste en un abuso del goce sensible que inhibe la capacidad misma de disfrutarlo intelectualmente. Debido al alcoholismo y a la glotonería, el hombre se pone como un animal y pierde el uso de sus capacidades racionales<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> Cf. MS, 424-425.

<sup>345</sup> Cf. MS, 426.

<sup>346</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 228-229.

<sup>347</sup> MS, 427.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant se pregunta si es posible permitir un consumo de vino que, sin llegar a la embriaguez total, estimule la desinhibición y la franqueza. Y, aún, ¿qué debemos pensar de el banquete, que es una invitación a la intemperancia, pero que también se dirige a un fin moral – a que los hombres formen una comunidad sana? ¿Cuánta atención debería tener cada individuo para saber cuándo puede permitirse beber? ¿Hasta qué punto se pueden organizar legítimamente las ocasiones de intemperancia<sup>348</sup>?

La intemperancia está relacionada con otro tema importante que Kant trata en las “Lecciones de ética”: el autodominio. El autocontrol es una condición subjetiva para que se puedan poner en práctica los deberes con uno mismo. Aquel que tiene control sobre sí mismo puede cumplir con todas las obligaciones para con su propia persona. El hombre tiene en su interior un conjunto de inclinaciones sensibles que se rebelan desordenadas contra el control de la razón. Necesita disciplina moral para superar los deseos que no están sujetos a las reglas de la moralidad. Tal disciplina nos lleva a adaptar todas nuestras acciones sensibles a los parámetros de las leyes éticas, ordenando todas nuestras facultades al libre albedrío<sup>349</sup>.

La autodisciplina moral intenta enraizar nuestras acciones en lo que muestra la razón como bueno y no en la propensión causada por las inclinaciones. Quien desee disciplinarse debe cuidarse de rendir siempre cuentas al juez interior de la conciencia moral (de esto hablaremos a continuación), fortaleciendo continuamente la motivación moral y adquiriendo el hábito de agradarse con la bondad de los actos y disgustarse de su propia maldad. Así, cultiva el sentimiento moral, fortaleciendo la moralidad y debilitando la sensibilidad<sup>350</sup>.

A continuación, Kant habla del deber del hombre hacia sí mismo como algo exclusivamente moral. Como hemos estudiado, el primero vicio que se opone a este deber es la mentira. Mentir, para Kant, es la mayor violación del deber para con uno mismo como ser racional. Toda falsedad deliberada, aunque no perjudique a los demás, atrae un inmenso deshonor a su autor, que siempre lo convierte en objeto de desprecio por los demás. La mentira puede ser externa o interna. En términos éticos, la mentira interna es aún peor que la otra, porque convierte al individuo en objeto de desprecio ante sus propios ojos, menoscabando aún más la dignidad de su persona. Un hombre

---

<sup>348</sup> Cf. MS, 428.

<sup>349</sup> Cf. LE, 360-361.

<sup>350</sup> LE, 361-362.

que no cree lo que le dice a otro no tiene valor en sí mismo, destruye su propia humanidad. Al comunicar íntimamente lo contrario a lo que piensa, destruye el propósito de su facultad de pensar y de comunicar pensamientos, renunciando al valor mismo de la razón.

La mentira se puede hacer por frivolidad o por bondad, o incluso puede decirse con miras a un buen fin, pero los medios utilizados son absolutamente malos porque, en su propia forma, atenta contra la humanidad<sup>351</sup>.

Como insistimos ahora, la principal preocupación de Kant aquí es la mentira interior. Este tipo de falsedad resulta difícil de explicar en la realidad; parece una contradicción engañarse a uno mismo. Como sabemos, el hombre como ser moral no puede utilizar su propia persona, como ser físico, como un medio ajeno a su fin necesario y, por tanto, está obligado consigo mismo a ser veraz, para conformarse siempre a su conciencia. internamente. Así, un hombre que se miente a sí mismo acerca de su fe en el Juez universal de la vida futura, en Quien no cree en lo más profundo de su alma, pero encuentra útil declarar tal creencia, por si acaso, realiza para si mismo una confesión insincera, falta con la veracidad ante el juez de su propia conciencia. Asimismo, quien distorsiona la realidad para adecuarla a sus deseos, viendo, por ejemplo, en la mujer a la que ama solo sus cualidades y nunca sus defectos, se engaña a sí mismo con falsas interpretaciones de la realidad, merecedoras de reproche, al vivir una vida de falsedades, incompatible con la verdad universalmente demandada por la humanidad como un fin en sí mismo<sup>352</sup>.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant revela que no todas las declaraciones falsas pueden llamarse mentiras. Se pregunta si una falsedad por cortesía, incapaz de engañar a nadie, debe considerarse mentira. Asimismo, de acuerdo con las normas sociales de la educación, se pregunta si es lícito responder lo que no ofende a una persona que pide opinión sin mayores lazos de lealtad<sup>353</sup>.

La cuestión de la mentira, como todos sabemos, es particularmente importante en la obra de Kant, ya que el tratamiento que se le da al tema, especialmente en el famoso debate con Benjamin Constant (1767-1830), es uno de los más difíciles para los

---

<sup>351</sup> Cf. MS, 429.

<sup>352</sup> Cf. MS, 430-431.

<sup>353</sup> Cf. MS, 431.



intérpretes y una de las fuentes más importantes de la acusación de rigorismo contra el filósofo alemán<sup>354</sup>.

En las “Lecciones de ética”, Kant es mucho más claro sobre el hecho de que no todo discurso falso puede caer bajo la regla de la mentira. Hablar en falso en una situación clara en la que el agente busca con justicia ocultar sus intenciones y en la que el investigador hará un mal uso de la verdad no es una mentira. Este es el caso del verdugo que le pregunta al hombre dónde guarda su dinero. El criminal sabe que no tiene derecho a la verdad en este caso y que el interlocutor inevitablemente ocultará la información que desea.

Sin embargo, para Kant, incluso en un caso similar a este, si afirmo de manera creíble la intención de revelar la verdad, aunque el otro no tenga un título legítimo para exigirla, y lo engaño, miento. Esta mentira es moralmente reprobable, aunque, jurídicamente, el otro no puede reclamar nada ya que carece de cualquier derecho legítimo a la veracidad. Esto se debe a que la mentira, en sí misma, ataca los cimientos de toda la sociedad humana. La veracidad es el cimiento básico de las relaciones humanas, de ahí la malicia de mentir en su propia naturaleza y no por sus malas consecuencias. Así como la venganza no es lícita, no se puede pagar el engaño con engaño. Incluso si la mentira no hace daño a nadie, indigna a la humanidad<sup>355</sup>.

Asimismo, cuando es necesario defender los propios derechos, la falsedad es lícita, frente a la coacción violenta y en el caso de que se tenga la certeza de que el otro abusará de la verdad. Así, si el ladrón me coacciona con un arma apuntándome a la cabeza, tengo derecho a defenderme negándole la verdad, con la que exclusivamente haría el mal.

La reserva mental es lícita para satisfacer al que hace preguntas impertinentes, para hacerle ver que no se le puede decir la verdad y que no tiene derecho a seguir acosando para obtenerla. Sin embargo, no debe usarse para engañar a otros. Esto se debe a que, como ya se dijo, la mentira, por insignificante que sea el tema, es siempre

---

<sup>354</sup> En respuesta a una crítica de Constant, Kant escribió su famoso ensayo “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”, de 1797, en el que sostiene que no se puede mentir en ningún caso, ni mesmo a un asesino. Sobre el tema específico de la mentira Kant, véanse, por ejemplo, HOFMEISTER, Heimo E. M. *The Ethical Problem of the Lie in Kant*. In: *Kant-Studien*, vol. 63, n. 1-4, 1972, pp. 353-368 y DURÁN CASAS, Vicente. *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants “Metaphysik Der Sitten”*. Frankfurt: Peter Lang, 1996, p. 264.

<sup>355</sup> Cf. LE, 447-448.

un mal y una indignidad en sí misma, ya sea que estén detrás buenas o malas intenciones<sup>356</sup>.

También volveremos al argumento de Kant en la “Doctrina de la virtud” para recordar que el corazón de la gravedad de la mentira y lo que la hace tan delicada en el pensamiento kantiano es el autoengaño. Gregor analiza que este punto sólo puede entenderse correctamente a partir de un elemento que estudiaremos a continuación: el primer mandamiento de los deberes con uno mismo, que, para Kant, es “conócete a ti mismo”. La sinceridad con uno mismo en la búsqueda sincera desde el corazón no es una virtud específica, sino la condición formal de todas las virtudes. De la misma manera, el autoengaño no es un vicio más, sino el fundamento formal de todos los vicios, el principio por el cual el mal puede instalarse en la conciencia humana.

Por eso la mentira, como autoengaño, debe ser considerada la mayor falta contra nuestra propia dignidad, una aniquilación de nuestra personalidad moral, que destruye nuestra capacidad de decidir internamente según el imperativo categórico. La máxima de la falsedad trae este mal primordial en su naturaleza misma<sup>357</sup>.

Como comenta de Haro Romo, la propia maldad de la mentira externa radica, sobre todo, en que conduce a la mentira interna<sup>358</sup>. La actitud general de fractura entre lo que se guarda en la conciencia y lo que se manifiesta predispone al hombre a superponer el engaño en el que su vida se basa a la verdad del fondo de la razón, confundiendo la objetividad del juicio moral y afectando la pureza de las intenciones. Lo que Kant llama, en sus escritos sobre religión, mal radical es un autoengaño fundamental, que reemplaza la conciencia moral (de la que también hablaremos en breve) por el hábito profundamente arraigado de la mentira interna. De aquí proviene la insistencia de Kant en rechazar incluso las “mentiras inofensivas” o “filantrópicas”<sup>359</sup>.

Por tanto, siempre que el tema de la mentira surge en un tratamiento de la obra kantiana, es necesario tener presentes estos dos aspectos. Primero, Kant deja en claro que no todas las falsedades caen bajo la máxima de la mentira, como ocurre con el suicidio o con los otros conceptos morales que estamos observando. La mentira radica

---

<sup>356</sup> Cf. LE, 449.

<sup>357</sup> Cf. GREGOR, op. cit., pp. 157-159. Una explicación profundizada de este punto se encuentra en ENSKAT, Rainer. *Ist die Moral strukturell rational? Die Kantische Antwort*. In: *Racionalidad práctica: alcances y estructuras de la acción humana*. Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2010, pp. 97-121.

<sup>358</sup> Esa misma interpretación puede ser también encontrada, por ejemplo, en DENIS, Lara. *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*. New York: Garland Publishing, 2001 y POTTER, Nelson. *Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in Kant's Ethics*. In: TIMMONS, op. cit., pp. 371-389.

<sup>359</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 236-241.

en la intención y en las circunstancias que pueden incluirse en la máxima. En segundo lugar, la preocupación central de Kant es la mentira interior y su capacidad para destruir toda la buena disposición en el alma humana, y, en referencia a esto, se comprende la acentuada gravedad de la mentira a los demás.

La avaricia que viola el deber para con uno mismo es lo que Kant llama avaricia mezquina, que consiste en restringir el goce de los bienes de la vida con miras a la simple acumulación. El principio de la voluntad aquí es poseer todos los medios para todo tipo de fines, pero negarse a usarlos, privándose sin razón de la posibilidad de una vida placentera<sup>360</sup>.

Respecto a la riqueza, Kant dice que, en principio, es un bien y trae ventajas para el hombre. Sobre todo, lo independiza de los demás en la medida en que lo hace posible todos los medios de subsistencia y para la consecución de todos los fines particulares, además de atraer el respeto de los demás. Sin embargo, si la fortuna libera al hombre del yugo ajeno, lo convierte en un esclavo de sí mismo. El rico se vuelve fácilmente dependiente y apegado a su dinero. La riqueza, en sí misma, no incluye ninguna nobleza, sino que su desprecio es la marca de la nobleza moral<sup>361</sup>.

El dinero es, por su propia naturaleza, un medio, un instrumento para obtener los diferentes bienes y placeres de la vida. La avaricia surge cuando el deseo natural por el goce de ciertos bienes materiales genera, lógicamente, un deseo por la posesión de riquezas, que son los medios necesarios para esos fines. Así, para adquirir tales medios económicos, el hombre comienza a privarse de los placeres de la vida. El vicioso hábito creado lo lleva a dejar de lado los bienes de una vida placentera en nombre de acumular riquezas. Es decir, el avaro empieza a tomar por fin lo que es un medio. Ve en el dinero el acopio de todos los placeres a los que aspira y, en esta ilusión, aliena su vida al muy pobre objetivo de acumular riquezas materiales<sup>362</sup>.

El último de los vicios contra el deber para con uno mismo como ser moral es la falsa humildad o el servilismo. El hombre, aunque en el sistema material de la naturaleza no tiene una importancia enorme, como persona, dotada de razón práctico-moral, está por encima de todo precio. Solo puede ser valorado como un fin en sí mismo, es decir, poseedor de dignidad y, por tanto, objeto de respeto por todo el ser racional. De esta manera, la humanidad en su persona es la que debe exigir respeto no

---

<sup>360</sup> Cf. MS, 432-433.

<sup>361</sup> Cf. LE, 398-399.

<sup>362</sup> Cf. LE, 402-403.

solo a los demás, sino también a sí misma. Jamás podrá renunciar a su autoestima moral, estando prohibido perseguir su propósito humillándose servilmente, como si su dignidad fuera un favor concedido por otros<sup>363</sup>.

La conciencia de su propia insignificancia moral frente a la pureza de la ley moral es la buena y verdadera humildad. El autoconvencimiento de tener un gran valor moral para nunca elevar su estándar a la ley universal es lo que Kant llama orgullo de virtud o arrogancia moral. Por otro lado, la renuncia a cualquier pretensión de poseer un valor incomparable para su propia condición humana es falsa humildad. Así como el afán de considerarse superior a otros hombres es orgullo y hierde el deber hacia los demás, la falsa humildad viola el deber hacia uno mismo. De la comparación sincera y atenta de nuestra vida y nuestro grado de virtud con el ideal moral de la razón, debe surgir la verdadera humildad, pero del hecho de que somos capaces de esta legislación interna, que nos impulsa a luchar para superar nuestras inclinaciones y para alcanzar una vida superior a nuestra condición animal, debe llegar la autoestima suprema<sup>364</sup>.

Kant enumera diferentes manifestaciones de este deber: no dejarse esclavizar por otros hombres; no permitir que sus derechos sean violados impunemente; no contraer deudas que se sepa que no se podrá cumplir; no aceptar beneficios de los que se pueda prescindir; no ser parásito, adulator o mendigo; trabajar de manera productiva tanto cuánto sea posible, para poder sostenerse de manera autónoma; aceptar con firmeza el castigo justo, entre otros<sup>365</sup>.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant se preocupa por la tendencia a la soberbia – que se opone a la verdadera humildad, como hemos visto – propia del ser humano, que puede hacer peligroso estimular el sentimiento de sublimidad de su propia condición, por lo que puede ser desaconsejable revivir sensiblemente esta autoestima con frecuencia, sin dejarse caer en la auto-humillación. Kant también considera que las expresiones excesivas y excéntricas de reverencia en determinados entornos sociales, llegando hasta la pedantería (según él, propias de la Alemania de su tiempo), son una invitación a la falsa humildad<sup>366</sup>.

Después de analizar cada uno de los vicios opuestos al deber del hombre hacia sí mismo, Kant explora algunas perspectivas generales sobre la naturaleza de estos

---

<sup>363</sup> Aquí nos acordamos del pasaje de G, 434, que citamos en 3.2.

<sup>364</sup> Cf. MS, 434-436.

<sup>365</sup> Cf. MS, 436-437.

<sup>366</sup> Cf. MS, 437.

importantísimos deberes. Primero, propone que el deber del hombre hacia sí mismo lo lleva a pensar en sí mismo como su propio juez innato.

Todo concepto de deber implica una coacción objetiva de la ley, la restricción de la libertad por el imperativo categórico. El entendimiento práctico da la regla, pero la imputación interna de un acto, que cae o no bajo la regla, la hace la facultad del juicio, que, como sede subjetiva de la imputación, juzga con fuerza jurídica si la acción fue realizada o no bajo la ley moral. A esto le sigue la conclusión de la razón, la sentencia que vincula un efecto legal a la acción – la condena o la absolución. Todo esto ocurre ante una audiencia que se llama tribunal, como persona moral que hace cumplir la ley. La conciencia de un tribunal interno al hombre se llama conciencia moral<sup>367</sup>.

Todo hombre tiene una conciencia moral y un juez interno que en todo momento lo observa y lo respeta. Este juez, que vela en el hombre por la ley moral, no es una construcción de su voluntad, sino algo que pertenece a su propio ser. Es imposible para el hombre amputarlo. Puede ahogarlo en distracciones y placeres e incluso llegar a la extrema depravación de no hacerle ningún caso, pero nunca dejar de escuchar su voz.

Esta disposición intelectual y moral, proveniente de la representación del deber, tiene la particularidad de que, al desempeñar la función de obligar al hombre consigo mismo, necesita por la razón llevarla a cabo mediante la representación de otra persona. Esto se debe a que, en el caso de un tribunal, es absurdo que el imputado y el juez se imaginen como la misma persona. Así, ante el juicio del deber, la conciencia moral del hombre debe representarse a sí mismo como otra persona<sup>368</sup>.

