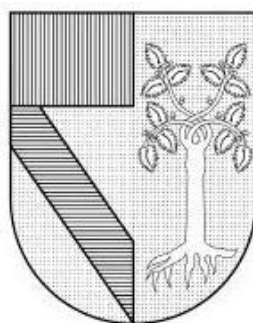


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Acuerdo número 974027



"Reflexión y determinación en el imperativo categórico. Esbozo de una teoría del juicio moral en Kant"

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ROBERTO CASALES GARCÍA

Directora de Tesis: DRA. DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

México, D.F. 2012

Reflexión y determinación en el imperativo categórico...

Dedicatoria

A Brenda José Aportela:

Ab imo pectore; Omnia vincit amor

A mis padres, Vicente y Martha Patricia

A mis hermanos, América, Pablo y Vicente

A mis abuelos, Margarita, Guadalupe (†) y Vicente

A mi ahijada adorada Yalitzi Herrera Guerrero

Agradecimientos

Primero que nada, quiero agradecer a Dios por haberme dado todo lo necesario para poder completar este trabajo de investigación, desde unos padres maravillosos que siempre me han apoyado, una directora de tesis cuyo asesoramiento y amistad permitieron la elaboración de esta investigación, entre un sinfín de bendiciones que difícilmente podría enumerar aquí. Quiero agradecer explícitamente a mis padres, no sólo porque siempre me han acompañado con su amor y sabiduría, sino también porque son una gran inspiración y un modelo a seguir. Gracias por aguantarme en todas mis carencias personales y por ayudarme a ser una mejor persona. Agradezco a mis hermanos, América, Pablo y Vicente, cuyo apoyo y afecto incondicional me mantuvo a lo largo de todo este tiempo. Mi más grande admiración para ustedes. Debo mi gratitud entera a mis abuelos, Margarita, Guadalupe (†) y Vicente, a quienes considero un ejemplo de vida, así como también todos mis tíos, primos y sobrinos, especialmente a mis padrinos José Enrique, Lourdes, Agustín y Roberto, y a mis primos, Salvador, Martha Elena, Jorge, Ricardo, Agustín, Ruth, Carlos, Laura, Lucía, Lorena, Ramón, Carmen y Judith.

Personalmente, agradezco a la Dra. Dulce María Granja Castro, por haberme brindado no sólo el asesoramiento necesario para realizar esta investigación, sino también su amistad, confianza y cariño. Me considero una persona muy afortunada y honrada por haber tenido la oportunidad de trabajar bajo su tutela. Su inmensa amabilidad, su integridad personal e intelectual, y su gran dedicación en el estudio de un filósofo tan complejo como Kant, son invaluableles para mí. También agradezco a Eduardo Charpenel, por su apoyo, su amistad, y por recomendarme ampliamente con la Dra. Dulce María. Le agradezco a la Dra. Rocío Mier y Terán, al Dr. José Alberto Ross, al Dr. Héctor Velázquez, al Dr. Luis Xavier López-Farjeat y al Dr. Héctor Zagal, por darme la oportunidad de continuar mi formación académica dentro de la Universidad Panamericana, y por ser grandes ejemplos de una vida académica lograda. Debo mis agradecimientos a la Mtra. Gabriela Martínez, al Mtro. Roberto Rivadeneyra, a la Mtra. Isabel Gamboa, a la Mtra. Claudia Ortega, a la Lic. Norma Arnal y a Teresa Caballero, por su amistad y confianza, tanto en lo personal, como en lo laboral.

Mi más grande admiración y estima para el Dr. Jorge Medina y el Dr. Vicente De Haro, a quienes considero no sólo grandes amigos, sino también mis modelos a seguir. Gracias por su amistad, confianza, paciencia y apoyo incondicional.

Agradezco al Dr. Carlos Mendiola, por haberme recibido con mucho cariño en la Universidad Iberoamericana, y por brindarme su apoyo desde el inicio de este proyecto de investigación. También le agradezco mucho al Prof. Stefan Münzig, por tenerme paciencia y ayudarme en el aprendizaje del Alemán. Agradezco a todos mis colegas, amigos y alumnos de la Universidad Panamericana, especialmente a María José Macías, a María José García, a María José Urteaga, a María del Carmen Elvira, a Sandra Anchando, a Anabel García, a Gilberto Bañuelos, a Adán Aguilar, y a Alfonso Ganem, por su invaluable amistad. De la misma manera, agradezco a todos mis colegas, amigos y alumnos del Instituto Cultural, especialmente a Loa Sucar Warrenner, a María Generosa Gómez Román, Fatima Valles Navarrete, Susana Gómez Saavedra, Francisco Rodríguez Romero y a Alenka Aguilar González, por creer en mí y haberme dado la oportunidad de integrarme como profesor dentro de esta institución.

Quiero agradecer a todos mis amigos, por aguantarme, escucharme, aconsejarme y apoyarme en las buenas y en las malas. Especialmente quiero agradecer a Carlos Herrera y familia, a Mauricio Palomar, a Ana Laura Mastache, a Adolfo Mancera, a Martha Elena López, a Héctor Chávez, a María del Carmen Garcés, a Mariona Villaro, a Valeria Pazos, a Andrés Hernández, a Stéfano Straulino, a Liliana Almeida, a Marlene Lujan, a Víctor Antonio López, y a Angélica Flores. Agradezco personalmente a Claudia López Madrigal, quien me ha ayudado y asistido como adjunta durante mucho tiempo. Aprovecho para agradecer su nueva amistad al Dr. Fernando Cardona y a Mónica, al Dr. Fernando Leal y a Judith, al Dr. Agustín Echavarría, al Dr. Cenacho Li, al Dr. Mark Kulstad, a la Dra. Evelyn Vargas y al Dr. Gregory Brown.

Por último, quiero agradecer especialmente a Brenda José Aportela, por su inmenso amor, dulzura y cariño a lo largo de estos últimos meses. Gracias por estar a mi lado, por ayudarme a ser un mejor hombre y por impulsarme siempre a dar lo mejor de mí. Mi amor incondicional y mi más grande admiración por ser una mujer maravillosa en todo sentido.

Índice

Portada.	1
Dedicatoria	2
Agradecimientos.....	3
Índice	5
Introducción general	7
I. La división de la filosofía práctica en Kant	16
1.1. La estructura general de la filosofía práctica kantiana.....	16
1.2. Moral pura a priori: el sistema crítico y su fundamentación.....	22
1.3. Moral impura a priori: la metafísica de las costumbres	26
1.4. Antropología y carácter moral	30
1.5. De la moral pura a la antropología y a la inversa	38
II. Presupuestos básicos para una teoría kantiana de la acción.....	43
2.1. Introducción a la teoría kantiana de la acción: la doble caracterización de la acción	43
2.2. Voluntad (<i>Wille</i>), arbitrio (<i>Willkür</i>) y deseo (<i>Wunsch</i>).....	52
2.3. Principios prácticos de la acción: de las máximas a la ley moral.....	60
2.4. La buena voluntad en relación con una voluntad humana: el papel de la razón y la sensibilidad dentro de la moral kantiana	74
2.5. La forma imperativa de la acción en su primer acercamiento a la moral	81
2.6. Breve excursus sobre las formulaciones del imperativo categórico.....	88
III. Derivación apodíctica, deliberación y evaluación: Juicio reflexionante y juicio determinante.....	102
3.1. Esbozos de una teoría del juicio práctico en Kant: introducción.....	102
3.2. Distinción entre juicio reflexivo y juicio determinante.....	107
3.3. Del juicio moral determinante: el Imperativo Categórico y la derivación apodíctica	117
3.4. Reflexividad en el juicio moral: deliberación moral y evaluación de máximas	130

Reflexión y determinación en el imperativo categórico...