Esa persona ideal necesita conocer los corazones – porque es un tribunal interior – y debe ser la que siempre obliga, es decir, la persona en relación con quien todos los deberes deben ser considerados como sus mandamientos. Es, por tanto, un Ser moral que necesita poseer todo el poder, capaz de dar el efecto correspondiente a Sus leyes, y ese Ser es Dios. Por tanto, la conciencia moral debe considerarse como el principio subjetivo de responsabilidad por todas nuestras acciones ante Dios<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> MS, 437-438.

<sup>368</sup> MS, 438-439.

<sup>369</sup> La clave para la comprensión de este pasaje es la necesaria distinción, postulada por Kant, entre la figura del acusador, que es mi yo nouménico y la del juez que dicta la sentencia, que no puedo ser yo mismo – por que no puede ser la misma persona a acusar y a juzgar. La correcta lectura de este punto es bastante disputada en la literatura. Para una visión de ese debate, véanse, por ejemplo, VIGO, Alejandro G. *La concepción kantiana de la conciencia moral: Un comentario introductorio al hilo de los textos principales*. In: Id., op. cit., pp. 15-146 y, para una interpretación sutilmente distinta, SCHMIDT, Elke Elizabeth y SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Philosophie des Gewissens: Skizze für eine kommentarische Interpretation*. In: EGGGER, Mario (ed.). *Philosophie nach Kant*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, pp. 279-312, Id., *Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für*

Lo que el hombre recibe, así, desde el interior de su conciencia es la indicación de representar su relación con el Supremo Legislador (religión) como una responsabilidad ante un Ser Santo, distinto de nosotros, pero íntimamente presente en nuestra alma. El concepto de religión, por tanto, es un principio para considerar todos los deberes como mandamientos divinos<sup>370</sup>.

En un asunto que de alguna manera está relacionado con el deber, el hombre representa una conciencia moral que le advierte antes de tomar la decisión. Dado que esta conciencia es el único juez, no hay escrupulosidad exagerada, ni ninguna transgresión voluntaria de las advertencias de la conciencia puede ser considerada una bagatela. La laxitud de la conciencia anula la conciencia moral misma. Una vez realizado el acto, la conciencia moral se presenta como acusador, y se dicta la sentencia según el rigor de la ley, para absolver al hombre o para condenarlo. En el primer caso, de ninguna manera otorga un premio, sino simplemente la satisfacción de haber evitado el mal, que siempre acompaña a la virtud como una lucha interior contra las influencias de la maldad<sup>371</sup>.

Según Kant, el primer mandamiento de los deberes del hombre hacia sí mismo es: “conócete a ti mismo”. No según la perfección física, sino según la perfección moral, en relación con el deber. Es una obligación examinar si su corazón es bueno o malo, si la fuente de sus acciones es pura o impura, lo que dentro de sí pertenece al hombre fenoménico y lo que pertenece a su condición moral. El autoconocimiento moral, que requiere penetrar en las profundidades más insondables del corazón, es el principio de toda sabiduría humana. Esta, que consiste en el acuerdo de la voluntad con el fin último, requiere que el hombre elimine, en primer lugar, los obstáculos internos para lograr la buena voluntad – el autoconocimiento desciende a los infiernos del estado concreto del hombre para conducirlo a la deificación<sup>372</sup>.

Este autoconocimiento moral, por un lado, destruye el místico desprecio por la humanidad. Sólo en virtud de la magnífica disposición para el bien, que se encuentra dentro de cada hombre y que lo hace digno de respeto, puede ser juzgado digno de desprecio el hombre que actúa contra ella – que es despreciado por sus acciones

---

*die Medizinische Ethik*. In: BORMANN, Franz-Josef y WETZSTEIN, Verena (eds.). *Gewissen*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, pp. 229-250 y Id., *Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens*. In: JOSIFOVIC, Sasa y KOK, Arthur (eds.). *Der “innere Gerichtshof” der Vernunft*. Leiden: Brill, 2017, pp. 115-153.

<sup>370</sup> Cf. MS, 439.

<sup>371</sup> Cf. MS, 439-440.

<sup>372</sup> MS, 441.

específicas, no por su humanidad. Por otro lado, va en contra de la autoestima nacida del amor propio, que consiste en tomar como prueba de la propia bondad meros deseos, que siempre permanecen inactivos. La imparcialidad de juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley moral y de confesar sinceramente el propio valor o su ausencia son deberes fundamentales con uno mismo<sup>373</sup>.

A continuación, Kant se propone analizar los deberes imperfectos del hombre para consigo mismo, que tratan de la búsqueda de su propia perfección. Primero, existe el deber de desarrollar la propia perfección natural. Es deber del hombre aprovechar al máximo todas sus facultades naturales, corporales y espirituales, que la razón puede utilizar para perseguir sus fines. Este cultivo de los poderes naturales no se debe a las ventajas pragmáticas proporcionadas, sino que es un mandamiento de la razón práctica<sup>374</sup>.

Las facultades naturales del hombre son: i) las facultades del espíritu, aquellas cuyo ejercicio sólo es posible por la razón (matemática, lógica y metafísica); ii) las facultades del alma, aquellas que están disponibles para el entendimiento y que él utiliza para satisfacer cualquier propósito, utilizando la experiencia (imaginación, memoria); y iii) las facultades corporales, que en el hombre son un instrumento necesario para la realización de fines<sup>375</sup>.

Cuál de las perfecciones naturales debe buscar el hombre de manera preferencial y en qué medida debe desarrollar cada una es algo que depende de la reflexión racional de cada individuo. El hombre debe elaborar su propio camino de autodesarrollo teniendo en cuenta sus placeres particulares y sus circunstancias sociales y profesionales. Es, como sabemos, un deber imperfecto amplio, ya que solo determina la máxima de las acciones. El tipo y el grado en que estas acciones realizarán la máxima rendimiento se dejan al libre albedrío<sup>376</sup>.

Como sabemos, Kant denomina cultura a la formación general de las facultades humanas. La cultura, en Kant, trae el significado de civilización y opera la mediación entre la naturaleza y la moral. La cultura aparece como un deber en la “Doctrina de la virtud” porque el desarrollo de la virtud presupone una transición completa de la animalidad a la humanidad. La cultura es la aptitud de un ser racional para cualquier propósito en general y, sobre todo, para el propósito de la libertad. Tener cultura no es

---

<sup>373</sup> MS, 441-442.

<sup>374</sup> MS, 444-445.

<sup>375</sup> MS, 445.

<sup>376</sup> Cf. MS, 445-446.

tener virtud, ya que la cultura admite la ambigüedad moral, pero allana el camino a la moralidad al hacer que el hombre trascienda la naturaleza animal<sup>377</sup>.

Este deber fundamental de perseguir la propia perfección derriba aún más el mito de que Kant resume la vida moral en elecciones vitales sobre obligaciones y prohibiciones. En el marco amplio de la perfección humana, dadas las peculiaridades de la vida de cada persona, la facultad de juicio elige y delimita específicamente el camino concreto de desarrollo natural que cada uno tomará. Es un paradigma del margen prudencial dejado a la responsabilidad del libre albedrío para el cumplimiento de la ley moral<sup>378</sup>.

También existe el deber para consigo mismo de elevar la perfección moral. Consiste, ante todo, en buscar la pureza de la intención moral, es decir, que la propia ley moral sea el motor suficiente de las acciones, que luego se ejecutan por deber y no sólo conforme al deber. Objetivamente, tal fin es la perfección moral en sí misma. Sin embargo, por supuesto, para el hombre, el esfuerzo por lograr este fin es un progreso continuo hacia la perfección absoluta<sup>379</sup>.

Este deber es estricto y perfecto en cuanto a su calidad, pero amplio e imperfecto en cuanto a su grado. Es decir, la perfección moral a la que hay que aspirar es un objeto claro que debe concretarse al fin. Sin embargo, debido a la fragilidad de la naturaleza humana, el cumplimiento de este deber sólo puede ser un esfuerzo permanente para avanzar hacia un ideal que no es plenamente alcanzable en esta vida. Las profundidades del corazón humano son insondables. Nadie conoce su propia alma tan bien como para distinguir si realmente actúa por la representación del deber, o mezcla ese motivo con otros móviles sensibles. Como se comentó en el capítulo anterior, objetivamente, en lo que respecta a la ley moral, hay una sola virtud, sin embargo, en la acción humana concreta, hay un conjunto de virtudes diversas, cuya adquisición en la vida humana individual se da según momentos y elecciones variables. Por tanto, es un deber imperfecto de ser perfecto<sup>380</sup>.

Cerrada la exposición sobre los deberes para consigo mismo, Kant pasa ahora a los deberes con los demás. Propone como división suprema de estos deberes aquellos cuyo cumplimiento genera una obligación del otro lado y aquellos cuyo cumplimiento no conlleva tal obligación recíproca. Los primeros son un deber meritorio y los

---

<sup>377</sup> DE HARO ROMO, op. cit., pp. 250-251.

<sup>378</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 252-253.

<sup>379</sup> Cf. MS, 446.

<sup>380</sup> MS, 446-447.



segundos un deber obligatorio. Los sentimientos que acompañan a tales deberes son, respectivamente, el amor y el respeto<sup>381</sup>.

Con respecto a las leyes del deber, nos encontramos en un mundo moral inteligible en el que los hombres están conectados naturalmente, en analogía con las leyes físicas, por atracción y repulsión. Así, a través del amor recíproco, los hombres se ven a sí mismos como necesitados de acercarse en una comunión moral, mientras que, por el respeto mutuo que se les debe, se ven necesitados de mantener una distancia digna del otro.

Aquí no se trata del amor como sentimiento, sino de una máxima de benevolencia práctica, que conduce a la beneficencia. De la misma forma, el respeto que debemos mostrar a los demás no es el sentimiento que surge al compararnos sensiblemente con el valor del otro (por ejemplo, el hijo con relación al padre), sino la máxima de restringir nuestra autoestima por el la dignidad de la humanidad en la otra persona. El deber de respeto se considera un deber estricto en comparación con el deber de amar, ya que es solo negativo, mientras que este último es amplio.

El deber de amar al prójimo es un deber de hacer míos sus fines – que no sean inmorales – y el deber de respetarlo consiste en la máxima de no degradar a ningún hombre convirtiéndolo en medio para mis fines. Al practicar el deber del amor, obligo a la otra persona a la gratitud que ahora merezco. En el cumplimiento del deber de respeto, me obligo solo a mí mismo, manteniéndome dentro de mis límites de no privar al otro de nada a lo que tenga derecho<sup>382</sup>.

Dado que el amor del que hablamos es un amor práctico, él consiste en la benevolencia activa y se refiere a las máximas de las acciones. Quien encuentra placer en el bienestar de los hombres, considerados como tales, es amigo del hombre (filántropo) en general. Aquel que sólo se complace con el mal de los hombres es un enemigo del hombre, un misántropo práctico. El que es indiferente a la suerte de los demás, mientras todo le vaya bien, es un egoísta. El que huye de los hombres porque no encuentra en ellos ningún sentimiento de complacencia, aunque racionalmente quiera bien a todos, es un antropófobo, y su aversión a los hombres se llama antropofobia<sup>383</sup>.

Sea o no toda persona conocida digna de ser amada, la máxima de la benevolencia es el deber de todos los hombres para con sus semejantes, de acuerdo con

---

<sup>381</sup> MS, 448-449.

<sup>382</sup> MS, 449-450.

<sup>383</sup> MS, 450.

una ética de la perfección. Toda la relación práctico-moral con los hombres es una relación de éstos en una representación de la razón pura, es decir, de acciones libres según máximas capaces de constituir una legislación universal. Si quiero que los demás sean amables conmigo, debo ser amable con todos<sup>384</sup>.

La benevolencia, como amor universal por la humanidad, es la mayor en su extensión, pero la más pequeña en su grado. Cuando digo que me interesa el bien de este hombre en particular, únicamente por el amor universal a la humanidad, el interés es lo mínimo posible. Simplemente no soy indiferente a su humanidad. Sin embargo, hay quienes están cerca y, en lo que la benevolencia se refiere, sin duda estoy más cerca de mí mismo. Ahora bien, si me veo obligado a ser más benévolo con uno que con el otro porque está más cerca de mí y estoy claramente más cerca de mí mismo que de cualquier otro, ¿cómo encaja esto con la máxima de amar a los demás como a mí mismo? Es que, aquí, no hablamos de una benevolencia de deseo, sino de una benevolencia práctica, que consiste en tener como fin el bienestar del otro. En el deseo es posible desear lo mejor a todos, pero en la acción el grado puede ser muy diferente según la diversidad de los entes y sus relaciones conmigo, sin perjudicar la universalidad de la máxima<sup>385</sup>.

Para Kant, el hombre se encuentra en un conflicto interno entre el estímulo del amor propio, que lo lleva a buscar la propia felicidad, y el motor moral, que conduce al amor universal por la humanidad. Si cada uno se dedicara exclusivamente a buscar la felicidad de los demás, todos tendrían su bienestar garantizado por la acción de los demás. El que se olvida de su propia felicidad para cuidar de los demás, no perderá nada, ya que los demás lo cuidarían de la misma forma que él. El egoísmo, incluso si no viola la regla moral cuando la felicidad de los demás no se ve obstaculizada, no tiene ningún mérito. Desde un punto de vista moral, cuidar la felicidad de los demás es mucho mejor que perseguir la propia. Cuando amo al prójimo como a mí mismo, recupero la autoestima que voluntariamente abandoné al elegir la amistad moral sobre el egoísmo, en la seguridad de que el otro también me amará como a sí mismo. Así, en la universalidad de la máxima del amor por los demás, nos encontramos recompensados por la virtud con la felicidad de que nos hemos hecho dignos – aunque, en este mundo, ese estado es solo una idea de la reflexión<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> MS, 450-451.

<sup>385</sup> MS, 451-452.

<sup>386</sup> Cf. LE, 422-424.

Como comenta de Haro Romo, estos pasajes (y los que veremos a continuación) revelan cómo Kant introduce, en su noción de amor al deber, la ley cristiana de amar al prójimo como a uno mismo y, en consecuencia, una consideración libre y moral de lo mismo concepto de amor. Aquí, tenemos una herramienta valiosa para la imperativa reinterpretación de los ejemplos de la “Fundamentación”. Teniendo en cuenta, como ya se explicó en detalle, que el objetivo de Kant allí es aislar el principio moral *a priori* y no dar cuenta de todo el mecanismo de la motivación moral, vemos que el misántropo benefactor, que causa tanto horror a los lectores, sólo tiene sentido si lo pensamos como un ejemplo extremo de una circunstancia aislada del contexto de una vida humana y que, si este personaje siempre siguiera haciendo el bien de acuerdo a lo que muestra su razón, acabará conformando su afectividad a la máxima de la filantropía (esto quedará más claro en el próximo tópico). Una vez más, la imagen del Kant frío y rigorista se vuelca solemnemente<sup>387</sup>.

Los deberes del amor son: i) de beneficencia; ii) de gratitud; y iii) de simpatía<sup>388</sup>.

La benevolencia, repetimos, consiste en gozar de la felicidad de los demás, mientras que la beneficencia es la máxima de proponerse esto como un fin. Este es un deber que surge de la razón por la que todo hombre necesita la ayuda de los demás. Si se definiera la máxima de negar la ayuda a los demás, y esto estuviera permitido en la legislación universal, todos tendrían derecho a negarle su ayuda. Por tanto, una máxima de interés propio exclusivo se contradice cuando se eleva la ley universal, contradiciendo la satisfacción de los intereses de cada uno. Dado que esta es una máxima contraria al deber, sigue lógicamente que el principio de hacer el bien a los necesitados es una ley general, resultado de la consideración mutua de todos los hombres como semejantes, unidos por naturaleza en el compartir este mundo<sup>389</sup>.

Los ricos difícilmente deberían considerar la beneficencia como un deber meritorio propio, ya que no les cuesta ningún sacrificio. Deben evitar con cuidado cualquier apariencia de que obligan al otro al hacerlo, ya que no beneficia al necesitado aquél que, con la asistencia brindada, lo humilla, lo rebaja en su dignidad. La virtud es tanto mayor cuanto menor es la capacidad de ayudar y más le cuesta al benefactor y también cuanto mayor es el silencio sobre el mal que se evita para los ayudados<sup>390</sup>.

---

<sup>387</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 171-172.

<sup>388</sup> MS, 452.

<sup>389</sup> MS, 422-423.

<sup>390</sup> Cf. MS, 453.

En las “cuestiones casuísticas”, Kant se pregunta hasta qué punto deberíamos gastar nuestros activos en obras de caridad. Sin duda, no tanto que acabemos necesitando la beneficencia de los demás. ¿Cuánto valor tendrá un beneficio hecho en un testamento? También se cuestiona si el gobernante de un país, al robar la libertad de su súbdito, puede considerarse un benefactor cuando lo ayuda paternalmente según su propio concepto de felicidad. O, además, considera que la enorme diferencia de riqueza entre los hombres se debe a menudo a un favoritismo injusto del gobierno. En este caso, ¿la ayuda de los ricos a los necesitados merece el nombre de beneficencia, o es solo un remedio para una injusticia<sup>391</sup>?