3.5. De la típica de la facultad de juzgar práctica pura	141
Conclusiones	147
Bibliografía	162
Obras de Kant en castellano utilizadas:	162
Otras ediciones de Kant revisadas:	163
Bibliografía secundaria:.....	164

Introducción general

Ser coherente es el mayor deber de un filósofo y, sin embargo, es el que más raramente se encuentra (*KpV*, 24).

En una de sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, Hannah Arendt sostiene que en la moral kantiana, especialmente en su concepción de la racionalidad práctica, no es posible admitir juicio alguno sobre lo particular¹. En estas mismas conferencias, sin embargo, Arendt afirma que el filósofo de Königsberg, a través de sus últimos escritos, introduce el juicio sobre lo particular como una pieza clave para la comprensión de su propuesta política². Junto a la primera tesis de Arendt, encontramos una larga lista de comentaristas que han consolidado las interpretaciones “estándar” de la moral kantiana. Estos comentaristas, al igual que en la primera afirmación de Arendt, sostienen que Kant olvida por completo el ámbito de lo particular, especialmente en su filosofía moral, donde pareciera que nuestro autor deja de lado al agente y a todas las situaciones que lo rodea. Así, estas interpretaciones “estándar” coinciden en caracterizar la moral kantiana como una propuesta meramente deontológica-formalista, rigorista, que excluye cualquier tipo de afectividad y, así, ajena al hombre y su especificidad. Por el contrario, muchos comentaristas contemporáneos han salido de esta primera afirmación de Arendt, y le han dado su justo peso al juicio de lo particular, no sólo en la exclusividad del ámbito de la filosofía política, como en la segunda sentencia de Arendt, sino como un punto fundamental de su propuesta filosófica en general.

A diferencia de la lectura de Arendt, donde Kant excluye el juicio de lo particular de su moral y, por ende, genera una ruptura entre su ética y su filosofía política³, estas últimas interpretaciones proponen una lectura integral de su filosofía, en la cual el juicio y, por ende, la facultad de juzgar, son el hilo conductor que da unidad y cohesión a sus propuestas filosóficas. En consonancia a estas lecturas de Kant, surge el interés de volver a la *Crítica del juicio* para revalorar el papel de la facultad de juzgar dentro de la filosofía crítica de nuestro autor. De esta manera, muchas de las discusiones actuales sobre la filosofía kantiana, especialmente en aquello que compete a su filosofía teórica y práctica, giran en torno a la facultad de juzgar. El problema principal al que se enfrentan los lectores de la filosofía crítica de Kant al

¹ Cfr. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós. 2009. P. 35.

² Cfr. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. P. 45.

³ Cfr. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Pp. 39ss.

estudiar el papel de la facultad de juzgar, consiste en discernir qué función desempeña en cada ámbito. Para nuestro filósofo, la facultad de juzgar es aquella capacidad de un ser racional para establecer el vínculo entre una regla o ley universal y un caso particular. Lo cual admite una doble dimensión: en primer lugar, la facultad de juzgar parte de una regla o ley universal para *determinar* qué casos caen bajo ella; en segundo lugar, la facultad de juzgar, a través de una *reflexión*, parte de lo particular en busca de aquel universal que lo subsuma. Aquellas interpretaciones “estándar”, por su parte, reducen el juicio teórico y práctico a la mera determinación, reservando la reflexividad para el juicio de gusto y el juicio teleológico. Algunas relecturas de la filosofía crítica de Kant, por otra parte, sugieren que la facultad de juzgar reflexionante no se limita al juicio de gusto y al juicio teleológico, sino que también es parte fundamental para la comprensión del juicio en lo teórico y lo práctico. Esta lectura de la filosofía kantiana, como una lectura sistemática e integral, permite renovar el espíritu crítico de la misma, abriendo la posibilidad de responder o al menos matizar gran parte de las críticas que frecuentemente se le hacen a nuestro autor, lo cual se puede ver con toda claridad respecto a la filosofía práctica.

Una visión de la moral kantiana que integre una teoría del juicio práctico y moral, no sólo desde la mera determinación, sino también desde la reflexividad, a pesar de que no propone una moral exenta de críticas, ofrece una lectura más justa de la filosofía moral de nuestro autor. La teoría kantiana del juicio moral, tal y como trataré de demostrar a lo largo de este trabajo de investigación, no depende del todo de su fundamentación pura a priori, así como tampoco carece de aquellos datos antropológicos relevantes para la constitución de los deberes concretos, como presuponen las lecturas formalistas, ya que esto haría de la moral kantiana un absurdo. En este sentido, defenderé que el uso de la facultad de juzgar en lo práctico se gesta en dos direcciones: un uso determinante, que da sustento a la moral y a sus preceptos a través de principios puros a priori universales, dando lugar, así, a la elaboración de un sistema de deberes; y un uso reflexionante, donde se manifiesta su carácter formativo y prioritariamente deliberativo y, por ende, se insertan las condiciones específicas de la agencia racional humana. La moral kantiana, a diferencia de lo que sostienen muchas de las interpretaciones “estándar”, no se reduce a su aspecto formal, ya que también considera la estructura teleológica de la acción, sin la cual sería imposible la aplicación de los principios morales al caso específico del hombre. Esto es, la moral kantiana, así como tiene un aspecto formal, incluye un aspecto material, donde no basta que el ejercicio concreto de la facultad de juzgar sea determinante, sino también deliberativo, esto es, reflexionante.

Una de las primeras problemáticas que se presentan al estudiar la teoría del juicio moral en Kant, y que, por ende, complican su análisis, es que el filósofo de Königsberg no desarrolla de manera cabal en ninguna de sus obras los fundamentos de una teoría del juicio moral. En relación a este trabajo de investigación, esta problemática implica dos cosas: la primera de ellas es que para la elaboración de este trabajo de investigación no se usó sólo un texto de Kant como hilo conductor; la segunda, que el carácter programático de este estudio es el de un mero esbozo de la teoría kantiana del juicio moral. Dado que no existe una única obra de nuestro autor que contenga, como tal, una teoría del juicio moral, sino que para su estudio necesitamos de distintas obras como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del juicio*, la *Metafísica de las costumbres*, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Antropología en sentido pragmático*, e incluso algunas de sus lecciones, por mencionar sólo algunos textos que usarán a lo largo de esta investigación, sería un error metodológico de mi parte reducir la moral kantiana, como algunos intérpretes hacen, a sólo las primeras dos obras mencionadas. Es un error común de algunos intérpretes creer que la moral kantiana se reduce a lo explicado por Kant en la segunda *Crítica*, ya que, como se verá a lo largo de este estudio, ella sólo contiene una parte de la propuesta moral de nuestro autor.