La gratitud consiste en honrar a una persona porque nos ha beneficiado. Incluso la benevolencia cordial hacia el benefactor, sin consecuencias físicas, está incluida en este deber de virtud. La gratitud es un deber, no simplemente una máxima de prudencia, consistente con mover al otro a otorgarme nuevos beneficios, en cuyo caso lo trataría como un medio para mis fines. Esta gratitud llega no solo a los contemporáneos, sino también a los antepasados, incluidos aquellos que no son exactamente conocidos. Por eso también se considera inaceptable que los antepasados no sean honrados y defendidos de todo tipo de ataques o desprecios<sup>392</sup>.

Regocijarse con los demás y sufrir con ellos son sentimientos empíricos de placer o disgusto, generados por la compasión, para los cuales la naturaleza ya ha hecho que los hombres sean normalmente receptivos. Sin embargo, utilizarlos como medio para promover la beneficencia activa y racional es un deber moral, que está atento a la condición humana de ser un animal dotado de razón. Si no puede ser un deber sufrir y regocijarse, lo es participar de su destino y, en consecuencia, es un deber indirecto fomentar en nosotros los sentimientos naturales de compasión y utilizarlos como medio para el cultivo del principio moral y del sentimiento que esto genera en nosotros. Por tanto, es un deber no huir de los entornos donde se encuentran los pobres, de las habitaciones de los enfermos, de las cárceles o dondequiera que estén los necesitados. Este es el deber de la simpatía en general<sup>393</sup>.

Los vicios de la misantropía directamente opuestos a la filantropía son: i) la envidia; ii) la ingratitud; y iii) la alegría por el mal ajeno. La envidia es la propensión a sufrir por el bien del otro. La ingratitud hacia el benefactor tiene su raíz en una

---

<sup>391</sup> Cf. MS, 454.

<sup>392</sup> Cf. MS, 454-456.

<sup>393</sup> Cf. MS, 456-457.

incomprensión del deber para con uno mismo de autoestima, que nos lleva a no rebajarnos necesitando o exigiendo la beneficencia de los demás, sino soportando con dignidad las penas de la vida. Este vicio degrada a la humanidad no solo por el daño que causa al desalentar actos posteriores de beneficencia, sino porque revierte el principio mismo de la filantropía y convierte el desamor en una especie de derecho a odiar a quien ama. La alegría por la mal ajeno es la manifestación de la misantropía en todo su horror, cuando sentimos más intensamente nuestro bienestar con la noticia de la desgracia ajena. La arrogancia hacia los demás por gozar de un continuo bienestar y la vanidad por la propia buena conducta producen esta alegría hostil, que se opone directamente al sentimiento de simpatía<sup>394</sup>.

Asimismo, el deseo de venganza es una manifestación insidiosa de este vicio, con la apariencia de un justo derecho, que consiste en proponer como fin causar daño a los demás, aunque sin su propio beneficio. Cualquier acción que viole los derechos de un hombre merece un castigo. Sin embargo, este castigo no es un acto de la autoridad privada de la persona ofendida, sino de un tribunal distinto, que hace cumplir todas las leyes de alguien superior a todos los sometidos a él. Si consideramos al hombre en un estado jurídico, nadie tiene derecho a imponer castigos y a vengar la ofensa cometida contra otros hombres, sino sólo el Supremo Legislador moral. Entonces, es un deber no solo no responder a la ofensa ajena con odio de venganza, sino tampoco clamar venganza al Juez del universo ya que todo hombre tiene acumulado sobre él suficiente culpa como para necesitar sobre todo perdón y porque no se puede imponer ningún castigo por odio<sup>395</sup>.

Finalmente, queda hablar de deberes para con los demás que nacen del respeto que se les debe. El respeto que se exige a todos los hombres es el reconocimiento de una dignidad en toda persona humana. Todo hombre tiene el derecho legítimo al respeto de sus semejantes y está obligado de la misma manera. La humanidad misma es una dignidad porque el hombre nunca puede ser tratado como un medio. Despreciar a los demás, es decir, negarles el respeto a la humanidad es, en todo caso, un acto contrario al deber. Despreciarlos internamente en comparación con otros es a menudo inevitable, pero manifestar este desprecio externamente es una ofensa. Incluso al hombre vicioso

---

<sup>394</sup> Cf. MS, 458-460.

<sup>395</sup> Cf. MS, 460-461.

no se le puede negar, como hombre, el respeto que le pertenece por naturaleza, aunque con sus acciones es claramente indigno de él<sup>396</sup>.

La omisión de los deberes del amor es solo una falta de virtud, pero la omisión de los deberes del respeto es un vicio. Dejando lo primero, no se practica una ofensa al hombre, sino simplemente se deja de practicar la virtud meritoria. La falta de este último, por otro lado, hace un gran daño al hombre en su legítimo reclamo. La transgresión del amor se opone al deber, pero la transgresión del respeto no solo contradice el deber, sino que anula su valor universal. Por ello, los deberes de respeto se expresan solo negativamente, basados en la prohibición de los vicios<sup>397</sup>.

Estos vicios son: i) la soberbia; ii) la maledicencia; y iii) la burla. La soberbia es un tipo de ambición que requiere que los demás se menosprecien a sí mismos cuando se comparan con nosotros. La soberbia exige a los demás un respeto que, al mismo tiempo, se les niega.

La maledicencia (que no incluye aquí la calumnia y la difamación que se pueden llevar a los tribunales) es la tendencia a propagar, sin ningún propósito relevante, algo dañino sobre los demás. Ataca el respeto a la humanidad en general porque cualquier escándalo difundido en vano debilita ese respeto en todos. Propagar lo que degrada el honor de los demás, aunque sea cierto, solo daña la dignidad de la humanidad en la medida en que da una apariencia razonable a la misantropía y debilita el sentimiento moral. En lugar de complacernos en las faltas de los demás para ganarnos la reputación de ser buenos, debemos cubrir las faltas de los demás con un velo de amor, suavizando y silenciando nuestros juicios, para que los ejemplos de respeto y dignidad puedan brillar.

La burla es la manía de criticar frívolamente y ridiculizar a los demás. Siempre es un mal y se diferencia de la broma, en el que se ríe amigablemente de peculiaridades que no son defectos o faltas reales<sup>398</sup>.

Una nota final de Kant en su tratamiento de los deberes de virtud se refiere a los deberes de los hombres, atendiendo a su estado. Afirma que tales deberes no tienen cabida en una metafísica de las costumbres. Esto se debe a que, aquí, no se trata de principios para la acción del hombre como tal, sino de reglas específicas que resultan de la aplicación del principio de la virtud a la diversidad de los sujetos humanos en sus

---

<sup>396</sup> MS, 462.

<sup>397</sup> MS, 464-465.

<sup>398</sup> Cf. MS, 465-467.

circunstancias. Aquí no hay posibilidad de un esquema general que tenga en cuenta todas las situaciones que se pueden proponer. Es la propia exposición de los principios metafísicos de la virtud la que permitirá extraer reglas prácticas aplicables a la infinidad de casos concretos.

Así, por ejemplo, los deberes de los padres hacia sus hijos; de los maestros a la relación con los discípulos; de cada uno atendiendo a su oficio; qué conducta conviene al sabio en los diferentes entornos sociales; qué conducta debe observarse en el tratamiento dadas las diferencias de edad, sexo, clase social; todas estas cuestiones no generan nuevos tipos de obligaciones éticas, sino únicamente formas de aplicar los deberes ya deducidos y discutidos<sup>399</sup>.

Concluimos, así, nuestras notas sobre los deberes concretos discutidos por Kant en su ética material. También dedicaremos dos tópicos en este capítulo a sacar a la luz algunos antecedentes antropológicos importantes para comprender la realización de la moralidad en la vida de cada individuo y para comprobar el lugar adecuado de los sentimientos, de la felicidad y del bien supremo en la obra de Kant, muchas veces acusada de ignorarlos.

### **4.3 Nociones antropológicas**

El propósito de este tópico es recopilar algunas notas sobre las contribuciones antropológicas que subyacen a la filosofía práctica kantiana. Soy incapaz, dentro de mis límites, de comentar todos los textos de Antropología legados por Kant, por lo que solo me dedicaré a examinar algunos aspectos fundamentales de su comprensión de la naturaleza humana que están fuertemente presentes en la parte material de su pensamiento moral.

Creo que un buen punto de partida es la observación, realizada por de Haro Romo, de la diversidad de fines y de deberes, que hace del principio supremo de la virtud un sistema orgánico de virtudes – ya hemos visto en el capítulo anterior que la virtud, en sí misma, es una, pero, frente a la variedad concreta de fines, se transforma en múltiples virtudes. Tal diversidad no se explica exclusivamente por el carácter temporal de la existencia humana. Hay otros elementos extraídos de la experiencia de la naturaleza humana que deben integrarse en nuestra observación. Para Kant, aunque el

---

<sup>399</sup> Cf. MS, 348-349.

concepto de naturaleza humana es empírico, puede integrarse mediante la reflexión con el razonamiento a priori y adquirir relevancia normativa y moral.

La “Doctrina de la Virtud”, como todo lo que escribimos en el capítulo anterior y en el presente permite vislumbrar, articula muchos elementos empíricos. La búsqueda de los fines de la razón humana requiere una cuidadosa distinción de la diferencia entre las partes animal, intelectual y moral de la naturaleza humana y sus relaciones. Además, todos los aspectos de la condición humana deben pensarse teniendo en cuenta la intersubjetividad, es decir, cómo los agentes humanos se afectan entre sí – y, por eso, la conexión que estudiamos entre los deberes con uno mismo y los deberes con los demás<sup>400</sup>.

Esta división entre las partes de la naturaleza humana – que el mismo Kant utiliza al dividir los deberes para consigo mismo entre los relacionados con él mismo “como ser animal” y los relacionados con él mismo “como ser moral” – parece invocar las tres disposiciones descritas en “La religión en los límites de la simple razón” – las disposiciones a la animalidad, la humanidad y la personalidad. Estas tres disposiciones constituyen la orientación original del ser humano hacia el bien, aunque las dos primeras pueden corromperse y volverse malas<sup>401</sup>.

Allí, Kant distingue tres disposiciones para el bien que componen la naturaleza humana: i) la disposición a la animalidad, como mero ser vivo, dotado de amor propio expresado en los impulsos de autoconservación, de propagación de la especie y de sociabilidad básica; ii) la disposición a la humanidad, como ser racional, dotado de amor propio expresado en deseos culturales y en la interdependencia social; y iii) la disposición a la personalidad, como persona racional responsable, capaz de hacerse moralmente responsable justificando sus acciones sobre principios racionales autónomos. El propósito de este pasaje, en la visión de Nancy Sherman, es mostrar que el carácter virtuoso tiene una estructura regulativa, con un orden jerárquico en el que las inclinaciones no son rechazadas, sino controladas, condicionadas y transformadas por la razón, un punto en el que ahora veremos insistir. Estas tres disposiciones son partes originales de la naturaleza humana que, una vez pasadas por estos procesos de ordenamiento racional, se vuelven constitutivas del carácter bien formado<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> DE HARO ROMO, op. cit., pp. 109-110.

<sup>401</sup> Id., ibid., pp. 110-111.

<sup>402</sup> Cf. SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 158-159.



Aquí tenemos, en la opinión de Sherman, el diseño típico de la ética clásica del ordenamiento armónico de las diversas partes del alma. Un alma bien regulada no es simplemente aquella en la que están ausentes los malos incentivos de las inclinaciones, sino aquella en la que el amor propio se transforma y se moldea para servir a la ley moral. El cultivo de las facultades naturales y sociales no es simplemente una condición de la acción moral, sino partes necesarias y estructuradas jerárquicamente del carácter general y la disposición humana para el bien. Son el soporte sensible y fenoménico de la personalidad moral<sup>403</sup>.

De Haro Romo también comenta que aún podemos recurrir a los textos de Filosofía de la Historia de Kant para verificar su idea de una disposición humana fundamental para la “sociabilidad insociable”, fundamental en la comprensión de los deberes de la virtud con los demás. Tales textos discuten, como condiciones previas para el desarrollo moral ya presente en la constitución empírica del ser humano, la animalidad de los hombres, su semejanza física y psicológica con los demás, su condición sexuada y su inclinación a la vida en comunidad. Sobre todo, el ser humano tiene la capacidad de desarrollar sus habilidades para lograr mejor sus fines, aunque ese mismo desarrollo también lo hace capaz de destruir a otros seres e incluso a otros hombres – y aquí la conexión con la “Doctrina de la virtud” es evidente<sup>404</sup>.

Lo esencial es darse cuenta, en el juicio de de Haro Romo, de que en todos estos textos se enfatizan las mismas características de la naturaleza humana, lo que nos muestra que Kant siempre tuvo en mente una visión sólida y coherente de los rasgos antropológicos de nuestra constitución. Y estas nociones empíricas, en la filosofía moral, adquieren relevancia normativa cuando nos damos cuenta de que el imperativo categórico se convierte en principio de virtud, y la virtud, como sabemos, no es sino la fuerza necesaria para adaptar la condición humana empírica a los requerimientos de la ley moral<sup>405</sup>.

---

<sup>403</sup> Id., *ibid.*, pp. 159-160.

<sup>404</sup> Para desarrollo semejante de la importancia de dichos aportes antropológicos de otros textos kantianos, véanse, por ejemplo, SCHMIDT, Claudia. *The Anthropological Dimensions of Kant's Metaphysics of Morals*. In: *Kant-Studien*, vol. 96, n. 1., 2005, pp. 66-84, WILSON, Holly L. *Kant's Integration of Morality and Anthropology*. In: *Kant-Studien*, vol. 88, n. 1, 1997, pp. 87-104, LOUDEN, Robert B. *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2000 y Id., *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2011. Para una visión distinta del papel de la antropología en la moralidad, véase WOOD, *Kant's Ethical Thought...*, pp. 193 y ss..

<sup>405</sup> Cf. DE HARO ROMO, *op. cit.*, pp. 111-113.

Lo que ocurre es que, para comprender la posibilidad de interacción del principio de virtud con los aspectos empíricos de la naturaleza humana y, por tanto, la derivación de los diversos deberes de virtud es necesario ver estos aspectos no solo como hechos mecánicos del mundo material, sino reconociéndoles un carácter inteligible. Kant tiene una visión antropológica reflexiva que nos permite descubrir quiénes somos y qué deberíamos ser. Ésta es la perspectiva desde la que se toman las disposiciones humanas en la “Doctrina de la virtud”, reflejada en todo lo que ya hemos comentado sobre la relación entre los instintos y sus efectos, a pensar en la lógica de la teleología natural de la “Crítica de la facultad de juicio”. Repitiendo lo que ya hemos dicho, Kant considera la naturaleza humana de manera teleológica, y su antropología trata, al mismo tiempo, de lo que es el hombre en sus estructuras psicológicas y de lo que debe hacer para alcanzar su estado ideal de perfección, indicado por la razón<sup>406</sup>.

Podemos ver esto muy bien, como analiza Gregor, cuando volvemos a la estructura general de deberes para con uno mismo. Hay máximas que serán descalificadas porque rompen el orden racional entre los fines que componen la naturaleza humana, en sus partes animal, racional y moral; son los que dañan los deberes perfectos para consigo mismo como ser animal. Otras serán descalificadas porque, aunque no afectan a nuestra naturaleza animal, se oponen a nuestra libertad interior; estas son las prohibiciones que configuran los deberes perfectos para consigo mismo como ser exclusivamente moral.

El principio del imperativo categórico del respeto a la humanidad en nuestra persona, desmembrado y explicitado en una ética material, revela indiscutiblemente que la humanidad en Kant sólo puede entenderse dentro de esta compleja antropología. Preservar y elevar a la humanidad significa mantener en todo la jerarquía interna de los elementos que componen la naturaleza humana, sin superponer lo animal a lo intelectual y moral y sin suprimir la corporeidad, la base empírica necesaria para la expresión de la racionalidad de un ser finito<sup>407</sup>.

Es esta estructura la que está detrás de la perfección de nuestra naturaleza, la que sirve como principio para los deberes con uno mismo. Kant describe el hombre como poseedor de tres clases de poderes apetitivos: los apetitos animales, la razón y la razón práctica pura. La conjunción de estas tres potencialidades es la base natural del fundamento de la acción moral. Estos elementos están relacionados en un orden

---

<sup>406</sup> Id., *ibid.*, pp. 113-114.

<sup>407</sup> Cf. GREGOR, *op. cit.*, pp. 128-129.

jerárquico natural, para ser restaurados y mantenidos por la acción moral, como la capacidad del ser humano para el bien. La perfección de la naturaleza humana requiere la subordinación de nuestros apetitos animales a la razón y de la razón a la razón práctica pura. El mantenimiento de nuestros poderes en esta estructura ordenada e integral de fines preserva nuestra integridad personal, mientras que la subversión de la jerarquía natural la destruye<sup>408</sup>.

Encontramos el mismo razonamiento en el deber imperfecto para consigo mismo de buscar la propia perfección natural. Como vimos en 4.2, Kant clasifica nuestros poderes naturales en poderes de la mente (entendimiento, juicio y razón), poderes del alma (imaginación y memoria) y poderes del cuerpo. El principio general de este desarrollo es que ninguno de los poderes inferiores debe desarrollarse por sí solo, sino siempre con referencia a su uso por parte de los poderes superiores. Cuando se cultivan la memoria y la imaginación para apoyar los poderes de la mente, el aprendizaje y el gusto pueden alcanzar su propia perfección. Sin embargo, un hombre con excelente memoria, pero sin juicio, no es más que una enciclopedia ambulante. El conocimiento de muchos hechos, sin la capacidad de extraer de ellos un principio general para ser aplicado a casos futuros, no tiene valor. En general, la perfección natural de la humanidad requiere una atención escrupulosa a la jerarquía innata de nuestras facultades<sup>409</sup>.

Quienes quieran encontrar contradicciones entre el supuesto formalismo de ciertas obras de Kant y sus trabajos dirigidos a estudios empíricos pueden preguntarse por qué, en los textos de Antropología empírica kantiana, no aparece el imperativo categórico. Como comenta de Haro Romo, la mediación entre el imperativo categórico y una consideración teleológica de los datos empíricos de la naturaleza humana tiene lugar exactamente en el segundo libro de “La metafísica de las costumbres”. La introducción de consideraciones antropológicas no debilita el universalismo ético, sino, por el contrario, son los aspectos esenciales de la constitución humana, tratados en la referida obra, que permiten valorar la fecundidad del imperativo categórico<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 164-165.

<sup>409</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 167.

<sup>410</sup> De hecho, como comenta Robert Louden, Kant siempre insiste en la afirmación de que toda ciencia – también las teóricas – poseen una parte pura y una parte empírica. Esta última es la responsable por la aplicación de los principios encontrados en la primera. La ética kantiana fue pensada desde el inicio para ser comprendida en la conjunción de sus dos partes, en la cual la ética aplicada apunta el deber concreto, ante la variedad de las circunstancias particulares (cf. LOUDEN, *Kant's impure ethics...*, pp. 3 y ss.).

Así como, a nivel teórico, hay una transición entre la metafísica de la naturaleza y el estudio empírico de la física, en el nivel práctico, la misma transición es necesaria entre la metafísica moral y la experiencia humana concreta del obrar – y “La metafísica de las costumbres” es el libro responsable por operar esta transición<sup>411</sup>. Tal trabajo es el punto de encuentro, en el que el deber confiere normas para las acciones y, al mismo tiempo, se alimenta de información sobre la condición humana, adaptando el principio supremo de la moralidad a las circunstancias concretas del agente. La idea de un agente humano en la que se basa el texto en cuestión es normativa: es la idea de un ser racional, libre y finito, en constante lucha contra una misteriosa disposición a someter la ley moral a sus propias inclinaciones, pero también sostenido por la omnipresencia de una conciencia, lo que causa el eterno reconocimiento de la vigencia incondicional de esta ley<sup>412</sup>.

Como hemos visto, el concepto de virtud, que explicamos en el capítulo anterior, es fundamental para la antropología moral kantiana<sup>413</sup>. La virtud es la fuerza interior que permite luchar contra la propia propensión al mal. Podemos decir, por tanto, que la fortaleza ocupa aquí el lugar que le correspondía a la prudencia en la ética clásica, como virtud que funciona como motor y guía de todas las virtudes. La fortaleza es la ordenadora de las virtudes<sup>414</sup>. Este énfasis en la fuerza interior y no en el cálculo exterior es el aspecto de la tradición cristiana que es más prominente en la modernidad, en su explícito neoestoicismo<sup>415</sup>.

De esta manera, la virtud presupone nuestra capacidad de autolimitación por parte de nuestra propia personalidad, controlando nuestras inclinaciones según las exigencias del deber y construyendo nuestro carácter a través de este proceso continuo de auto-ordenación. Aunque todo ser humano tiene una capacidad abstracta de

---

<sup>411</sup> Hemos afirmado con bastante insistencia que la razón central para la crítica de formalismo dirigida a Kant, desde Hegel y Scheler, es la excesiva atención dada exclusivamente a la “Fundamentación” y a la “Crítica de la razón práctica”, con correspondiente olvido de “La metafísica de las costumbres” y de las “Lecciones de ética”. Ahora bien, se puede extender ese argumento para abarcar también la escasa atención dada a los textos de antropología de que ahora hablamos. Para una defensa completa de dicha tesis, véase LOUDEN, *Kant's impure ethics...*, pp. 167 y ss..

<sup>412</sup> DE HARO ROMO, op. cit., pp. 115-117.

<sup>413</sup> Este tema ha generado mucho debate por parte de los autores que desean contraponer la acusación común de que la ética kantiana es responsable por el olvido de las virtudes. En este sentido, O'Neill llega mismo a defender que la ética de Kant es antes una ética de las virtudes que una ética del deber, en texto que explícitamente polemiza con el libro clásico de MacIntyre “*After virtue*” (cf. O'NEILL, Onora. *Kant after Virtue*. In: *Inquiry*, vol. 26, n. 4, 1986, pp. 387-405), tesis parcialmente endosada por Louden (cf. LOUDEN, *Kant's human being...*, pp. 3-24).

<sup>414</sup> Para un debate más detallado de esta tesis, véanse, por ejemplo, ENGSTROM, op. cit. y O'NEILL, Onora. *Kant's virtues*. In: CRISP, Roger (ed.). *How Should One Live?: Essays on the Virtues*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 77-97.

<sup>415</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 123-124.

autocontrol, la fuerza del carácter se adquiere sólo mediante un proceso de autodisciplina. Todos los seres humanos tienen una razón práctica autónoma, pero esta autonomía sólo se hace efectiva en aquellos que llevan la virtud en sí mismos. Esta adquisición de fuerza moral es necesaria para la libertad interior. Si la libertad exterior se adquiere por independencia de la coacción injusta de los demás – tema de la “Doctrina del derecho” – la “Doctrina de la virtud” trata especialmente de la independencia interior frente a la opresión injusta de las inclinaciones, que atacan nuestra personalidad moral<sup>416</sup>.

Dado que la virtud es una fortaleza moral, su opuesto lógico es la falta de virtud o debilidad. Sin embargo, su verdadero opuesto, a nivel de los diferentes deberes de la virtud, es la adopción de una máxima indiferente al fin obligatorio, o incluso que lo subordina a los fines del egoísmo, que constituye el vicio. Por otro lado, en este nivel de diversidad concreta de virtudes y vicios, es posible una posición intermedia. En el nivel de la disposición fundamental del alma, no hay neutralidad posible: o se sigue la máxima que subordina el amor propio al respeto por la ley moral, o se sigue la propensión a superponer las inclinaciones a la razón. La presencia de esta propensión (mal moral) hace imposible esa neutralidad; no hay ausencia de virtud que no constituya un vicio. Aun así, en cuanto a las múltiples virtudes particulares, es posible que, en un momento dado, el agente no haya adquirido la fuerza moral necesaria para cumplir la ley moral en esa profundidad, sin ser un hombre vicioso<sup>417</sup>.

En cuanto a la propensión al mal, Kant afirma que existe en tres grados. En primer lugar, la fragilidad, que implica una debilidad en el seguimiento de las buenas máximas efectivamente adoptadas, pero sobre las que las inclinaciones son capaces de imponerse. En segundo lugar, la impureza, que consiste en mezclar motivos morales y no morales. Esta ha sido una preocupación básica de Kant desde la “Fundamentación”. En tercer lugar, la malignidad, que consiste en la adopción de malas máximas. Aquí, la motivación moral está explícitamente subordinada a la determinación no moral; es una corrupción de la conciencia. En los primeros casos, la virtud se puede utilizar para combatir la propensión al mal. Aquí, sin embargo, es necesaria una revolución en el nivel de la disposición fundamental de la conciencia moral, que, aun así, en nuestra práctica concreta, sólo puede ser estimulada por el endurecimiento de la virtud.

---

<sup>416</sup> Id., *ibid.*, p. 125.

<sup>417</sup> Id., *ibid.*, pp. 131-132.

En los tres grados de propensión al mal, hay culpa. Y los tres implican el autoengaño, del que hablamos en el tema anterior. Es imposible desear el mal por sí mismo. Es aquí donde podemos reinsertar todo lo que discutimos sobre el deber de veracidad con uno mismo y cómo se relaciona con la condena moral de la mentira. En el grado de debilidad de la voluntad, tendemos a presentar la máxima de nuestra acción particular como una excepción a la ley que reconocemos. En el grado de impureza, podemos sentir una falsa satisfacción moral al hacer una buena acción sin ser por deber. Finalmente, en el grado de malignidad, el agente considera buena la generación de máximas moralmente reprobables, haciendo que el peor de los vicios imite la virtud<sup>418</sup>.

La propensión al mal, así como la razón práctica misma, está fuera de los límites de la experiencia. El mal solo puede verse como existente en la autoexperiencia del hombre como un ser inteligible, pero no puede justificarse mediante una deducción racional. Tal propensión se define como la tendencia a incorporar los impulsos de la sensibilidad en nuestras máximas. Tales impulsos se presentan como motivos suficientes para la acción, subordinando la determinación moral, debido a la debilidad inherente a la naturaleza humana. La propensión al mal es una propensión a invertir la jerarquía de las motivaciones racionales. No puede ser eliminada, pero puede ser superada por la virtud y por la libertad por ella conquistada<sup>419</sup>.

La virtud es la justa corrección de la conciencia moral en vista de la ley del deber. Es la capacidad de recuperar la pureza en la determinación moral de las acciones. Tener un carácter virtuoso significa tener la facultad de desear guiada con motivo suficiente por la ley moral. Para Kant, la regeneración humana siempre es posible, incluso para aquellos que ya han absorbido las malas máximas y el autoengaño en su carácter. La lucha progresiva por la virtud es el camino que nosotros, en nuestra condición terrenal, podemos tomar para una revolución en el corazón<sup>420</sup>.

Pasando ahora al tema de la disposición fundamental de la alma (*Gesinnung*), del que ya hemos hablado un poco en el tópico anterior, podemos decir que es la disposición del agente que subyace a cada decisión particular y se refleja en ellas<sup>421</sup>. Es

---

<sup>418</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 138-141.

<sup>419</sup> Sobre la propensión al mal y el concepto kantiano de mal radical, véanse, por ejemplo, ALLISON, *op. cit.*, pp. 146-161, CARD, Claudia. *Kant's Moral Excluded Middle*. In: ANDERSON-GOLD, Sharon y MUCHNIK, Pablo. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 74-92 y MICHALSON, Gordon E. *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>420</sup> Cf. DE HARO ROMO, *op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>421</sup> Para una más larga explicación de la *Gesinnung* en Kant, véase, por ejemplo, ALLISON, *op. cit.*, pp. 136-145.

la sede última de la determinación subjetiva de las máximas de la voluntad, constituyendo el carácter inteligible del individuo. Es una especie de postulado de la razón práctica – es la condición de posibilidad de la imputación moral y de una vida concebida a través de categorías éticas, además de ser la explicación de la posibilidad del mal y la necesidad de la virtud<sup>422</sup>.

Todo lo que se puede decir de esta orientación fundamental de la conciencia es que puede ser virtuosa, si se deja gobernar por la ley moral; viciosa, si se deja arrastrar por estímulos egoístas; y no puede ser diabólica (es imposible desear el mal como mal). Esta disposición fundamental es incognoscible a la tercera persona y de oscuro acceso incluso a la primera persona. Por eso, el juicio moral de la conciencia recae siempre sobre el propio agente y sobre su máxima, nunca sobre las intenciones ajenas. Acusa, castiga o absuelve al agente, pero no puede recompensarlo, ya que no es posible eliminar la posibilidad de alguna presencia oculta de motivaciones de amor propio en su máxima<sup>423</sup>.

La virtud, entonces, es el camino hacia el progreso moral, pero no hacia la transformación en la disposición fundamental del alma. La virtud solo provoca un cambio en el comportamiento, no en el corazón. Esto solo puede suceder con una revolución en la disposición fundamental de la conciencia moral. La forma en que esto es posible sigue siendo un misterio, pero Kant cree que ocurra. Al principio, como comenta Haro Romo, esta conversión parece requerir la participación de la gracia. Es, en todo caso, un acto puramente inteligible, realizado por la voluntad de modo atemporal. La virtud trabaja con un cambio lento, que se desarrolla a lo largo de la vida humana en su camino hacia la perfección, pero la transformación en la conciencia moral es un acto radical, como un renacimiento. Como la disposición fundamental del alma es atemporal, nuestra tarea, en el mundo de los fenómenos, ante esta decisión trascendental, es luchar para expulsar el mal a través de la virtud. El resultado es, mucho más que un autocontrol pragmático, un principio de libertad interior, que debe ser asumido e interiorizado plenamente por la conciencia<sup>424</sup>.

El tema de la conciencia moral es introducido por Kant dentro del tema más amplio de lo que él llama pre-nociones estéticas para la receptividad del alma a los conceptos del deber en general. Estas preconcepciones o condiciones previas son

---

<sup>422</sup> Cf. DE HARO ROMO, *op. cit.*, pp. 147-148.

<sup>423</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 149.

<sup>424</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 149-150.

requisitos primordiales para el reconocimiento subjetivo del deber. Como señala de Haro Romo, estas precondiciones estéticas no representan ninguna concesión de Kant al empirismo. La ética kantiana defiende el carácter no empírico de la autoridad de la ley moral, no de su efectividad<sup>425</sup>.

Kant enfatiza el aspecto reflexivo de estas pre-nociones, cuando afirma que su conciencia no tiene un origen empírico, sino que solo puede surgir de la conciencia misma de la ley moral y de su efecto sobre la mente. Por lo tanto, estas condiciones previas pueden considerarse naturales, ya que se dan *a priori* como parte de la naturaleza humana. Son el aspecto subjetivo que hace posible la experiencia metafísica. En cierto modo, son el corolario del *factum* de la razón, que estudiamos en el capítulo 2, en el sentido de que, a través de ellos, la moralidad se presenta a lo subjetivo y la libertad se vuelve cognoscible en el mundo de los fenómenos. Este es, por tanto, el punto de unión exacto entre naturaleza y libertad. Lo que podemos ver claramente es que Kant está aquí muy cerca de la tradición clásica de la ética, al reconocer la necesidad de una serie de condiciones naturales, universales y predeterminadas, sin las cuales no es posible un juicio moral adecuado. Su posesión por todo agente racional es un hecho natural, pero conciencia de ellas es reflexiva y se hace presente cuando la ley moral se enfrenta a nuestra naturaleza fenoménica<sup>426</sup>.

Una lectura atenta de los pasajes referidos a este tema en la “Doctrina de la virtud” nos permite comprender mucho mejor el lugar que ocupan los sentimientos en la moral kantiana, permitiéndonos abandonar las impresiones provocadas por la supuesta frialdad de los ejemplos de la “Fundamentación”. El punto central para entender es que los sentimientos no pueden determinar la moralidad objetiva de las acciones, pero sí constituyen la posibilidad subjetiva de aprehender los principios morales y su efectividad en los actos concretos.

Precisamente por eso, Kant incluye el cultivo de estas pre-nociones estéticas en el deber de buscar su propia perfección. Construyen la posibilidad de formación del carácter en la ética kantiana, es decir, del proceso intelectual dirigido voluntariamente a moldear el temperamento y las disposiciones afectivas para la realización de la libertad. El carácter moral libre se forma mediante la adquisición de virtudes, en un proceso que

---

<sup>425</sup> Para una discusión más profundizada de la naturaleza de las pre-nociones estéticas, véanse, por ejemplo, GOY, Ina. *Virtue and Sensibility*. In: TRAMPOTA, SENSEN y TIMMERMANN, op. cit., pp. 183-206; HUTTER, op. cit., p. 100 y ZÖLLER, Günter. *Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten*. In: TRAMPOTA, SENSEN y TIMMERMANN, op. cit., pp. 11-24.

<sup>426</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 151-155.



expone la constitución material de la moral kantiana en progresivas adaptaciones antropológicas y en formaciones pedagógicas. Sólo en una lectura muy coja se puede acusar a Kant de formalismo, o de postular reglas abstractas en el vacío. La ética kantiana es una ética de la antropología concreta, de la formación del carácter en la fragua de las virtudes, de la pedagogía y de la lucha dialéctica por la perfección en las circunstancias particulares de cada vida<sup>427</sup>.

El sentimiento moral, la primera de las pre-nociones estéticas, es la capacidad natural para esta receptividad del deber, cuya determinación deriva de la ley moral y no al revés. Kant, por tanto, evita cualquier confusión con el concepto empirista de sentimiento moral, en el que el discernimiento entre el bien y el mal vendría dado por una determinada percepción no fundada en un juicio racional. Aquí, el sentimiento no proporciona ninguna base para la evaluación moral, pero lo acompaña y es determinado por él<sup>428</sup>.

Hablamos de la conciencia moral en el tópico anterior<sup>429</sup>. No es la ley moral, que se da directamente por la razón práctica a la voluntad, sino el tribunal en el que se compara la máxima de la acción con la ley. Al juzgar las acciones según la pureza de la intención, se convierte en una especie de “tribunal divino en nosotros”, del que nunca podemos escapar. Es divina en este tribunal su autoridad para juzgar nuestra disposición moral, contando con nuestra necesaria sumisión a ese juicio a quien le otorgamos poderes supremos<sup>430</sup>.

Como ocurre con las demás o pre-nociones estéticos, la conciencia moral no es un deber del que es responsable el agente, sino una capacidad natural reflexiva, que simplemente existe dentro de nosotros, como un hecho ineludible. Es precisamente el juicio de la conciencia moral el que se recibe en el contexto de la sensibilidad, generando un sentimiento moral de placer en caso de absolución, o de disgusto y arrepentimiento en caso de condena<sup>431</sup>.