El carácter programático de esta investigación no puede ser, sin por ello caer en una pretensión absurda y ambiciosa en demasía, un estudio detallado y completo de la teoría kantiana del juicio moral. La complejidad de la propuesta moral de Kant, ya sea por la oscuridad misma de sus textos, por su imprecisión en el uso de ciertas expresiones, o sea por la gran variedad de interrogantes que surgen a lo largo de su estudio, no sólo hace pretencioso el querer realizar un trabajo omniabarcante de su ética, sino que nos invita a realizar un trabajo de investigación riguroso y minucioso de cada uno de sus textos. Para realizar un estudio de este tipo, especialmente de una temática tan rica como su teoría del juicio moral, es necesario empezar con una labor exegética de sus obras que nos ayude a comprender sus tesis principales y las razones para sostenerlas. Previa a toda crítica de la obra de Kant, el trabajo del comentador presupone una hermenéutica caritativa, es decir, una reflexión previa sobre las palabras de nuestro autor, cuya principal motivación sea la comprensión. Con esto en mente, más que elaborar una serie de críticas a la propuesta de Kant, limito este trabajo de investigación a una exégesis minuciosa de su ética y su teoría del juicio moral. Creo firmemente que con ello evito caer en los malentendidos comunes con los que se sustentan gran parte de las críticas frecuentes al pensamiento del filósofo de Königsberg.

Esta exégesis de la teoría del juicio moral en Kant, sin embargo, se limita a ser un mero esbozo, pues trata de manera breve, aunque espero que no de forma superficial, algunas de las problemáticas que rodean a dicha teoría del juicio moral. De esta forma, delimito este estudio a mostrar que la facultad de juzgar se desenvuelve dentro de la moral kantiana en dos dimensiones complementarias. La primera dimensión corresponde a la función determinante de la facultad de juzgar, la cual, a manera de derivación apodíctica, permite tanto evaluar la permisibilidad de las máximas a partir de principios prácticos de validez universal dados previamente, como la elaboración de un sistema de deberes. Esta dimensión, sin embargo, exige ciertos procesos de mediación reflexiva, ya sea para la formación de las máximas, o para la captación de situaciones de emergencia moral. Así, la segunda dimensión de la facultad de juzgar dentro de la moral, alude a la función reflexionante de la misma, en virtud de la cual se gestan los procesos deliberativos necesarios para la aplicación de la moral al caso específico del hombre. La función reflexionante de la facultad de juzgar, en este sentido, no sólo es esencial para dar sustento a los procesos de determinación, sino para el desarrollo mismo de toda la moralidad. Sin la reflexión, sería imposible para el agente, por ejemplo, resolver conflictos morales o formular nuevos conceptos ante nuevas situaciones de emergencia moral.

Para mostrar esta tesis, he dividido este trabajo de investigación en tres partes, cada una de ellas relacionada de manera íntima con las otras dos. La primera de ellas, a manera de discurso introductorio, analiza la división de la filosofía práctica de nuestro autor. Este capítulo, entre otras cosas, busca señalar en qué sentido se dice que el estudio de la facultad de juzgar es necesario para tener una comprensión íntegra de la moral kantiana. Tal y como sostendré en un primer apartado de esta sección, la filosofía práctica de nuestro autor, a diferencia de lo que sostienen muchas interpretaciones “estándar”, no se reduce a su fundamentación, que es pura y a priori. Por el contrario, la moral kantiana, tal y como sostendré en este apartado, se conforma de tres partes, a saber: una propedéutica o fundamentación, una metafísica de las costumbres, y una antropología práctica. Cada una de ellas se caracteriza por tener una finalidad propia y un tipo específico de juicios que garantizan dicha finalidad. A la primera parte, en cuanto fundamentación o propedéutica de la moral, le compete el establecimiento del principio supremo de la moralidad, para lo cual no es necesario ningún dato empírico y, por ende, sus juicios son puros a priori. Esta moral pura, como sostendré en un segundo apartado, garantiza que los principios prácticos de la moral sean objetivos y válidos para todo ser racional. No obstante, a pesar de que en su fundamentación no se alude a ningún conocimiento empírico, la

moral kantiana, si es que ha de valer en el caso específico del ser humano, necesita, además de una moral pura a priori, una metafísica de las costumbres.

La tarea fundamental de esta metafísica de las costumbres, tal y como estudiaré en un tercer apartado de esta sección, es la consolidación de un sistema de deberes para el caso específico del hombre. Tarea que exige, además de principios a priori, un cierto conocimiento empírico del hombre y su especificidad. Este sistema de deberes, como un sistema de todas aquellas leyes de la libertad cuyo fundamento es el principio supremo de la moralidad, requieren un conocimiento mínimo de la naturaleza humana, el cual es siempre empírico. Consecuentemente, la metafísica de las costumbres, a pesar de mantener un carácter a priori, es un conocimiento práctico impuro. Esta estructura de la filosofía práctica de Kant, sin embargo, sería incompleta sin una antropología práctica, ya que ella analiza todos aquellos datos empíricos sobre el hombre que favorecen u obstaculizan el desarrollo de la moral, tema que profundizaré en un cuarto apartado de esta sección. La antropología práctica, así, muestra el papel formativo de la moral kantiana, lo cual se puede ver con mayor claridad en el tema del carácter. Sin este conocimiento empírico, la aplicación del principio supremo de la moral y de los distintos deberes sería una mera quimera, ya que es necesario saber si el hombre, como agente moral, es capaz de seguir estos principios.

Finalmente, como último apartado de esta sección, pretendo analizar cómo se debe entender la relación entre cada una de las partes de la estructura de la filosofía práctica de Kant. En este apartado me detendré específicamente a analizar dos posibles propuestas interpretativas. La primera de ellas consiste en sostener una relación unidireccional, en la cual se parte de una moral pura a priori a una metafísica de las costumbres, y de esta moral impura a priori, a una antropología práctica. Con ello se garantiza la validez y universalidad de los principios morales, mas no su aplicación al caso específico del hombre. Para lo cual es necesaria una bidireccionalidad, en virtud de la cual se mantenga una doble relación, a saber: tanto de la moral pura a priori a la antropología práctica, como de la antropología a la moral pura a priori. Este ir y venir de lo puro a priori a lo empírico, sin embargo, exige una facultad de juzgar no sólo determinante, sino, a su vez, reflexionante, la cual sirva de hilo conductor para toda la filosofía práctica, tesis que espero demostrar al finalizar este trabajo de investigación.