---

<sup>427</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 155-156.

<sup>428</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 157-160.

<sup>429</sup> El tema de la conciencia moral atraviesa toda la obra de Kant. Para un estudio más completo de las cuestiones que se levantan en torno al referido concepto, veáanse, por ejemplo, VIGO, *La concepción kantiana de la conciencia moral...*, BILBENY, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994, ESSER, Andrea M. *The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty*. In: TRAMPOTA, SENSEN y TIMMERMANN, op. cit., pp. 269-292 y MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

<sup>430</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., p. 163.

<sup>431</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 164.

Kant rechaza la posibilidad de una conciencia errónea. Esto no significa que la conciencia sea objetivamente infalible, sino que es inmediatamente transparente en cuanto a su propio acto reflexivo trascendental. Es decir, es posible equivocarse en el juicio objetivo sobre si algo es un deber o no, pero es imposible equivocarse en el juicio subjetivo sobre aquello que fue sometido al juicio de conciencia, en la comparación de la máxima con la razón práctica. La conciencia puede equivocarse en la verdad de su juicio moral en un momento dado, pero no en el hecho de que ha hecho tal juicio<sup>432</sup>.

Por tanto, no hay autosuficiencia en la conciencia moral subjetiva, que debe obedecer siempre a la ley moral objetiva. Actuar de acuerdo con la conciencia es algo que debe presuponerse en la comprensión del deber, pero no es un deber en sí mismo. El deber aquí es formar bien la conciencia. El cumplimiento del deber de cultivar la conciencia, de enfatizar la atención en su voz interior y utilizar todos los medios para estar siempre en audiencia ante su tribunal es un requisito para el cumplimiento de todos los demás deberes. Esto fue precisamente lo que estudiamos en el tópuco anterior, cuando comentamos sobre el deber para consigo mismo como juez innato de uno propio y el primer mandamiento de los deberes para con uno mismo: concóctete a ti mismo<sup>433</sup>.

La tercera pre-noción estética es el amor al prójimo, definido aquí como un afecto pasivo, que no puede ser un deber porque no puede ser realizado voluntariamente por el albedrío, sino que simplemente ocurre en nosotros. En otras palabras, no estamos hablando aquí de la benevolencia, el amor práctico que es un deber para con los demás, al que nos dedicamos en 4.2. Este amor, entendido aquí en el contexto de la sensibilidad, es un componente pasivo y espontáneo de nuestra naturaleza empírica, no es libre, no puede ser objeto de obligación ni tener carácter normativo. Por otro lado, cuando practicamos con frecuencia el amor de beneficencia, como hemos visto, terminamos desarrollando el amor a nivel afectivo<sup>434</sup>.

Finalmente, tenemos el auto-respeto, que es el aprecio por uno mismo que todo agente moral tiene y debe cultivar adecuadamente. Es una estima por su propia humanidad, por su propia capacidad moral, que no debe confundirse con la máxima del egoísmo, que puede anular la ley moral y convertirse en el fundamento de las malas

---

<sup>432</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 167-168.

<sup>433</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 168-169.

<sup>434</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 170-171.

acciones. Como hemos visto, este sentimiento de respeto es un requisito previo para el desempeño de los deberes con uno mismo<sup>435</sup>.

En todo lo que estudiamos en el tópico anterior sobre los deberes para con uno mismo y su prioridad sobre los deberes para con los demás, ya comprendemos la importancia central de la autoestima para nuestro trato justo de nosotros mismos. Si nuestro valor como seres racionales y morales no tuviese efecto sobre nuestra afectividad, no seríamos capaces de reconocer lo que es éticamente relevante en nuestra forma de tratarnos a nosotros mismos – en consecuencia, al quedar oscurecida la comprensión de las expresiones de la dignidad humana, tampoco lo reconoceríamos al tratar con los demás<sup>436</sup>.

Como analiza Vigo, estas prenociones estéticas abren un importante camino de diálogo entre Kant y las concepciones antropológicas de la Antigüedad, especialmente aquellas marcadamente teleológicas, como las de Platón, de Aristóteles y de los estoicos. Ya hemos dicho en varias partes de este trabajo que Kant aprovecha con gran detalle la noción teleológica de la naturaleza humana elaborada por los estoicos.

Utilizando el fin natural del hombre como perspectiva, Kant encuentra la manera de recuperar esa concepción que rechazó como posibilidad para el fundamento de la moralidad. Para él, la moralidad no puede derivarse de la naturaleza humana. Por el contrario, es la propia naturaleza humana la que, en la sede de la reflexión, puede ser juzgada desde la perspectiva inaugurada por el principio de moralidad, es decir, por su capacidad para aceptar tal principio, a través de las estructuras sensibles de la receptividad, y, así, para dejarse determinar por ella. En otras palabras, podemos juzgar reflexivamente la naturaleza humana desde la perspectiva del fin que le señala el principio moral. Para Kant, fueron los estoicos quienes mejor describieron este fin de la naturaleza humana, identificándola con la virtud misma. El ser humano está naturalmente hecho para la moralidad. El fin que justifica adecuadamente la presencia de cada una de las capacidades racionales de la persona humana es la moral<sup>437</sup>.

Otro punto que Kant discute en “La metafísica de las costumbres” son los prerequisites morales para la virtud. Es, en las palabras de de Haro Romo, un elemento central de la libertad interior, que tiene un aspecto negativo – no dejarse afectar por las revueltas de la sensibilidad, la llamada apatía moral – y un aspecto positivo – la

---

<sup>435</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 173-174.

<sup>436</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 175-176.

<sup>437</sup> Cf. VIGO, *Kant y la fundamentación estoica de la moralidad*. In: id., *op. cit.*, pp. 354-357.

capacidad de dominarse, afrontando las pasiones que obstaculizan o corrompen la reflexión moral. Sólo el alma de la persona que puede considerarse dueña de si mismo puede ser llamada noble y está en condiciones de ejercer correctamente el juicio moral<sup>438</sup>.

Es en este punto donde Kant se ocupa más de cerca de los fenómenos de la sensibilidad humana y su relación con la moral. Presenta una clasificación más básica, que diferencia los afectos de las pasiones. Aquellos son sentimientos que preceden a la reflexión, mientras que estos se incorporan a las máximas y, por tanto, forman parte de la articulación racional de las acciones. Así, los afectos pertenecen exclusivamente al reino de los sentimientos y la función de la virtud es contenerlos o reprimirlos. Sin embargo, no los aniquila y, de hecho, las reacciones afectivas pueden incluso ser moldeadas por la razón, alcanzando, en un estado de mayor perfección individual, favorable a la acción moral. Lo perjudicial es seguir el afecto, siempre superficial y momentáneo, como base para la acción.

En este sentido, entregarse a los afectos significa una debilidad moral. Sin embargo, la pasión es una distorsión afectiva incorporada a la máxima de la acción, lo que hace que la razón sea fundamental para lograr las metas del amor propio. Al incorporarse al plan estructural de acción racional, adquiere una influencia mucho más profunda y duradera, pudiendo incluso generar su propio falso principio de acción. En consecuencia, la libertad interior se ve amenazada tanto por los afectos como por las pasiones. Puede suceder que el juicio moral sea correcto, pero falte la fuerza para seguirlo, o que el juicio mismo esté distorsionado por el revolve de la afectividad<sup>439</sup>.

En cuanto a la apatía moral, Kant aclara que no es falta de sentimiento, ni indiferencia hacia los objetos del arbitrio. El filósofo de Königsberg, hay que repetirlo, no propone en ningún momento la eliminación de las emociones<sup>440</sup>. Afirma que tal frialdad no sería una disposición moral al deber, sino una debilidad. Precisamente por eso, diferencia la apatía moral defendida como exigida por la virtud, aquella que también es fortaleza. La posición moral kantiana no es una exclusividad de la motivación racional, con un escape total de la afectividad. Lo único que requiere Kant es que el sentimiento moral, emanado de la razón, se mantenga por encima de todas las

---

<sup>438</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 175-176

<sup>439</sup> Cf. id., ibid., pp. 176-180.

<sup>440</sup> Esta posición también es defendida, entre otros, por WOOD, *Kantian Ethics...*, pp. 142-157 y FASCHING, Maria. *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*. Würzburg: Könighauser & Neumann, 1990.

demás emociones, que, por tanto, deben ser subordinadas y ordenadas por él e impregnadas de él. Esto se conoce como apatía, que resiste cualquier posible alteración del sentimiento moral debido a afectos desordenados<sup>441</sup>.

Incluso hay una emoción que favorece el cumplimiento del deber, que se llama entusiasmo moral. Incluso aquí, sin embargo, es necesaria la moderación propia de la apatía moral. Esto se debe a que, si esta emoción no se controla, además del riesgo inherente a la contingencia de un sentimiento no estructurado por la razón, puede degenerar en lo que Kant llama virtud ficticia o fantástica. La virtud fantástica es la patología del juicio moral que no admite nada como moralmente indiferente.

Es decir, este control de los sentimientos cumple también el papel de prevenir una hiperinflación del deber hacia todos los aspectos de la vida, dando un golpe más a la interpretación rigorista de nuestro filósofo. El entusiasmo moral es un sentimiento que actúa favorablemente al cumplimiento del deber, pero que siempre debe permanecer en su lugar secundario con relación al juicio racional también para evitar el fariseísmo, siempre condenado por Kant, que se centra en los detalles materiales irrelevantes, distrayéndose del núcleo de consideración moral de las máximas<sup>442</sup>.

Como señala Gregor, Kant admite en múltiples pasajes de “La metafísica de las costumbres” que nuestras inclinaciones y sentimientos son a menudo de gran importancia para la efectividad de nuestras decisiones morales. No hay inconsistencia entre esto y la tesis kantiana sobre la libertad interior. Así como somos responsables de perdonar las inclinaciones que oscurecen el cumplimiento del deber y dejar que influyan en nuestras elecciones, cultivar inclinaciones que favorecen el deber es un acto de libertad. Evidentemente, la cooperación de las inclinaciones requiere que la razón práctica pura mantenga el control del proceso. Nuestra máxima suprema es seguir la ley, independientemente de nuestras inclinaciones. Esto, sin embargo, de ninguna manera excluye que nuestro juicio ordene nuestras inclinaciones, fortaleciendo las que están de acuerdo con la razón, para robustecer nuestra personalidad moral<sup>443</sup>.

Precisamente por la fragilidad de la naturaleza humana, la realización concreta de la máxima moral en nuestras acciones diarias se beneficia de las inclinaciones y de los sentimientos favorables al bien. El camino de la perfección propio de la naturaleza humana no es la eliminación de la sensibilidad, sino su ordenada integración en la

---

<sup>441</sup> Cf. DE HARO ROMO, op. cit., pp. 180-182.

<sup>442</sup> Cf. id., ibid., pp. 182-185.

<sup>443</sup> Cf. GREGOR, op. cit., pp. 174-176.

estructura de la razón práctica, que asegura con mucho más vigor que la buena disposición de la voluntad se convierta en buenas obras.

Como señala Sherman, en las “Lecciones de ética”, Kant hace la afirmación aún más fuerte de que el deber se convierte en inclinación. Ella toma el pasaje que ya hemos comentado sobre el deber de amar al prójimo: el amor que puede ser objeto de una obligación no es el amor patológico, empírico, sino el amor práctico; sin embargo, cuando a menudo amamos a los demás por deber, con el tiempo adquirimos un buen gusto por ello, que luego se convierte en una inclinación, nacida de la razón práctica.

Es decir, el deber no se basa en nuestra naturaleza empírica, sino que, a medida que avanzamos hacia la perfección, se integra con ella, adaptándose con progresiva normalidad al soporte material de nuestro ser fenoménico. Al actuar por deber, el agente desarrolla una identidad más íntima entre sus apetitos y los mandamientos de la razón, que constituyen su carácter moral integrado. También vimos, en 4.2, que tenemos el deber de cultivar las emociones de la benevolencia, que favorecen el pleno cumplimiento de las máximas racionales de beneficencia. Por tanto, tenemos el deber de naturalizar nuestro deber. Es el significado de la obligación de buscar nuestra perfección natural como un medio para servir mejor a la perfección moral. La perfección moral, en Kant, es la formación de un carácter estable y bien ordenado<sup>444</sup>.

De esta manera, podemos concluir que la virtud perfecta no excluye las emociones, sino que precisamente se expresa con más fuerza en el efecto de la razón sobre ellas. En la etapa más completa y exuberante de la virtud, los sentimientos acompañan su labor y le agregan la justa belleza. Es propio de la virtud, en un mundo sensible y finito, expresarse en una gracia y una alegría experimentables, que la hacen ejemplarmente amable para todos los que vislumbran un sujeto virtuoso<sup>445</sup>.

Aunque las emociones, por sí mismas, no tienen valor intrínseco ni significado moral, una vez reguladas por la ley moral e informadas de acuerdo con el deber, constituyen un elemento central de la mejor manifestación de la perfección humana. El énfasis en la pureza del deber que sobrepasa todas las inclinaciones y exhibe una virtud totalmente independiente de los motivos no morales, presente en los cuatro ejemplos de la “Fundamentación”, no debe distraernos de los múltiples pasajes en los que Kant reconoce la gracia estética del hombre de buen carácter, en el que las emociones siguen

---

<sup>444</sup> Cf. SHERMAN, op. cit., pp. 156-157.

<sup>445</sup> Cf. id., ibid., pp. 359-360.

establemente a la virtud, en un proceso de fortalecimiento interior que representa la perfección moral misma a la que podemos aspirar<sup>446</sup>.

De hecho, esta es exactamente la tesis que se encuentra literalmente en las “Lecciones de ética”. En un pasaje todavía de la parte conceptual general, Kant explica que, obviamente, la bondad o la maldad de una acción no es algo que se pueda sentir empíricamente, sino que se verifica mediante el entendimiento guiado por la razón práctica. La acción moral consiste en hacer que el agente le quite las influencias de los apetitos sensibles para seguir lo que el entendimiento le muestra como bueno en sí mismo.

El hombre no puede determinar voluntariamente que siente placer o molestia frente a lo verdaderamente bueno o malo, pero lo más perfecto en la naturaleza es que su sensibilidad acompañe lo que la razón revela como en sí misma amable o aborrecible. Así, el hombre puede y debe crear un hábito libre (del problema del término “hábito” hablaremos enseguida), que será incorporado a su naturaleza por la frecuente costumbre de buscar siempre actuar correctamente, de rechazar la maldad percibida en un vicio, estimulando su estructura sensitiva para acompañar el hallazgo intelectual de la razón con el correspondiente sentimiento moral. La constante repetición de la aversión al vicio y la atracción por la virtud tiene la capacidad de fortalecer en nuestras facultades naturales la percepción sensible de esta actitud racional<sup>447</sup>.

En resumen, podemos expresar la visión kantiana como simplemente defendiendo la imposibilidad de que los sentimientos se constituyan como fundamento de la acción moral. Sentirse bien o sentirse mal no puede ser la justificación de cómo actuar. Los sentimientos no son controlados por la razón y son inestables y subjetivos. Sin embargo, el ordenamiento del carácter por la virtud nos lleva a un proceso de identificación de toda nuestra naturaleza con la ley moral, incluidas nuestras facultades empíricas. No sólo no debe anularse la sensibilidad, sino que la virtud más perfecta incluye también la coincidencia entre los sentimientos y el bien objetivo, en una concepción bastante similar a la que defiende la tradición aristotélico-tomista.

Otro tema importante dentro de la parte antropológica que concierne a la ética es el hábito. Kant, en su texto, rechaza la identificación aristotélica entre virtud y hábito. Resulta que, si recordamos todo lo que se ha dicho sobre la virtud kantiana como una introyección gradual de la motivación moral y como formación del carácter a partir de

---

<sup>446</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 361.

<sup>447</sup> Cf. LE, 278.

una conciencia moral virtuosa, no parece haber ningún impedimento para hablar de la virtud como un hábito.

El caso es que Kant rechaza el término hábito porque lo entiende como una especie de autoformación mecánica y no libre. En Aristóteles, en cambio, la virtud como hábito moral presupone siempre una deliberación racional en su proceso de adquisición. En términos kantianos, el estado habitual que constituye la virtud está necesariamente determinado por la intervención de la razón práctica. Según de Haro Romo, el proyecto kantiano, de hecho, se acerca mucho al aristotélico en que ambos proponen la formación del carácter en el tiempo a través de una serie de elecciones de acciones específicas basadas en una racionalidad crítica<sup>448</sup>. El único motivo por el que Kant no acepta el hábito es ver en esa palabra una mera costumbre asimilada por una técnica mecánica, sin pasar por ningún juicio moral ni ninguna decisión libre<sup>449</sup>.

En esta línea, la virtud sólo puede caracterizarse como hábito si entendemos que es necesario ir más allá de la exterioridad del hábito y referirse a la determinación interna de la voluntad, en la que los agentes obran por amor a la ley. Esta determinación debe ser generada por un acto de la voluntad legislativa y no por una mera mecanización del arbitraje. Es en este sentido específico que Kant, en el contexto de la virtud como fortalecimiento interno del carácter, puede hablar de hábito de libertad. La ética kantiana está mucho más relacionada con la aristotélica de lo que él suponía y de lo que les gusta percibir a las interpretaciones contemporáneas<sup>450</sup>.