Como una de las partes fundamentales de este estudio sobre la teoría kantiana del juicio moral, considero importante establecer, de manera previa, aquellos presupuestos básicos de la teoría kantiana de la acción. Una de las tesis que trataré

de defender en las conclusiones de este trabajo de investigación será, por tanto, que sólo podemos entender el papel de la facultad de juzgar en la filosofía práctica de Kant, si partimos del análisis de los conceptos clave de su teoría de la acción. En un primer apartado de esta sección, de forma consecuente, trataré de definir qué es una genuina acción para el filósofo de Königsberg, distinguiendo la acción de un agente racional del mero movimiento corporal. Aquí defenderé que una genuina acción no se reduce a una mera causalidad externa, esto es, a un mero movimiento corporal, sino que, además, exige una estructura intencional interna, en virtud de la cual se incluyan las razones por las cuales el sujeto actúa de tal o cual forma. Esta estructura interna, como un aspecto prioritario de la acción, alude a aquellos deseos, propósitos e intenciones que dan sentido a la acción y, por tanto, la constituyen como un genuino acto racional. Un entramado de sentido, como aquella estructura interna de la acción, sólo es posible mediante nuestra facultad desiderativa, razón por la cual, en un segundo apartado de esta investigación, analizo los tipos de actos de nuestra facultad desiderativa. En este apartado distingo tres tipos de actos: los meros deseos, como deseos inefectivos; la adopción de las máximas, como aquel acto del arbitrio humano por el cual realizamos una acción; y el acto propio de la voluntad, por el cual la razón adquiere un carácter práctico.

Teniendo en cuenta los distintos actos de nuestra facultad desiderativa, distingo, en un tercer apartado, los principios prácticos de la acción, a saber: las máximas y la ley moral. En este apartado sostendré, a diferencia de las interpretaciones “estándar”, que la moral kantiana, más que una ética del deber, es una ética de máximas, las cuales son principios prácticos subjetivos de la acción. Por esta misma razón me detendré a analizar tanto los distintos tipos de máximas –siguiendo la distinción de Schwartz entre máximas de primer orden y máximas de segundo orden-, como la estructura formal de las mismas. Esta estructura formal de las máximas, en su carácter subjetivo, es fundamental para el estudio de una teoría de la acción, ya que gran parte de la vida moral del individuo depende de ellas. Por ello introduciré lo que Barbara Herman denomina “reglas de relevancia moral”, elemento que, a pesar de no ser explícitamente de Kant, nos ayuda a entender cómo se forman las máximas.

Ahora bien, dentro de esta misma sección dedicaré un cuarto apartado al estudio de la concepción kantiana del bien, elemento clave para transitar de una mera teoría de la acción, a una filosofía moral. Junto a esta temática surge el problema específico de la voluntad humana, ya que ésta, a diferencia de cualquier otra voluntad, no es una voluntad santa que siga siempre a la razón. Dada esta condición específica de la

voluntad humana, la ley moral se presenta al hombre bajo una constricción que ejerce la razón sobre el arbitrio, es decir, como un deber. Así, en un quinto apartado, analizaré dos niveles de racionalidad práctica en los cuales se manifiesta el deber, a saber: el de la racionalidad instrumental, donde el deber se expresa por medio de un imperativo hipotético; y el de la moralidad, donde el deber adquiere un valor incondicional, universal y necesario, y es expresado en lo que Kant denomina “imperativo categórico”. Una tesis principal de este apartado, y que vale la pena mencionar por adelantado, es que entre ambos tipos de imperativos, más que una ruptura, existe una cierta continuidad. Según esta continuidad, actuar siguiendo el imperativo categórico no significa renunciar a la racionalidad instrumental, cosa que sería absurda, sino ubicarse dentro de un segundo nivel de racionalidad por el cual juzgamos y evaluamos los imperativos hipotéticos.

Como un último apartado de esta segunda sección, presento un breve excursus sobre las formulaciones clásicas del imperativo categórico. En este apartado, concretamente, evito aquella discusión referente al número de formulaciones del imperativo categórico, bajo el criterio de unidad: a pesar de que son distintas formulaciones, son un mismo principio moral. Con este apartado no pretendo analizar de forma exhaustiva cada una de las formulaciones, sino presentar y aclarar algunos puntos principales de ellas, los cuales son fundamentales para la consolidación de este esbozo de la teoría kantiana del juicio moral. Sin embargo, dejo pendiente, para una futura investigación, una relectura de estas formulaciones desde la distinción entre la función determinante y reflexionante de la facultad de juzgar.

Finalmente, en la última sección de este trabajo desarrollo la tesis principal de esta investigación, a saber: que el juicio moral, como se he mencionado arriba, no se reduce a su función determinante, esto es, a una de derivación apodíctica de los deberes, sino que admite, a su vez, una función reflexionante, la cual es fundamental para el desarrollo de la vida moral de la persona humana. La propuesta kantiana no es un formalismo vacío que desatienda las especificidades en las que se desarrolla el agente moral, y mucho menos es una propuesta carente de aplicación. Por el contrario, la filosofía práctica de Kant se inserta en la problemática de la acción, lo cual forma parte de un primer apartado de esta sección. Esta inserción a la vida práctica, correlativamente, involucra un análisis detallado de la facultad de juzgar, primero de forma general, y posteriormente, de manera específica, en el terreno práctico. Así, en un segundo apartado de esta sección, pretendo estudiar la doble dimensión de nuestra facultad de juzgar –determinante y reflexionante-, prestando

atención a aquellos elementos centrales para la teoría kantiana del juicio moral. La función determinante de la facultad de juzgar, por una parte, es aquella que nos ayuda a especificar aquellos casos que caen bajo una regla dada con anterioridad. En esta determinación de lo particular por lo universal, sin embargo, se presuponen ciertos procesos de mediación reflexiva previos en virtud de los cuales se clasifican aquellos casos que son candidatos ideales para la subsunción. Lo cual implica, a su vez, la prioridad de la función reflexionante de la facultad de juzgar, sobre la determinante, tesis que marcará una diferencia entre esta lectura y las lecturas “estándar”.

En este mismo apartado hablaré acerca del principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante, esto es, sobre la conformidad a fin. A través de esta última temática busco establecer un puente entre la concepción general de la facultad de juzgar y su aplicación al ámbito práctico, para lo cual hago una analogía entre la conformidad a fin formal y la conformidad a fin práctica, punto medular para vincular los presupuestos de la teoría kantiana de la acción –especialmente la estructura intencional de la acción-, y su teoría del juicio moral. Para analizar esta última, sin embargo, inicio con la función determinante, ya que ésta es comúnmente aceptada por los intérpretes de Kant. Con ello mismo, sin embargo, pretendo distanciarme de las interpretaciones “estándar”, delimitando, por un lado, los usos de la función determinante y, por otro lado, su necesidad de procesos de mediación reflexiva previos. Respecto a los usos de la función determinante de la facultad de juzgar, hago énfasis especialmente en dos: el primero consiste, en sentido estricto, en el test de universalidad que surge de la primera formulación del imperativo categórico; el segundo, en la elaboración misma de un sistema de deberes, aludiendo especialmente a la segunda formulación, la cual es fundamental para la deducción del principio supremo de la virtud. En ambos casos, la facultad de juzgar funciona a modo de derivación apodíctica, en la cual partimos de una formulación del imperativo categórico, como un principio universal dado a partir del cual se determina un particular.