En conclusión, a partir de estos breves comentarios sobre los aportes antropológicos relevantes presentes en la obra moral de Kant, vemos que nuestro filósofo se toma muy en serio una concepción sustancial de la naturaleza humana que lo pone en diálogo directo con la filosofía clásica. Para concluir nuestro trabajo, destacaremos también, en un último tema, las concepciones kantianas de la felicidad y el bien supremo, de destacada importancia para este puente que ahora descubrimos.

#### **4.4 Kant sobre la felicidad y el bien supremo**

---

<sup>448</sup> Para un aclaramiento más detallado del tema del hábito en la obra de Kant, véase, por ejemplo, TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin – New York: De Gruyter, 2003, pp. 177 y ss.. La posición que aquí adopto de que no hay inconmensurabilidad entre la crítica kantiana del hábito y la visión aristotélica también es propuesta, entre otros, por WOOD, *Kantian Ethics...*, p. 145 y ENGSTROM, op. cit..

<sup>449</sup> DE HARO ROMO, op. cit., pp. 193-195.

<sup>450</sup> Id., ibid., pp. 196-198.



Antes de concluir mi trabajo, hablaré brevemente sobre el tratamiento kantiano del tema de la felicidad, cuyo lugar en la arquitectura general del pensamiento moral se considera un punto decisivo de disensión con la ética aristotélica. Para dilucidar adecuadamente este problema, es necesario dirigir nuestra atención al concepto kantiano de sumo bien, que normalmente es poco explorado en las exposiciones más comunes del filósofo alemán.

Vale la pena comenzar por recordar la noción kantiana de felicidad. Como veremos ahora, la felicidad es un elemento necesario del fin de todo ser racional. Como la perfección natural o moral, es un objeto necesario de la voluntad de un ser inteligible finito. Sin embargo, si los otros elementos son objetivamente necesarios, la felicidad también es subjetivamente necesaria. Es decir, la felicidad no es un fin al que los hombres simplemente deben aspirar, con una conciencia racional de la ley que los dirige, sino a lo que de hecho aspiran, en el plano del ser.

Obviamente – esta es una observación muy básica – los hombres pueden actuar en contra de su propia felicidad. La afirmación de Kant es que todos queremos la satisfacción plena y estable de nuestros apetitos, lo que constituye la felicidad. Sin embargo, nuestra felicidad es un concepto abstracto, un estado ideal. Es perfectamente posible que un individuo actúe de manera imprudente, arruinando su posibilidad de felicidad mientras cree que la está realizando correctamente<sup>451</sup>.

La felicidad, por tanto, es un ideal que cada hombre proyecta a su manera, según sus inclinaciones particulares, su cultura, sus circunstancias históricas, y el peso proporcional que atribuye a cada uno de estos elementos y su interconexión. Es un fin establecido por la razón práctica. Un animal no busca la felicidad, sino solo la satisfacción momentánea de cada inclinación. Si es cierto que la felicidad pertenece al reino del placer empírico, solo la razón puede calcular cuánto impactará y contribuirá cada satisfacción particular a nuestro contentamiento existencial a lo largo de nuestra vida y, siendo la felicidad una integración de fines, cuál de nuestros fines se combina mejor con otros y cuáles son perjudiciales para ellos<sup>452</sup>.

Como es lógico, para lograr la máxima satisfacción, muchas veces tenemos que sacrificar ciertas inclinaciones. Los errores prudenciales surgen cuando permitimos que una inclinación momentánea oscurezca nuestro juicio. En ese caso, estamos convencidos de que un elemento fundamental para nuestra felicidad integral y estable

---

<sup>451</sup> GREGOR, op. cit., pp. 176-177.

<sup>452</sup> Id., *ibid.*, p. 177.

no es realmente imprescindible, mientras que la satisfacción de un apetito particular adquiere gran relevancia para nosotros. Este es el caso, por ejemplo, del enfermo que decide satisfacer sus inclinaciones por alimentos y bebidas nocivas, diciéndose a sí mismo que la salud no es un componente básico de su felicidad. La vaguedad e indeterminación del concepto de felicidad permite esta superposición de inclinaciones fuertes, que acaban llevándonos a tomar decisiones que, en su ausencia, veríamos racionalmente con claridad que no son las mejores<sup>453</sup>.

Como señala Gregor, los ejemplos de Kant indican que él comprende que hay cierta objetividad en esta noción vaga de felicidad. Hay ciertas necesidades y deseos básicos que surgen de la naturaleza y que deben ser reconocidos universalmente como parte de la felicidad humana. El hombre que arriesga su propia salud, para Kant, actúa contra el deber de preservarla, así como el avaro que se priva de cualquier gasto actúa contra el deber de gozar de las cosas buenas de la vida. Ambos pertenecen objetivamente a la felicidad duradera y nunca deben dejarse de lado en nombre de las inclinaciones inmediatas. Los individuos de los ejemplos componen su propia felicidad de manera diferente a como la concebiría necesariamente un agente racional. Por eso, se puede hablar de un deber de buscar lo que, objetivamente, pertenece a la felicidad, sin ser un deber de buscar la felicidad – ya que incluso los imprudentes la buscan, pero en un concepto que escapa al esclarecimiento de la razón<sup>454</sup>.

La afirmación central de Kant en sus esfuerzos por fundamentar la ética, como ya sabemos, es que el principio de la felicidad, aunque es capaz de generar máximas, no puede proporcionar leyes objetivas de la voluntad. Esto se debe a que, si bien la felicidad se considera como la aspiración universal de la naturaleza humana, su contenido se basa en datos de la experiencia humana, que, por tanto, varían según la opinión de cada persona, en sus gustos y circunstancias particulares. En el ámbito de la felicidad, siempre hay un objeto del arbitrio que antecede a la ley y, por tanto, condiciona sus recomendaciones a la experiencia y sus variaciones, generando una ineludible variedad de juicios, a dar lugar a una enorme diversidad de reglas prácticas, aunque enmarcadas bajo el mismo título de felicidad.

Por otro lado, la ley moral debe considerarse objetivamente válida para todo ser que tiene razón. Por tanto, la ley moral manda, mientras que la máxima de la felicidad aconseja. Lo que se debe hacer, según el principio objetivo de una agencia autónoma, es

---

<sup>453</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 177-178.

<sup>454</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 178-179.

algo inmediatamente comprensible para el entendimiento más común, mientras que lo que se recomienda según la búsqueda de una felicidad estable y duradera es algo que depende de un mayor conocimiento sobre los objetos del mundo. El mandato categórico de la razón debe estar siempre al alcance de todos, de acuerdo con el reconocimiento de la propia pureza de intención, sin depender de conocimientos específicos y de una reflexión profunda<sup>455</sup>.

Dado que el hombre es un ser que vive en el mundo sensible, la razón nunca puede ser ajena a la sensibilidad, sus intereses y sus máximas. La razón práctica tiene la tarea ineludible de incorporar en su determinación de la voluntad los principios dirigidos a la felicidad en esta vida y, en la medida de lo posible, en la vida futura. Dado que el hombre no es exclusivamente animal, la razón no puede limitarse a ser un instrumento para satisfacer las necesidades corporales. La razón indudablemente trabaja para lograr en el hombre el fin de su bienestar, evitando el malestar, pero también se dirige al fin superior, que es exclusivo de la naturaleza humana racional, que es la reflexión sobre lo que es, en sí mismo, bueno o malo y la distinción entre este juicio y el del bienestar, haciendo del primero la condición suprema del segundo.

En el juicio del bien, un principio racional ya se considera, en sí mismo, como fundamento determinante de la voluntad, sin referencia a ningún objeto de la facultad del deseo, constituyéndose *a priori* como una ley práctica. Esta ley, por tanto, determina inmediatamente la voluntad, siendo la acción según esa ley buena en sí misma, y la voluntad cuya máxima acompaña siempre a la ley como absolutamente buena en sí misma. En el juicio de bienestar, la máxima de la voluntad es precedida por un objeto del arbitrio, que supone un fundamento material del placer o del disgusto, y, por tanto, la máxima de la voluntad de buscar uno y de evitar al otro determina las acciones en la condición de buenas según nuestras inclinaciones, por lo tanto, condicionalmente. El fin que buscamos no es un concepto de razón, sino un concepto empírico de nuestras sensaciones<sup>456</sup>.

Para Kant, el error esencial de todas las escuelas filosóficas en la búsqueda del principio supremo de la moral es intentar identificarlo con un objeto de la voluntad, que se constituiría en materia y fundamento de la ley. Cuando se parte de un determinado objeto, que ocupa el lugar del bien supremo – que puede ser la felicidad, la perfección o Dios –, el principio resultante es siempre heterónimo y condicionado a la realización de

---

<sup>455</sup> Cf. KpV 63-64..

<sup>456</sup> Cf. KpV, 107-110.

elementos materiales ajenos a la razón humana. Sólo cuando se empieza por buscar una ley que determine *a priori* la voluntad, una ley que prescriba sólo la forma de una legislación universal, y sólo entonces pueda extraer un objeto bueno de acuerdo con ella, se encontrará un fundamento determinante para la razón práctica. Este sería el error de los antiguos, que centraron su investigación ética en el concepto de bien supremo, como objeto que podía servir como fundamento determinante de la ley moral<sup>457</sup>.

Kant, sin embargo, insiste en que la diferencia entre los principios de felicidad y moralidad no es una oposición. La razón práctica pura nunca ordena que se renuncie a la felicidad, sólo que no se la tenga en cuenta en la definición del deber. De hecho, en cierto sentido, se puede incluso considerar la búsqueda de la felicidad como un deber, tanto porque trae los medios para el mejor cumplimiento del deber, como porque la falta de felicidad es una tentación de transgredir el deber. Lo único que no se debe renunciar es que todos los principios que determinan la voluntad, excepto el principio puro de la ley de la razón, son empíricos y pertenecen al reino de la felicidad, por lo que deben separarse analíticamente del principio de la moralidad y nunca incorporarse a él como su condición, ya que eso anularía la posibilidad misma del valor moral<sup>458</sup>.

En cuanto al bien supremo, Kant comienza su disertación explicando que el término conlleva una ambigüedad. El bien supremo puede referirse, en primer lugar, al bien más elevado, o, en segundo lugar, al más perfecto. La primera es la condición incondicionada de todo bien, cuya bondad se basa únicamente en sí misma. Desde las primeras líneas de la “Fundamentación” sabemos que el bien supremo es la virtud, la buena voluntad, condición última de todo lo que puede ser deseable para el hombre. Aun así, no es el bien completo, como objeto perfecto y exclusivo del deseo del ser humano. Para ello, es necesario sumar la felicidad, no solo según los intereses subjetivos de una persona concreta, sino también según el juicio de la razón imparcial que se dirige a la virtud como fin. Desear necesariamente la felicidad, hacerse digno de ella experimentando la moralidad y, sin embargo, no participar en ella no puede estar de ninguna manera de acuerdo con la voluntad perfecta de un ser racional. De esta manera, la felicidad y la virtud constituyen juntas el bien completo del ser humano – y, también en él, la felicidad repartida en proporción exacta a la moralidad, como expresión de la dignidad de la persona<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Cf. KpV, 112-114.

<sup>458</sup> Cf. KpV, 166-167.

<sup>459</sup> Cf. KpV, 198-199.

Dos determinaciones necesariamente unidas en un concepto tienen que estar conectadas en una unidad, que puede ser analítica o sintética, la primera como identidad, la segunda como causalidad. La conexión entre virtud y felicidad, por tanto, puede darse como una identidad absoluta entre el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda de la felicidad, o como una producción de la felicidad por la virtud, a modo de causa y efecto.

Según Kant, las escuelas griegas antiguas postulaban una unidad analítica entre ambos conceptos. Para los epicúreos, la virtud está en ser consciente de la propia máxima que conduce a la felicidad, mientras que, para los estoicos, la felicidad es ser consciente de la propia virtud. Unos equiparan la moralidad con la prudencia, y otros creen que la moralidad es la única sabiduría. Kant lamenta esta confusión del pensamiento clásico entre dos conceptos de naturaleza tan heterogénea. Sabemos que las exigencias de la virtud y la felicidad, lejos de coincidir siempre, muchas veces disputan el lugar de preferencia dentro de un mismo sujeto. Así, la posibilidad práctica del bien supremo sigue siendo un misterio por esclarecer, siendo evidente que se compone de dos elementos muy distintos, cuyo vínculo no se puede conocer analíticamente, sino sólo sintéticamente. Sin embargo, como este vínculo se conoce *a priori* como prácticamente necesario, no como un derivado de la experiencia, la posibilidad del bien supremo no se puede deducir empíricamente, sino de manera trascendental. Es moralmente necesario producir el bien supremo por la libertad, por tanto, su condición de posibilidad es *a priori*<sup>460</sup>.

Para Kant, solo la concepción cristiana, superando los límites de las antiguas escuelas morales, elabora una visión adecuada del vínculo entre virtud y felicidad, basada en su doctrina del vínculo entre naturaleza y gracia y de la retribución después de la muerte del mérito y del demérito morales. Solo el cristianismo expone adecuadamente la interacción entre estos dos elementos, al distinguir entre dos principios de moralidad: un principio de discernimiento de la obligación moral y otro principio de ejecución. La conexión de estos principios no tiene lugar en la naturaleza, pero es obra de la gracia, que legítimamente podemos esperar. La condición para identificar el bien está en la pureza de la virtud, de la ley más santa. Por otro lado, el objeto a realizar mediante la más completa ejecución de los propósitos de tal ley es precisamente esa felicidad perfecta que no está a nuestro alcance, pero en la que

---

<sup>460</sup> Cf. KpV, 199-203.

ponemos nuestra fe si nos esforzamos con toda rectitud por lograr lo que nos es posible<sup>461</sup>.

En esta línea, rehaciendo la explicación, en el bien supremo, la virtud y la felicidad se conciben como necesariamente vinculadas, de modo que una no puede ser admitida por la razón práctica pura sin la participación de la otra. Esta conexión debe ser sintética, como la conexión de una causa a su efecto. Por tanto, o el deseo de felicidad es la causa motriz de las máximas de virtud, o la máxima de virtud es la causa eficiente de la felicidad. La primera alternativa es absolutamente imposible porque las máximas que buscan la felicidad no son morales y, por tanto, no pueden determinar ninguna virtud. El segundo es igualmente imposible porque cualquier conexión práctica de causas con efectos en el mundo no obedece a las convicciones morales de la voluntad, sino a leyes de la naturaleza conocibles teóricamente. No es razonable esperar que en el mundo natural tenga lugar esa conexión requerida por el bien supremo. He aquí la antinomia de la razón práctica: el bien supremo, según este análisis, parece imposible, pero si el bien supremo – objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad y estrechamente ligado a la ley moral – es imposible, la ley moral ha de ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios<sup>462</sup>.

La solución de la antinomia, presentada por Kant, es que la primera proposición, que la búsqueda de la felicidad conduce a la virtud, es absolutamente falsa. Pero la segunda, que la convicción virtuosa produce la felicidad, no es completamente falsa, pero solo si se considera esta convicción como una forma de causalidad en el mundo de los sentidos. Sin embargo, como sabemos que también podemos considerarnos seres numéricos en un mundo inteligible y que, más que eso, tenemos en la ley moral un fundamento puramente intelectual de nuestra propia causalidad, no es imposible que la moralidad de la voluntad tenga una conexión necesaria, a través de un autor inteligible de la naturaleza, con la felicidad como su efecto<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> Cf. VIGO, *Kant y la fundamentación estoica...*, pp. 334-335. Como comenta Vigo más adelante, esta terminología que distingue los dos principios de la moral es propia del período precrítico. Kant luego mantiene su juicio sobre la doctrina cristiana como la única capaz de combinar la santidad de la pureza de la ley moral con la esperanza de la justa recompensa de su observancia, pero pasa a postular una unidad plenamente integrada entre estos dos principios, al construir la tesis de que la motivación para la acción moral viene dada también por la propia ley, a través del respeto por ella suscitado. Así, la realización del sumo bien no cumple ningún rol motivacional en la concepción de la buena acción, sino que es el objeto generado *a priori* por la determinación pura de la voluntad. Él es la aspiración necesaria de la buena voluntad para obrar en el mundo, pero viene después de esta y no participa de su determinación. (cf. id., *ibid.*, pp. 344-345).

<sup>462</sup> KpV, 204-205.

<sup>463</sup> KpV, 206-207.

Así, la conexión sintética entre virtud y felicidad no se da a través de la causalidad fenoménica, sino que solo puede admitirse en un mundo inteligible, en el que una inteligencia ordenadora puede hacer que la naturaleza esté de acuerdo con la dignidad de la voluntad libre. La unión total entre la felicidad y la virtud no es posible en este mundo, pero sí apunta a la esperanza de la vida futura<sup>464</sup>.

Este es el razonamiento que lleva a Kant a sus famosos postulados de la razón práctica: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Aquí, no abordaremos este tema porque merece un trabajo separado solo para discutirlo, lo cual está más allá de los propósitos de este tema. Solo prestaré atención a la conclusión de Kant a partir de sus notas sobre el bien supremo.