La función determinante de la facultad de juzgar, como derivación apodíctica, presupone, sin embargo, ciertos procesos de mediación reflexiva, incluso para la consolidación de un sistema de deberes. Por ello mismo, adelantando una de las conclusiones principales de este apartado, se puede decir que la ética kantiana –y el sistema de deberes-, más que ser un listado de deberes concretos o un catálogo de deberes jurídicos y éticos, se muestra como un modelo de formación del juicio, en el cual es necesario incluir el aspecto reflexionante. Así, en un cuarto apartado de esta

sección pretendo analizar el papel de la reflexión dentro de la moral kantiana. Si la moral kantiana se redujera a su función determinante, no sólo se caería en un mero formalismo, sino también en una contradicción con la estructura formal de las máximas, haciendo de la propuesta de nuestro autor, una propuesta insostenible, ya que ella carecería de todo ámbito concreto de aplicación. Este proceso deliberativo de reflexión, consecuentemente, más que determinar la permisibilidad de una máxima, me ayuda a responder a la pregunta fundamental de la moral kantiana, a saber: *qué debo hacer* en tal o cual situación. Para ello, la reflexión me ayuda, en un primer momento, a captar aquellas situaciones de emergencia moral, tarea propia de lo que llamaremos “sensibilidad moral”.

Junto a esta última temática, trataré las “predisposiciones estéticas de la moral”, las cuales son fundamentales para la percepción subjetiva del deber. De esta manera probaré que, aunque la moral kantiana no necesita de ningún aspecto empírico para su fundamentación, ella exige una sensibilidad moral para su aplicación. En este sentido, el sentimiento moral, la conciencia, el amor al prójimo o filantropía, y el respeto a uno mismo o autoestima, son predisposiciones de carácter reflexivo fundamentales para el desarrollo de la vida moral del agente y la formación de nuevos conceptos morales. La reflexividad, así, manifiesta el carácter formativo de la moral kantiana. Asimismo, la reflexividad y la deliberación moral, son entendidos como un elemento fundamental para la resolución de conflictos de deberes, esto es, de situaciones donde se muestra una aparente incompatibilidad de deberes.

Por último, destino un apartado específico al estudio de la “típica de la facultad de juzgar práctica pura”. En este último apartado menciono tanto la importancia de este pasaje de la segunda *Crítica*, como sus limitaciones, pretendiendo, con ello, mostrar uno de los principales errores de las interpretaciones “estándar”, a saber: que la teoría kantiana del juicio moral no puede reducirse a la típica y, mucho menos, a su función determinante.

I. La división de la filosofía práctica en Kant

1.1. La estructura general de la filosofía práctica kantiana

Una de las primeras dificultades a las que nos enfrentamos al estudiar la filosofía práctica de nuestro autor es, sin lugar a dudas, su estructura misma. La filosofía práctica de Kant, como toda su filosofía, manifiesta un carácter sistemático que denota un orden y una estructura peculiar. Desafortunadamente, esta estructura de la filosofía práctica de Kant no ha sido ampliamente desarrollada⁴. Esto representa un grave problema no sólo respecto a la temática de este trabajo de investigación, sino para el estudio general de la filosofía práctica de Kant. Ya que al hacer caso omiso de su estructura, se corre el riesgo de hacer una interpretación parcial de la filosofía práctica de nuestro autor y, en consecuencia, a caer en una visión formalista o rigorista de la misma. En efecto, interpretaciones como la formalista⁵ o la rigorista⁶, según las cuales o bien la filosofía práctica de Kant se reduce a una deontología meramente formal sin considerar ningún aspecto empírico, o a una filosofía práctica cuya realización de la moral, siendo esta imperativa, no contempla las emociones, inclinaciones, etc., sino sólo el deber por sí mismo (*aus Pflicht*) –esto es, que considera que las acciones morales son aquellas que se hacen única y exclusivamente por el deber sin estar acompañada de algún otro elemento de nuestra

⁴ Dentro de la investigación bibliográfica realizada para elaborar este trabajo, me llamó la atención que sólo encontré dos artículos referentes a esta temática, a saber: Cfr. ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. En: Anales del seminario de Historia de la Filosofía, 9 (1992). Pp. 79-87. Y: GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 40 (1960). Pp. 238-251. Texto que se complementa con su libro: GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom. A study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes and Noble, Inc. 1963.

⁵ Una de las interpretaciones que hace de la filosofía práctica de Kant un mero formalismo es la de Franz Brentano, quien sostiene que el Imperativo Categórico no sólo es una ficción, sino que, al mismo tiempo, no tiene ninguna aplicación para la moral, puesto que ningún principio moral puede ser deducido de ella (Cfr. BRENTANO, Franz. “The Principles of the Ethical Knowledge: Kant”. Trad. Elizabeth Hughes Schneewind. En: CHADWICK, Ruth F. *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Vol. I. London/Nueva York: Routledge. 1992. P. 165).

⁶ Quizás la más famosa formulación de esta crítica es la que Schiller hace cuando nos dice: “En la filosofía moral de Kant la idea del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo. Por más que el gran filósofo trató de precaverse contra esta falsa interpretación, que debía ser precisamente la que más repugnara a su espíritu libre y luminoso, él mismo le dio, me parece, fuerte impulso (aunque apenas evitable dentro de sus intenciones) al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios (el deber y la inclinación) que actúan sobre la voluntad del hombre” (SCHILLER, Friedrich. *De la gracia y la dignidad*. Trad. Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires: Nova. 1962. Pp. 61-62).

naturaleza misma-, tienen en común que parten sólo de uno de los elementos que conforman la filosofía práctica kantiana.

Conocer la estructura de la filosofía práctica kantiana no sólo revela las inconsistencias de este tipo de interpretaciones parcialistas, sino que, al mismo tiempo, es útil para aclarar los distintos niveles en los que el juicio práctico se mueve, sobre los cuales hablaré en el último capítulo. Además, entender la división de la filosofía práctica de Kant nos ayuda a ubicar de mejor forma el papel que tiene cada una de sus obras. No obstante, en este capítulo, tal y como se mencionó en la introducción, no se pretende ubicar todas y cada una de las obras de filosofía práctica de nuestro autor, sino hacer un breve análisis de dicha estructura para, así, comprender mejor el lugar del juicio práctico dentro de la propuesta kantiana. Teniendo esto en mente, es importante hacer notar que Kant mismo no explicitó de forma plena la estructura de la filosofía práctica, como sí hizo con los saberes de la razón en su uso especulativo al dilucidar la arquitectónica de la razón pura⁷ y el esquema general de las ciencias de la naturaleza⁸. Sin embargo, contamos con algunos pasajes de sus obras en los que Kant mismo fundamenta esta estructura, los cuales nos servirán de guía a lo largo de este capítulo.

El primer indicio de esta división o estructura de la filosofía práctica lo encontramos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde Kant nos dice: “La filosofía griega se dividía en tres ciencias (*drei Wissenschaften*): la física, la ética y la lógica. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser, acaso, solamente añadir el principio (*das Princip*) de la misma, en parte para asegurarse de esta manera de que es completa y en parte para poder determinar correctamente las subdivisiones”⁹. La filosofía en general, entendida como sistema, se divide primero en su parte formal y en su parte material, “de las cuales la primera (la lógica) comprende meramente la forma de pensar, en un sistema de reglas, y la segunda (la parte real) somete sistemáticamente a consideración los objetos sobre los cuales se piensa, en la medida en que sea

⁷ Cfr. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. D.F.: FCE, UAM, UNAM. 2009. A 832 / B 860-A 852 / B 880. Citado en adelante como: *KrV*.