Es precisamente en este momento cuando Kant presenta su conocido adagio de que “la moral no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos hacernos felices, sino cómo llegar a ser dignos de la felicidad”. La perfección moral no nos conduce por ninguna propiedad intrínseca a la felicidad, pero solo, a través de la religión, esperamos algún día lograr la felicidad que buscamos y logramos merecer. Todo mérito depende de la conducta moral, que, en el concepto de bien supremo, es la condición fundamental de todo lo que se le puede agregar. La moral no es una doctrina de la felicidad, pero cuando se lleva a cabo en su totalidad, permitiendo el desarrollo de un deseo racional basado en la ley moral de promover el bien supremo, esta doctrina moral llegará a confundirse, en el plano de la esperanza de un ser plenamente purificado e identificado con la ley de la razón, con la doctrina de la felicidad<sup>465</sup>.

También por eso, según Kant, se puede decir que el fin último de Dios en la creación del mundo no es la felicidad de todos los seres, sino el bien supremo. Los seres racionales no son creados únicamente para satisfacer sus deseos, sino que deben unirlos a la condición suprema de su dignidad, única forma en que pueden esperar, a través de las manos del sabio Autor del mundo, participar de la felicidad.

La sabiduría considerada teóricamente significa el conocimiento del bien supremo y prácticamente la adecuación de la voluntad a ese bien. Por tanto, la mejor formulación para el fin de la creación es aquella que la pone en la gloria de Dios. Nada honra tanto a Dios como el más admirable de todo, que es el respeto a Su mandamiento,

---

<sup>464</sup> Cf. KpV, 208-211.

<sup>465</sup> KpV, 234-235.

la observancia del santo deber impuesto por Su ley, cuando se le suma Su magnífica disposición para coronar tan bello orden con la felicidad adecuada<sup>466</sup>.

Cuando ahora contemplamos el marco conceptual erigido por Kant, vemos que las diferencias con el esquema aristotélico clásico no son tan radicales como se enunció inicialmente. En efecto, si recurrimos a la “Ética a Nicómaco”, podemos ver que comienza, en el Libro I, en un notable paralelo con la reflexión que se encuentra en las líneas inaugurales de la “Fundamentación”.

Aristóteles comienza su tratado moral definiendo definitivamente que todo arte, investigación o acción tiene como objetivo un bien determinado, y que el bien es, por tanto, la finalidad de todas las cosas. Como las actividades humanas son numerosas, también lo son los fines, cada ciencia o arte con lo suyo. De la medicina es la salud; de la estrategia militar la victoria; de la economía la riqueza. Por tanto, está claro que, si hay un fin que se desea por sí mismo y no como un instrumento para otros fines, ese fin sería el bien supremo. Como en Kant, la principal preocupación de Aristóteles es averiguar cuál sería ese fin. El fin superior, para él, debe pertenecer a la ciencia superior, que sólo puede ser la Política, la ciencia misma de la acción humana, que determina incluso qué ciencias y facultades deben emprenderse y por quién, estableciendo las normas sobre lo que se debe hacer y de que se debe abstenerse. Su fin debe ser necesariamente el bien humano último<sup>467</sup>.

El problema de la investigación de qué puede ser el bien humano, a realizar mediante la acción, se topa con el obstáculo de que los hombres parecen tener opiniones muy diferentes sobre qué es el bien que justifica toda vida. Como puede verse, la mayoría de los hombres, los más rudos, consideran que el bien es el placer. La mayor parte de la humanidad tiene un carácter completamente servil, porque prefiere una vida centrada en la animalidad. Los hombres más cultos prefieren el honor. Es, sin embargo, un bien igualmente superficial, que reside en distinciones otorgadas y reconocidas por otros, cuando el verdadero bien humano debe ser una característica propia e inalienable. Tales hombres buscan el honor como una forma de demostrar que son buenos. Tampoco se puede argumentar racionalmente que el dinero sea el fin último de la vida. Pues bien,

---

<sup>466</sup> KpV, 235-237.

<sup>467</sup> Cf. EN, 1094a-1094b. Conforme la bibliografía, esa obra se cita desde la traducción de José Luiz Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2001.



la riqueza es, por su propia naturaleza, un medio, un bien buscado con vistas a la adquisición de otra cosa<sup>468</sup>.

Si los fines son múltiples, y el fin de una actividad es aquello por lo cual ella se realiza, el fin último de la acción es aquel hacia el que se dirige toda la vida práctica humana y para el cual se eligen los otros fines. El fin último es aquel que se persigue exclusivamente por sí mismo y nunca por otra cosa, siendo superior a todos los demás, que se buscan con algún otro fin.

Tal fin es la felicidad, que siempre se desea por sí misma, mientras que el honor, el placer, la inteligencia y las virtudes particulares se eligen con miras a la vida feliz. Sin embargo, nadie elige la felicidad por estas otras cosas. La felicidad es autosuficiente como bien de la vida humana en general, y la autosuficiencia es precisamente la característica del bien supremo. La felicidad, por sí misma, hace que la vida sea preferible, sin necesidad de ningún añadido. Es, por tanto, completa e independiente, y es natural llamarla el bien supremo<sup>469</sup>.

En cuanto al verdadero significado (y no meramente aparente, según las variadas opiniones de los hombres) del concepto de felicidad, Aristóteles cree que debe definirse a partir de la función del hombre. Así como es posible identificar la función de un flautista o de un escultor y, así, evaluar quién puede ser llamado buen flautista o buen escultor – por desempeñar su rol con excelencia – así el hombre debe tener una función, que permita distinguir qué es un buen hombre en general. La función del hombre no puede estar en su vida vegetativa, en las funciones de nutrición y crecimiento que comparte con las plantas, ni en la vida sensible, común a todos los animales. Debe estar en la vida activa de la razón, en la actividad del alma según la razón, según la virtud, la más completa y superior de las virtudes particulares. La vida humana completa, en la que se encuentra la felicidad, es la vida comandada por el alma intelectual y por su bien. Este es el punto de partida de la investigación moral<sup>470</sup>.

En un interesante comentario sobre los pasos en la construcción del razonamiento de Aristóteles, Vigo enfatiza que el argumento inicial del estagirita en el Libro I no puede confundirse con la condición del querer moralmente bueno discutida en el Libro II. La afirmación inicial de que toda acción, investigación o arte tiene como objetivo un bien se sitúa en un campo puramente formal, dentro de lo que hoy

---

<sup>468</sup> Cf. EN, 1095a-1096a.

<sup>469</sup> Cf. EN, 1097a-1097b.

<sup>470</sup> Cf. EN, 1097b-1098a.

llamaríamos la teoría de la acción. La única forma de explicar una acción o decisión de un agente racional es asumir la elección de un objeto a realizar, penado por ese agente como bueno. La intención de una acción se representa siempre bajo la especie del bien. Este concepto, por supuesto, incluye tanto el bien real como el aparente. El juicio del agente sobre lo bueno puede ser incorrecto, pero él siempre actúa a partir de un juicio sobre lo que es bueno para él.

Así, lo que demuestra el primer argumento de Aristóteles es, simplemente, la necesidad de, en la cadena de medios y fines, introducir un fin último de la vida práctica, que se quiere por sí mismo, sin ninguna referencia externa, bajo pena de eliminar la consistencia de la deliberación racional humana. Este argumento no establece, como hemos visto, cuál debería ser específicamente este fin último de la vida, pero la cuestión de su contenido sólo se abordará más adelante. Es en la siguiente parte del razonamiento que hemos explicado anteriormente que Aristóteles introduce una caracterización de este fin, llamado vagamente felicidad, presentando primero algunas características formales, como perfecto y autosuficiente, luego esbozando sus aspectos materiales, como una actividad de la parte superior del alma.

Por tanto, la exigencia de introducir un fin último no constituye, en sí misma, una condición suficiente para la bondad moral del querer del agente. Es una descripción formal simple de cómo opera necesariamente la razón práctica, compatible con la adopción de objetos falsos como fin último. El tema del discernimiento de la bondad moral de la voluntad, entonces, solo se introduce en el Libro II, con la afirmación de que la acción virtuosa debe ser deseada en sí misma. Si la felicidad es una actividad del alma según la virtud, la acción virtuosa tiene lugar solo cuando se quiere de una manera específica, es decir, con miras solo a sí misma y no a nada diferente. La virtud ya no es virtud si la voluntad adopta una forma distinta. Es decir, en Aristóteles, la bondad moral no proviene simplemente del objeto de la voluntad, sino que requiere una disposición formal de esa voluntad<sup>471</sup>. Es útil volver aquí a todo lo que dijimos en el capítulo 3 sobre la estructura de la acción moral en Kant, para que podamos vislumbrar mejor el paralelismo del que tanto hablamos.

Por ello, John MacDowell afirma que, aunque Aristóteles no tiene una concepción abstracta de la buena voluntad, para él, el obrar bien tiene un valor incondicional en sí mismo. La bondad del obrar bien se sostiene por sí propia, sin

---

<sup>471</sup> Cf. VIGO, *Aristóteles y Kant en torno a la origen de la cualidad moral de la acción*. In: id, *Kant, Fichte & Hegel...*, pp. 290-295.

depender del valor de los bienes involucrados en la acción, y se puede decir que es un valor atribuido categóricamente. En esta línea, se debe rechazar una lectura común de Aristóteles, que describiría su ética como un procedimiento intelectual para calcular los bienes a combinar en una acción óptima. El papel de la prudencia en la decisión moral no puede descartar el punto claro de que la disposición formal del querer virtuoso confiere a la acción un valor intrínseco<sup>472</sup>.

Es decir, el razonamiento de Aristóteles que estructura la “Ética a Nicómaco” es el mismo que conocemos en Kant en los pasajes iniciales de “Fundamentación”. Ambos entienden que es necesario buscar el fundamento de la ética en lo que puede considerarse bueno en sí mismo, ilimitadamente y no simplemente como bueno para algún propósito fuera de sí. Solo lo que tiene un valor intrínseco e incondicional puede ser la fuente y el fundamento de todo el valor existente en el mundo humano.

Aristóteles encuentra un bien final en la felicidad (*eudaimonía*), mientras que Kant lo encuentra en la buena voluntad<sup>473</sup>. Sin embargo, las respuestas de ambos están lejos de ser tan diferentes como parecen. Es cierto que Kant rechaza la felicidad como posible fundamento de la ética, pero su concepto de felicidad no tiene nada que ver con la *eudaimonía* aristotélica. Para Kant, la felicidad es una noción empírica, es la satisfacción plena y duradera de todas las inclinaciones sensibles.

El mismo Kant reconoce explícitamente, en un pasaje de las “Lecciones de ética”, que la *eudaimonía* de los antiguos no puede traducirse por la felicidad que él rechaza como principio fundacional de la moral. Al describir las escuelas morales de la Antigüedad, él deja claro que su eudemonismo no debe clasificarse como un tipo de hedonismo<sup>474</sup>. Kant se refiere, como insistiremos ahora, a la *eudaimonía* como sumo bien. Al hablar de la discusión entre los pensadores antiguos sobre el papel de cada elemento en el fin último, al que nos referimos anteriormente, Kant lo describe como un debate sobre el lugar de la felicidad en el sumo bien. En esta distinción entre felicidad y sumo bien, no es posible decir que los moralistas clásicos simplemente confundieran el bien supremo con la felicidad, porque, en general, atribuían gran importancia a la virtud<sup>475</sup>.

---

<sup>472</sup> Cf. MACDOWELL, John. *Deliberation and moral development in Aristotle's ethics*. In: ENGSTROM y WHITING (orgs.), op. cit., pp. 32-33.

<sup>473</sup> Para un estudio más atento del significado de la buena voluntad como lo ilimitadamente bueno, en el pasaje inicial de la “Fundamentación”, véase, por ejemplo, WOOD, Allen W., *The Good without Limitation*. In: HORN, SCHÖNECKER y MIETH (eds.), op. cit., pp. 25-44.

<sup>474</sup> Cf. LE, 247-248.

<sup>475</sup> Cf. IRWIN, op. cit., pp. 18-19.

Este concepto de felicidad tampoco puede ser, para Aristóteles, como acabamos de ver, el bien humano fundamental. Como explica Vigo, la felicidad, en Aristóteles – como en Platón, en los estoicos y en los antiguos en general – no es empírica, sino normativa. Incorpora en sí misma gran parte de lo que se entiende modernamente por deber, al definirse por referencia a la virtud. Asimismo, en Kant, como hemos visto en diversas partes de esta obra, la felicidad, aunque acaba siendo excluida del fundamento de la moral, de ninguna manera deja de jugar un papel en ella. Por el contrario, la felicidad es un elemento ineludible en el ámbito de la filosofía práctica, constituyéndose como una de las partes del sumo bien, el objeto propio de la razón práctica pura<sup>476</sup>.

También podemos decir, coincidiendo con Irwin, que la crítica que vimos Kant formular al sistema estoico, que reduce bien el sumo bien a la virtud, no se aplica en modo alguno a Platón ni a Aristóteles. En ninguno de los dos, la centralidad de la virtud en el contenido de la *eudaimonía* conduce a que aquella sea el único elemento de esta. Aristóteles reconoce la supremacía de la moral, sin negar que el bien supremo tiene componentes no morales<sup>477</sup>.

De hecho, como comenta Julia Annas, Aristóteles considera la idea de que la virtud es suficiente para una felicidad marcadamente contraintuitiva. Si es cierto que la acción virtuosa debe realizarse por sí misma, también buscamos la virtud en aras de la felicidad, que incluye otros bienes externos y la suerte. Incluso cuando consideramos el alcance y la profundidad de la noción de virtud en la ética antigua, en realidad no parece ser suficiente para completar algo que normalmente se puede entender por felicidad. ¿Cómo se puede decir que una persona relegada a la miseria, o que sufre una muerte criminal y bárbara, es feliz, por muy virtuoso que sea? Si los estoicos están dispuestos a aceptar esta tesis contraintuitiva e insisten en que un hombre virtuoso en estas condiciones es feliz, no es el caso de Aristóteles, que no acepta una verdadera felicidad sin la satisfacción de las aspiraciones no morales de nuestra naturaleza<sup>478</sup>.

Siguiendo la síntesis de Stephen Engstrom, podemos decir que estas notas comparativas revelan que las concepciones de Aristóteles y Kant del bien supremo coinciden en: i) que el bien supremo consiste en una actividad libre y placentera del alma según la virtud; y ii) hacer una distinción entre la parte de tal bien que depende exclusivamente de nosotros, relacionada con el ejercicio de la virtud, y la parte que

---

<sup>476</sup> Cf. VIGO, op. cit., p. 249.

<sup>477</sup> IRWIN, Terence. *Kant's criticisms of eudaemonism*. In: ENGSTROM y WHITING (orgs.), op. cit., p. 83.

<sup>478</sup> Cf. ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford – New York, 1993, p. 373.

depende de otras causas, que Kant llama felicidad y que Aristóteles incluye en su teoría al reconocer que la *eudaimonía* depende de la riqueza y los bienes externos<sup>479</sup>.

En resumen, la *eudaimonía* es la realización integral de la naturaleza humana, el desarrollo más excelente y virtuoso de los poderes superiores del alma. Combina la virtud más elevada con un tipo de vida que puede considerarse afortunada según todos los aspectos humanos.

La *eudaimonía* aristotélica, en suma, corresponde mucho más naturalmente a la noción kantiana de bien supremo. Como acabamos de estudiar, el sumo bien kantiano es la combinación perfecta de virtud perfecta y felicidad perfecta. El bien superior o más elevado, para Kant, es la buena voluntad, que otorga la condición suprema de valor a todo lo que puede ser bueno para el hombre. Sin embargo, el objeto de la razón práctica, lo que la buena voluntad desea naturalmente realizar en el mundo es el bien supremo en el sentido más completo, comparable a la felicidad aristotélica. Si no se puede decir que existe una identidad entre los dos razonamientos, ciertamente son mucho más similares de lo que nos hace creer la crítica tradicional.

---

<sup>479</sup> ENGSTROM, Stephen. *Happiness and the highest good*. In: id., *ibid.*, pp. 127-128.

## Conclusiones

En una nota final a todo lo dicho en este trabajo, enfatizo una última vez, como quedó claro a lo largo de la exposición, que nunca hubo la intención de cubrir aquí todas las discusiones interpretativas que engloban los puntos de la obra moral de Kant que elegí explorar. Varios de los temas kantianos que tocamos en el argumento ahora cerrado bien podrían generar libros completos dedicados a las cuestiones de la recepción histórica, de las polémicas filológicas e interpretativas que ya han surgido.

Este trabajo tuvo como objetivo presentar una visión panorámica de los aspectos del pensamiento moral kantiano que creo que proporcionan razones suficientes para apoyar la interpretación general que he adoptado.

Es decir, el texto que se acaba de redactar fue impulsado por un objetivo polémico que se buscó aclarar desde las primeras líneas: contradecir la lectura más consagrada de la ética kantiana, que la caracteriza como un paradigma supremo de todo lo que se puede tachar de “moderno” en el ámbito de la filosofía práctica – una ética formalista, vacía, de una deontología pura del “deber por el deber”, destinada a mediar procedimentalmente los conflictos de una sociedad pluralista y cosmopolita, frágil a la acusación de rigorismo frío y de ignorar el papel de la felicidad y sentimientos en la vida humana.