⁸ Cfr. KANT, Immanuel. *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Trad. Samuel Nemirovsky. D.F.: UNAM. 1993. AKK 477-479. Citaré esta obra como: *MA*, (que corresponde a las primeras dos consonantes del nombre en Alemán: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*).

⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel. 1999. AKK 387, 1-8. Citada en adelante como: *GMS*.

posible un conocimiento racional de los mismos a partir de conceptos”¹⁰. Esta misma división la encontramos en la *Fundamentación...* cuando nos dice: “Todo conocimiento racional (*Vernunftkenntnis*) es o *material* (*material*), y considera algún objeto (*ein Objekt*), o *formal* (*formal*), y se ocupa meramente de la forma del entendimiento (*der Form des Verstandes*) y de la razón mismos y de las reglas universales del pensar en general (*den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt*), sin distinción de los objetos”¹¹.

La filosofía meramente formal sería la lógica, puesto que ella versa sobre las leyes universales y necesarias del pensar; mientras que la parte material de la filosofía se constituye por la física y la ética, ya que los objetos de los que ésta (la parte material de la filosofía) versa siguen dos tipos de leyes (*Gesetze*), a saber: o leyes de la *naturaleza* (*Gesetze der Natur*) o leyes de la *libertad* (*Gesetze der Freiheit*)¹². Las leyes de la primera, así, pertenecen a la física, mientras que las leyes de la segunda pertenecen a la moral, una como doctrina de la naturaleza y la otra como doctrina de las costumbres¹³. De esta primera división de la filosofía en general vemos dos cosas: en primer lugar, que la filosofía entendida como sistema se divide en filosofía teórica y en filosofía práctica, tal y como sostendrá posteriormente en la *Primera*

¹⁰ KANT, Immanuel. “Primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*”. En: KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila. 1991. AKK 1. Citada en adelante como: *EE*.

¹¹ *GMS*, 387, 8-11.

¹² Cfr. *GMS*, 387, 11-15. Sobre esta división entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad, es importante recordar lo siguiente: “Las leyes de la naturaleza constituyen los objetos naturales o teóricos, mientras que las leyes morales constituyen los objetos de la libertad o prácticos. Puesto que se trata de legislaciones independientes, se habla de dos objetos distintos, pero no debe olvidarse que, para Kant, objeto no es lo mismo que realidad. En el caso de la acción humana esto es particularmente claro, pues una misma acción se puede (y se debe) considerar de acuerdo con las leyes naturales, en cuanto fenómenos, así como efecto de la libertad, según la ley moral” (TORRALBA, José M. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. P. 22).

¹³ Cfr. *GMS*, 387, 15-17. Dentro de esta distinción entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía moral, vemos una primera definición de ética como ciencia que estudia las leyes de la libertad. Esta primera definición de la ética manifiesta una amplia concordancia con lo que Kant nos dirá en la *Crítica de la razón pura*, a saber: que “práctico es todo aquello que es posible mediante la libertad” (*KrV*, A 800 / B 828). Esta primera definición es de suma importancia, ya que en ella encontramos el aspecto fundacional de la ética kantiana, esto es, la libertad. Según nuestro filósofo, una ética sin libertad sería absurda, pues “si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (Cfr. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Ed. De Dulce María Granja Castro. D.F.: FCE, UAM, UNAM. 2005. AKK 5, nota a pie de página. Citada en adelante como *KpV*).

*introducción a la Crítica de la facultad de juzgar*¹⁴; y, en segundo lugar, que la estructura de la doctrina de la naturaleza y la ética es semejante¹⁵. Una primera semejanza entre ellas radica en que ambas, a diferencia de la lógica¹⁶, tienen una parte empírica. Tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía moral necesitan de ésta, “porque aquella tiene que determinar sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia (*einem Gegenstande der Erfahrung*), y ésta para la voluntad del hombre (*dem Willen des Menschen*), en tanto que es afectada por la naturaleza”¹⁷.

De la misma forma en la que la filosofía de la naturaleza y la filosofía moral tienen una parte empírica, la cual toma sus fundamentos de la experiencia, ambas cuentan con una parte racional, “la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori”¹⁸. Esta última, si es meramente formal se llama lógica, mientras que si considera algunos objetos y está determinada por ellos, se llama metafísica¹⁹. “La metafísica se divide en la [metafísica] de uso *especulativo* de la razón pura, y en la de uso *práctico* de ella, y es, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza* (*Metaphysik der Natur*), o bien *metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*)”²⁰. Tanto la filosofía de la naturaleza como la ética, así, tienen una parte racional y una empírica. Con lo cual, vemos que la filosofía práctica, en principio,

¹⁴ Cfr. *EE*, 1. Esto mismo puede verse con mayor claridad en los apuntes de ética que recoge Collins: Cfr. KANT, Immanuel. “Moral Philosophy Collins”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001. AKK 27:243. Citada en adelante como: *Moralphilosophie Collins*.

¹⁵ Kant constantemente compara la estructura de la filosofía práctica con la estructura de la doctrina de la naturaleza: Cfr. *GMS* 388, 10-15; *GMS*, 390, 20-34; *GMS*, 391, 16-25; *KrV*, A 841 / B 869, por mencionar unos ejemplos. Este hecho, sin lugar a dudas, manifiesta radicalmente el carácter arquitectónico que caracteriza la propuesta del filósofo de Königsberg. No obstante, el estudio de la estructura de la filosofía especulativa lo dejaré pendiente para otro trabajo de investigación.

¹⁶ Según Kant, la lógica no puede tener una parte empírica, ya que de tenerla no podría ser “un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado” (Cfr. *GMS*, 387, 17-21).

¹⁷ *GMS*, 387, 22-27. Sobre este respecto cabe hacer una distinción entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía moral, a saber, que las leyes de la primera son leyes según las cuales todo sucede, mientras que las leyes morales son caracterizadas como leyes según las cuales todo debe suceder, sin dejar de tener en cuenta las condiciones por las cuales frecuentemente no suceden (Cfr. *GMS*, 388, 1-4).

¹⁸ *GMS*, 388, 5-6.

¹⁹ Cfr. *GMS*, 388, 7-10.

²⁰ *KrV*, A 841 / B 869. Véase también: Cfr. *GMS*, 388, 10-11.

consta de dos partes, una racional que se funda sobre principios a priori, y otra empírica, que en este caso es denominada *antropología práctica*²¹.

Dentro de esta moral racional cuyos fundamentos son a priori, cabe una división más de la filosofía práctica que se funda en la distinción que se establece entre el saber puro a priori y el saber impuro a priori. Normalmente se suele confundir lo puro y lo a priori, debido a dos cosas: en primer lugar, a que Kant mismo a veces usa de forma ambigua ambas expresiones y, en segundo lugar, a que todo aquel conocimiento que es puro es, al mismo tiempo, a priori. No obstante, lo a priori y lo puro son dos cosas distintas²². “Entre los conocimientos *a priori* llámanse puros aquellos en los que no está mezclado nada empírico. Así, p. ej., la proposición toda mudanza tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia”²³. En el caso de la filosofía práctica, podríamos decir que, por ejemplo, la primera formulación del Imperativo Categórico es un principio puro a priori, mientras que los preceptos de la antroponomía, propios de la *Metafísica de las costumbres*, son principios que siendo a priori, necesitan de un dato empírico. “[L]a filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica* (ejercicio

²¹ Cfr. *GMS*, 388, 12-14. Sobre este respecto podría objetarse que en la *Crítica de la razón pura* Kant nos dice que: “la moralidad es la única conformidad de acciones a leyes, que puede ser deducida enteramente *a priori* a partir de principios. Por eso, la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna // condición empírica)” (*KrV*, A 841 / B 869). No obstante, debemos fijarnos bien en el apellido que Kant mismo le pone a la metafísica práctica, a saber, moral pura. En efecto, la moral pura no toma nada de la experiencia para dilucidar los principios racionales de la filosofía práctica, sin embargo ésta necesita de una antropología práctica que sirva de base para su correcta aplicación. Una moral que no considera al hombre mismo y su naturaleza, es una moral que adolece de toda aplicación, más la filosofía práctica de Kant no incurre en este error, pues ella misma contiene una parte empírica a la que posteriormente llamará *Antropología en sentido pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*).

²² Una de las interpretaciones de la filosofía práctica de Kant que, a pesar de ser una interpretación polémica y reducir la moral kantiana a la *Fundamentación...* y a la *Crítica de la razón práctica* – esto es, a la moral pura-, manifiesta claramente esta distinción en el terreno de lo práctico, es la de David Ross. La cual nos dice, por ejemplo, que el principio “no debes mentir” es un principio a priori, más no puro a priori, ya que éste “contiene un elemento obtenido de la experiencia” (Cfr. ROSS, David. *Kant’s Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Oxford University Press. 1965. P. 2).

²³ *KrV*, B 3. Según Torralba: “Tanto en la teoría del conocimiento como en la teoría de la acción, Kant reconoce que hay una “doble raíz”: intelectual y sensible, pura y empírica. Esta doble raíz da lugar a una distinción entre la facultad y su objeto, o entre la voluntad y sus fines” (TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 22). En este sentido, la teoría kantiana de la acción tendrá dos niveles distintos: primero, una teoría de la acción general, donde no se distingue entre el imperativo categórico y el hipotético; segundo, la moral propiamente dicha, donde lo que rige es la ley moral.

preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*”²⁴.

En este sentido, la parte de la filosofía práctica que se caracteriza por fundarse en principios *a priori* tiene dos elementos: el primero consolida el sistema de la crítica de la razón práctica, concebida como una propedéutica la metafísica de lo práctico que se caracteriza por investigar “la capacidad de la razón respecto de los juicios puros *a priori* que versan sobre lo que debe ocurrir por libertad, o, con otras palabras,” según nos dice Rovira, “como la indagación de las condiciones de posibilidad de los deberes morales”²⁵, el segundo es “el sistema de la ciencia práctica –o metafísica de lo práctico- [que] puede describirse como el conjunto de los juicios que tratan de lo que debe ocurrir por libertad, o sea, como el elenco ordenado de los deberes morales”²⁶. De esta forma, la filosofía práctica de Kant consistirá en tres partes: en primera instancia, una propedéutica o sistema de la crítica de la razón práctica –en la cual podemos ubicar de forma perfecta tanto a la *Crítica de la razón práctica* como a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*–; en segunda instancia, una metafísica de lo práctico o metafísica de las costumbres –donde ubicamos a la obra del mismo nombre–; y, finalmente, a la antropología práctica o antropología moral²⁷ –en la que podemos ubicar tanto a los diversos manuscritos presentes sobre el curso de antropología práctica que Kant impartía cada semestre de invierno, como a la última publicación de nuestro filósofo, a saber, la *Antropología en sentido pragmático*.

La filosofía práctica, así, contiene una parte pura *a priori*, a la que se denominó como propedéutica. De la misma manera, la filosofía práctica tendrá una parte impura *a priori*, la cual se constituye como una metafísica de lo práctico. Y, finalmente, también tendrá una parte empírica, la cual la consolida la antropología práctica. Teniendo esto en mente, pasaré a analizar cada una de las partes de la filosofía práctica de Kant, señalando sus especificidades.

²⁴ KrV, A 841 / B 869.

²⁵ ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. P. 80-81.

²⁶ ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. P. 81. Una distinción similar la hará Mary J. Gregor (Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. Pp. 239-240).

²⁷ Cfr. ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. P. 81.

1.2. Moral pura a priori: el sistema crítico y su fundamentación

La moral pura a priori o propedéutica de la metafísica de lo práctico es, quizás, una de las partes de la filosofía práctica de Kant más estudiadas desde su gestación. Desafortunadamente, como ya mencioné reiteradas veces, ésta es una de las partes de la moral kantiana que frecuentemente se ha malinterpretado –ya sea como formalista, rigorista, etc.- y a la que constantemente se reduce la filosofía práctica de nuestro autor. Ante esto diremos dos cosas. En primer lugar, que es de suma importancia tener una concepción clara de la moral pura y, en segundo, que si la moral kantiana y su filosofía práctica se redujeran a esta sección, entonces ella sería objeto de las críticas que comúnmente se le hacen. Por estas razones, es importante tener claro cuáles son los objetivos y las especificidades de esta primera parte de la filosofía práctica de Kant. Asimismo, para poder entender la moral kantiana debemos cuestionarnos “si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura (*eine reine Moralphilosophie*) que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico (*nur empirisch*) y pertenece a la antropología (*zur Anthropologie gehört*)”²⁸.

Claramente la respuesta del filósofo de Königsberg se inclinaría a pensar que la idea de deber no puede extraerse ni de una generalización de las experiencias sensibles ni del deseo de placer, sino a priori de conceptos de la razón pura²⁹. “Todo el mundo tiene que confesar que una ley (*ein Gesetz*), si es que ha de valer moralmente (*moralisch*), esto es, como fundamento de una obligación (*als Grund einer Verbindlichkeit*), tiene que llevar consigo necesidad absoluta (*absolute Nothwendigkeit*); que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales (*vernünftige Wesen*) tuviesen que atenerse a él, y así las restantes leyes propiamente morales (*Sittengesetze*)”³⁰. Un principio que se apoya en fundamentos empíricos a lo más que podría aspirar es a ser una regla

²⁸ GMS, 389, 6-9.

²⁹ Esto mismo nos lo explicará Green en: Cfr. GREEN, T. H. “The Good Will”. En: CHADWICK, Ruth F. *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Vol. I. London/Nueva York: Routledge. 1992. P. 176. Esto mismo nos lo dirá Kant en distintos lugares, por ejemplo: Cfr. KANT, Immanuel. “Morality according to Prof. Kant: Lectures on Baumgarten’s Practical Philosophy. C. C. Mrongovius”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001. AKK 29: 599 (citado en adelante como: *Moralphilosophie Mrongovius*), GMS, 389, 24-30, KrV, A 841 / B 869, etc.