Como vimos en el capítulo 1, hay una tesis ya clásica que postula una inconmensurabilidad absoluta entre el mundo moral de los antiguos y el moderno. Cada uno tendría su propio lenguaje ético, por lo que sus reflexiones solo podrían entenderse dentro del contexto filosófico general al que pertenecen. Curiosamente, esta misma imagen es descrita tanto por autores partidarios de una ética clásica (Anscombe, MacIntyre) como por autores afiliados a la moralidad moderna (Sidgwick, Rawls). En este escenario, Kant representa primordialmente el paradigma de la ética moderna, en abierta oposición al paradigma aristotélico que reinaba anteriormente.

A raíz de esta lectura de Kant, surgió, más recientemente, la obra de Rawls que adquirió una enorme notoriedad en el ámbito de la filosofía política y jurídica al proponer un modelo de justicia que sería una apropiación de la ética kantiana en el debate social contemporáneo. Rawls y sus seguidores asociaron definitivamente a Kant con la agenda de cierto liberalismo moderno – la búsqueda de un marco mínimo que pudiera sustentar la coexistencia de personas de orígenes culturales y afiliaciones metafísicas más distintos en una sociedad cosmopolita e inclusiva.

Así, establecí dos niveles en los objetivos polémicos que marcan este trabajo. En un nivel más inmediato, traté de demostrar que el universo de Kant es completamente ajeno al multiculturalismo de las academias jurídicas que adoptan el pensamiento rawlsiano o alguna variante de este. Kant construyó un sistema filosófico integral – del cual la ética es solo una parte – sobre la base del cual cree poder sostener racionalmente, de manera clara y definitiva, la moral tradicional, ya presente en el juicio moral ordinario de los hombres corrientes.

En el nivel más profundo, traté de reunir motivos convincentes para rechazar la noción de una separación insuperable entre la ética kantiana y las éticas clásicas, especialmente la aristotélica. Los aspectos que destacué para desentrañar a lo largo del desarrollo de este texto justifican, en contra de la tesis de una inconmensurabilidad absoluta, la posibilidad de abrir varios caminos de diálogo entre ambos modelos de moralidad. Podemos ver en Kant un parentesco mucho más estrecho con Aristóteles que con el formalismo contemporáneo que se le suele atribuir.

Así, cada uno de los tres capítulos que componen el desarrollo de este trabajo aborda uno de los aspectos de la visión más extendida de la ética kantiana, y luego la rechaza, revelando los rasgos ignorados en el texto del filósofo alemán.

Primero, la lectura constructivista, que adquirió gran importancia con la obra de Rawls. Los textos de Kant que hablan de la conciencia de la ley moral nos muestran que esta simplemente se nos da en un tipo peculiar de autoexperiencia, que ocurre cuando tomamos conciencia de la existencia en nuestros juicios prácticos de un fundamento derivado de la razón pura. La ley moral es, por tanto, un hecho, no un hecho empírico, sino una característica de nuestro modo de ser, que se revela a nuestra percepción y nos lleva necesariamente a considerarnos seres libres, dotados de una causalidad ajena a la causalidad eficiente del mundo mecánico.

Es decir, la moral, en Kant, es la forma de ser de los seres racionales, es la forma en que la naturaleza racional actúa y juzga en el mundo. No hay un “deber por el deber” imaginado por la crítica tradicional. El deber kantiano es simplemente la forma que adopta el ser de la razón cuando entra en conflicto con los deseos y apetitos sensibles. Por eso, no hay base para afirmar que la moralidad es una creación humana. La moral es una parte constitutiva de la naturaleza humana y de cualquier naturaleza racional. Es un hecho nouménico de la realidad. Hay mejores razones para clasificar a Kant como cercano a algún tipo de realismo que como constructivista.

Con esto, demostré que no hay, en Kant, una moralidad arbitraria, que proviene de una abstracción puramente formal. La ley moral está en íntima conexión con la naturaleza humana – como en la ética clásica – y representa el ideal racional que la ordena hacia su plena realización, elevando sus elementos empíricos a un orden inteligible.

Segundo, la oposición entre la deontología kantiana y la teleología de los antiguos, basada en un dualismo radical entre “bienes”, “fines” y “felicidad” por un lado y “leyes” y “deberes” por el otro. Con un análisis de la primacía de la segunda fórmula del imperativo categórico, más que de la primera, mostré que la deontología de nuestro filósofo no es en modo alguno ajena a un sistema de fines. Más que eso, el imperativo categórico presupone una estructura de la praxis humana constituida por una jerarquía de fines, en la que los fines de cada acción – y, en Kant, toda acción tiene un fin como elemento esencial – se ordenan a los fines necesarios de la razón, los cuales expresan el fin supremo, el fin en sí mismo, es el objeto del mismo imperativo categórico (la humanidad).

Darse cuenta de que es la fórmula de la humanidad la que juega un papel central en la ética kantiana es entender que el imperativo categórico no es un filtro vacío para la aprobación de máximas particulares, sino un análisis de lo que mejor conviene a la naturaleza humana, dada la realidad concreta.

Tercero, el formalismo o procedimentalismo. Sacamos a la luz las obras de Kant que tratan de la parte material de la ética, de la aplicación de la ley moral a las circunstancias concretas de la vida humana en las que se desarrollan las acciones, para la derivación de cada uno de los deberes particulares. Estos textos, muchas veces simplemente pasados por alto por parte considerable de la crítica oficial, o algo así, destruyen toda posibilidad de atribuir a Kant un pensamiento moral puramente abstracto, despreocupado de la realidad concreta de cada persona. Hemos visto a Kant explicando en detalle cada deber, en cada área específica en la que incide la acción humana, y conectando su arquitectura general de principios éticos con una profundidad antropológica sustantiva. La ética kantiana es un proyecto de vida, de una lucha constante por la superación personal, y no la fría y cruel incidencia de una ley ideal y abstracta, que aplasta y censura nuestras vacilaciones con una exigencia despiadada.

En este marco general, tanto los sentimientos como la felicidad tienen un lugar apropiado en el orden práctico de la vida humana. La *eudaimonía* aristotélica corresponde, en Kant, al bien supremo, el objeto de la razón práctica, lo que la razón



práctica busca naturalmente realizar en el mundo. El bienestar y la felicidad forman parte de esta plena realización humana, uniendo la virtud moral a lo que necesariamente tiende el hombre, por su propia constitución. Así, concluimos nuestra disertación donde partimos: demostrando que la moral, en Kant, es el ideal por el que se guía la naturaleza humana, siempre íntimamente ligada a sus caracteres materiales, ordenándola teleológicamente en función de sus potencias observables.

En resumen, cuando el auténtico estatuto metafísico de la ley moral como un hecho nouménico, rasgo intrínseco de la naturaleza racional, se pierde de vista y se ve como una creación arbitraria de la voluntad individual, se abre el camino para la separación radical de los principios morales de toda la realidad antropológica que marcaba el vocabulario ético clásico. Para ser coherente con tal premisa, el imperativo categórico se lee desde un énfasis exagerado y descontextualizado en la primera formulación, convirtiéndose en una prueba meramente lógica para el sello mental de las elecciones arbitrarias. Además, es necesario detenerse allí, sin recurrir nunca a la aplicación material de la ética, prevista por Kant como la parte central de su filosofía práctica.

Por el contrario, teniendo en cuenta que la moralidad es parte integrante de la realidad inteligible de la naturaleza humana, resulta más razonable entender el imperativo categórico desde la perspectiva de la fórmula de la humanidad, como un ordenamiento jerárquico de los fines humanos a los fines necesarios de la razón, de modo a elevar al ser humano a la plena realización de las potencias indicadas por el intelecto. Tampoco es extraño que la aplicación concreta de los principios morales requiera un cuidadoso análisis antropológico de la situación concreta del hombre y los propósitos naturales de sus diferentes facultades.

El resultado de esta visión que propuse es la plena reconciliación entre el deber moral kantiano y los aspectos materiales de la naturaleza humana, expresados en fines, en bienes, en la propia perfección, en la felicidad y en la plena realización del sumo bien. Así, dejamos de lado la separación insuperable entre el mundo moral de Kant y los temas de la investigación ética antigua y medieval.

Me parece que abrir este camino de diálogo es de suma importancia si queremos hacer de la reflexión moral menos un campo de batalla que un lugar propicio para el entendimiento mutuo de las legítimas preocupaciones de nuestro tiempo y nuestra sociedad, a ser iluminadas con las lecciones atemporales de los grandes clásicos.

En este sentido, espero, con la presente investigación, señalar las bases para la posibilidad de apropiación del pensamiento kantiano por parte de autores contemporáneos de matriz aristotélica y tomista que, al mismo tiempo, son conscientes de la necesidad de hablar con el mundo moderno en términos que aprehensibles a la realidad que vivimos. La adopción de una perspectiva de diálogo y complementación mutua entre las herencias kantiana y aristotélica apunta a diferentes posibilidades para la continuación de este trabajo de investigación. Hay varios pensadores tomistas que buscaron reformular la ley natural clásica a la luz de un lenguaje moderno, como Jacques Maritain (1882-1973), John Finnis (1940-) y Martin Rhonheimer (1950-). Establecer un diálogo entre sus obras y la lectura de Kant aquí defendida es un tentador ejemplo de una futura contribución al pensamiento práctico que se puede producir desde el punto de vista desarrollado a lo largo de este trabajo.

Sobre todo, este texto se cierra bajo el signo de la esperanza; esperanza de una solución a los seculares malentendidos entre diferentes escuelas de pensamiento, a veces hostiles a la escucha serena del real significado de lo que dice la otra, en sus propios términos. La historia de la filosofía sigue siendo una historia de estos malentendidos conceptuales, pero siempre podemos hacer algo para intentar aclarar que lo que pueden parecer diferencias irreconciliables, en determinadas ocasiones, merecen una mirada más cercana.

**Tabla de abreviaturas**

EN	<i>Ethica Nicomachea</i>
G	<i>Grundlegund zur Metaphysik der Sitten</i>
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
MS	<i>Metaphysik der Sitten</i>
LE	<i>Vorlesung zur Moralphilosophie</i>

## Bibliografía

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. III: Ethics, Religion and Politics, Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 26-42.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1993.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. de José Luiz Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- BARON, Marcia W. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. London: Cornell University Press, 1995.
- BILBENY, Norbert. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- BRATMAN, Michael. *Intentions, Plans and Practical Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Structures of Agency: Essays*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.
- BROAD, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1930.
- BUBNER, Rudiger. *Noch einmal Maximen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 46, n. 4, 1998, pp. 551-562.
- CARD, Claudia. *Kant's Moral Excluded Middle*. In: ANDERSON-GOLD, Sharon y MUCHNIK, Pablo. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 74-92.
- COPELSTON, Frederick, S. J.. *A History of Philosophy, Vol. VI: From the French Enlightenment to Kant*. New York, N. Y.: Image Books, Doubleday, 1994.

DE HARO ROMO, Vicente. *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Trad. Erik Norvelle. Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2015.

DENIS, Lara. *Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*. New York: Garland Publishing, 2001.

DUNCAN, A. R. C. *Practical Reason and Morality*. London: Nelson, 1929.

DURÁN CASAS, Vicente. *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants "Metaphysik Der Sitten"*. Frankfurt: Peter Lang, 1996.

ENGSTROM, Stephen e WHITING, Jennifer (eds.). *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ENSKAT, Rainer. *Ist die Moral strukturell rational? Die Kantische Antwort*. In: VIGO, Alejandro G. y GONZÁLEZ, Ana Marta (eds.). *Racionalidad práctica: alcance y estructuras de la acción humana*. Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2010.

FASCHING, Maria. *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

FRANKENA, William. *Ethics*. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973.

FREEMAN, Samuel (Org.). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FRIEDRICH, Rainer. *Eigentum und Staatsbegründung in Kants 'Metaphysik der Sitten'*. Berlin – New York: De Gruyter, 2004.

FUGATE, Courtney D. *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin – New York: De Gruyter, 2014.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.

GONZÁLEZ, Ana Marta. *A Kantian Avenue Towards Korsgaard's Notion of Practical Identity: Kant on Humanity and Culture*. In: GONZÁLEZ, Ana Marta e VIGO, Alejandro G. (orgs.). *Reflexion, Gefühl, Identität im Anschluß an Kant*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019, pp. 41-70.

GREGOR, Mary J. *Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Kant*. London – New York: Routledge, 2006.

HARE, Richard M. *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

HERMAN, Barbara. *Justification and objectivity: comments on Rawls and Allison*. In: FÖRSTER, Eckart. *Kant's Transcendental Deductions: the three "Critiques" and the "Opus Posthumum"*. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 131-144.

\_\_\_\_\_. *Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics*. New York: Garland Publishing, 1990

\_\_\_\_\_. *The practice of moral judgement*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *What Happens to the Consequences? Some Problems of Judgement in Kantian Ethics*. In: COHEN, Ted, GUYER, Paul y PUTNAM, Hilary (eds.). *Pursuits of reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1993, pp. 105-120.

HÖFFE, Otfried. *Kant's Principle of Justice as a Categorical Imperative of Law*. In: YOVEL, Yirmiahu (ed.). *Kant's Practical Philosophy Reconsidered: Papers Presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 149-167.

HOFMEISTER, Heimo E. M.. *The Ethical Problem of the Lie in Kant*. In: *Kant-Studien*, vol. 63, n. 1-4, 1972, pp. 353-368.

HORN, Christoph, SHÖNECKER, Dieter y MIETH, Corinna (eds.). *Groundword for the Metaphysics of Morals*. New York – Berlin: De Gruyter, 2006.

HUTTER, Axel. *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 2003.

IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Volume III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Dulce María Granja Castro. México: FCE: UAM: UNAM, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 3ª ed., 2009.

\_\_\_\_\_. *La metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, 4ª ed., Madrid: Tecnos, 2005.

KORIAKO, Darius. *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Kant's formula of humanity*. In: *Kant-Studien*, vol. 77, n. 1-4, 1986, pp. 183-202.

\_\_\_\_\_. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, Richard. *Doing without Morality: Reflections on the Meaning of Deia in Aristotle's Nicomachean Ethics*. In: SELLEY, David. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 30. Oxford – New York: Oxford University Press, 2006, pp. 159-200.

LOUDEN, Robert B. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2000.

LUDWIG, Bernd. *Einleitung*. In: KANT, Immanuel. *Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Third edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

MICHALSON, Gordon E. *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MILL, John Stuart. *On liberty, utilitarianism and other essays*. Ed. Mark Phillip y Frederick Rosen. New York: Oxford University Press, 2015.

MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

O'NEILL, Onora. *Kant after Virtue*. In: *Inquiry*, vol. 26, n. 4, 1986, pp. 387-405.

O'NEILL, Onora. *Kant's virtues*. In: CRISP, Roger (ed.). *How Should One Live?: Essays on the Virtues*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 77-97.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Rev. Ed.. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Spinoza a Kant, v. 4*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

ROSS, David. *The Right and the Good*. Ed. rev., ed. Phillip Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press, 2002.

RIVERA, Faviola. *Virtud y justicia en Kant*. México: Fontamara, 2003.

SCHELER, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SCHMIDT, Claudia. *The Anthropological Dimensions of Kant's Metaphysics of Morals*. In: *Kant-Studien*, vol. 96, n. 1., 2005, pp. 66-84.



SCHMIDT, Elke Elizabeth y SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Philosophie des Gewissens: Skizze für eine kommentarische Interpretation*. In: EGGER, Mario (ed.). *Philosophie nach Kant*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, pp. 279-312.

\_\_\_\_\_. *Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens*. In: JOSIFOVIC, Sasa y KOK, Arthur (eds.). *Der "innere Gerichtshof" der Vernunft*. Leiden: Brill, 2017, pp. 115-153.

\_\_\_\_\_. *Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für die Medizinische Ethik*. In: BORMANN, Franz-Josef y WETZSTEIN, Verena (eds.). *Gewissen*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, pp. 229-250.

SCHÖNECKER, Dieter. *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin: De Gruyter, 2005.

SHABEL, Lisa.: *Zu Kants Frage "Wie ist reine Mathematik möglich?"*. In: LYRE, Holger y SCHLIEMANN, Oliver. (eds.). *Kants Prolegomena: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012, pp. 61-84.

SIDGWICK, Henry. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: Macmillan and Co., 6<sup>a</sup> ed., 1931.

TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin – New York: De Gruyter, 2003.

TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005.

TRAMPOTA, Andreas, SENSEN, Oliver y TIMMERMANN, Jens. *Kant's "Tugendlehre": a Comprehensive Commentary*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2013.

VIGO, Alejandro G. *Autorreferencia práctica y normatividad*. In: VIGO, Alejandro G. y GONZÁLEZ, Ana Marta (eds.). *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*. Hildesheiml – Zurich – New York: Olms Verlag, 2010, pp. 198-223.

\_\_\_\_\_. *Kant, Fichte & Hegel: Conciencia, ética y derecho*, Hildesheim – Zurich – New York: OLMS, 2020.

\_\_\_\_\_. *Kant: liberal y anti-relativista*. In: *Estudios Públicos*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía. Santiago (Chile), nº 93, 2004, pp. 29-49.

WILSON, Holly L. *Kant's Integration of Morality and Anthropology*. In: *Kant-Studien*, vol. 88, n. 1, 1997, pp. 87-104.

WOLFF-METTERNICH, Brigittta-Sophie von. *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*. Berlin – New York: de Gruyter, 1995.

WOOD, Allen W.. *Kant* (Blackwell Great Minds). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WOOD, Allen W. y SCHÖNECKER, Dieter. *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Trad. Nicholas Walker, Cambridge: Harvard University Press, 2015.