³⁰ GMS, 389, 11-16.

práctica, mas nunca una ley moral³¹. Si los principios morales se fundaran en la experiencia, luego la moral misma carecería de toda universalidad. Sin una moral pura, los principios prácticos sólo lograrían tener una base o fundamento contingente y la ley moral no podría justificar de manera correcta qué máximas³² pueden considerarse moralmente buenas o permisibles, y cuáles malas y prohibidas.

De esta forma, la moral pura a priori no toma nada de la experiencia: sus fundamentos descansan enteramente en ella. Esto no significa, sin embargo, que toda la filosofía práctica de Kant haga caso omiso de la experiencia y del conocimiento de la naturaleza del hombre –pues los principios morales “exigen además una capacidad de juzgar (*Urtheilskraft*) aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación (*ihre Anwendung*), y en parte para procurarles acceso en la voluntad del hombre (*ihnen Eingang in den Willen des*

³¹ Cfr. *GMS*, 389, 16-24. Para Kant, una voluntad determinada por un objeto empírico puede muy bien fundar una observación práctico-técnica, más no una ley moral (Cfr. KANT, Immanuel. *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Ed. Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Encuentro. 2004. P. 31. La edición de este libro no cuenta con la edición de la Academia, razón por la cual será citada según la paginación de la presente. Citado en adelante como: *Verkündigung*). Sobre este respecto es importante tener en mente que el uso del término “regla práctica”, tiende a ser ambiguo dentro de las obras de Kant. Principalmente, este término alude a aquellas reglas que sirven para la realización efectiva de cualquier fin, lo cual se relaciona ampliamente con los mandatos expresados en un imperativo hipotético problemático-técnico. Esto podría ser confuso, ya que en algunas ocasiones Kant usa esta expresión para referirse a la ley moral expresada por el Imperativo Categórico.

³² Es relevante recordar que una ley práctica (*praktische Gesetz*) y una máxima (*Maxime*) son dos cosas distintas, ya que una ley práctica es un principio objetivo del querer y, por tanto, es válido para todo ser racional, mientras que una máxima es meramente subjetivo. En este sentido debe entenderse lo que Kant nos dice en la *Crítica de la razón práctica*: “Principios fundamentales prácticos son las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivos o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional” (*KpV*, 19). La ética kantiana, tal y como nos lo señala la Dra. Dulce María Granja menciona, es una “ética de máximas” (Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Anthropos/D.F.: UAM. 2010. Pp. 107-144). Una de las razones para afirmar esto lo encontramos en un artículo de Gustavo Leyva, donde nos dice: “... en la argumentación kantiana el paso constructivo hacia la formulación de leyes válidas de modo universal y necesario no puede ser realizado sin recurrir a las máximas como principios subjetivos de acción si es que esas leyes universales y necesarias han de ejercer un influjo sobre la determinación de la voluntad del sujeto que actúa” (LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. En: LEYVA, Gustavo (Comp.). *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid: Síntesis. 2008. P. 325).

Menschen) y energía para la ejecución”³³-, por el contrario, significa que la moral se funda en principios enteramente racionales³⁴. La filosofía práctica, en este sentido, exige una moral pura no sólo para investigar la fuente de los principios prácticos, “sino (también) porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento”³⁵. La ley moral en su pureza y autenticidad, lo cual es lo más importante de lo práctico a los ojos del filósofo de Königsberg, sólo se puede encontrar en la filosofía pura, la cual precede a la moral impura a priori y a la antropología, pues “sin ella no puede haber en lugar alguno filosofía moral”³⁶.

La moral pura, al preceder a lo que Louden denomina como “ética impura”³⁷, sirve como preparación o propedéutica para la metafísica de las costumbres³⁸. Ésta, sin embargo, no debe ser confundida con una *filosofía práctica universal* (*allgemeinen praktischen Weltweisheit*) como la de Wolff³⁹, la cual “no sometió a consideración una voluntad de tipo especial, por ejemplo una voluntad que sea determinada sin ningún motivo empírico, completamente por principios a priori, y a la que se podría denominar pura, sino el querer en general con todas las acciones y condiciones que

³³ GMS, 389, 30-33. Una de las razones por la cual Kant dice esto es: “pues éste, afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en su modo de vida” (GMS, 389, 34-36).

³⁴ Según Gahringer, “Kant sostiene que un principio particular ético son imperativos porque ellos son constitutivos de lo que es esencial al ser de los individuos y voluntades finitas (como forma de organización de la personalidad y la propia consciencia)” (GAHRINGER, Robert. E. “The Metaphysical Aspect of Kant’s Moral Philosophy”. En: *Ethics*, Vol. 64, No. 4, (1954). P. 282).

³⁵ GMS, 390, 2-4. Según David Ross: “La parte pura de la filosofía moral, según nos dice Kant, es una parte fundamental. Lo que se necesita además es ‘un juicio separado de la experiencia’ de la naturaleza real del hombre, para hacer dos cosas –distinguir en qué casos las leyes *a priori* son aplicables, y procurar de ellas su influencia sobre la voluntad. La parte *a priori* es necesaria no sólo desde el punto de vista de la especulación, sino también desde el punto de vista de lo práctico, porque sin ella la moral está sujeta a todo tipo de corrupción” (Cfr. ROSS, David. *Kant’s Ethical Theory*. Pp. 2-3).

³⁶ GMS, 390, 12. Una filosofía moral que mezclara los principios puros con la experiencia no podría siquiera llamarse filosofía, “pues ésta se distingue precisamente del conocimiento racional ordinario en que presenta en ciencia separada lo que el segundo concibe sólo mezclado” (GMS, 390, 14-16). De la misma forma, tampoco ser concebida como una filosofía moral, ya que la mezcla de los principios puros con lo empírico quebrantaría la pureza misma de las costumbres y, al mismo tiempo, iría en contra de su propio fin (Cfr. GMS, 390, 17-18).

³⁷ Cfr. LOUDEN, Robert. *Impure Ethics*. New York: Oxford University Press. 2002.

³⁸ De aquí que otra denominación enteramente sinónima sea la de “fundamentación de la metafísica de las costumbres” (Cfr. ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. p. 81).

³⁹ Cfr. GMS, 390, 19-22.

le convienen en ese significado universal”⁴⁰. Esto mismo refuerza la distinción que debe hacerse entre el sistema crítico de la razón pura práctica y la filosofía práctica en general, ya que si bien una contempla todas las partes relativas a la acción y, en ese sentido, es general, la moral pura investiga “la idea y los principios de una voluntad pura (*reinen Willens*) posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general (*die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt*), las cuales en su mayor parte se extraen de la psicología (*Psychologie*)”⁴¹. A diferencia de una *filosofía práctica universal*, la moral pura que Kant nos propone como el inicio indispensable de su filosofía práctica, contiene un concepto de obligación (*Verbindlichkeit*) fuerte, según el cual “lo que ha de ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* (*gemäss*) a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma* (*um desselben willen*)”⁴².

En este sentido, la pregunta fundamental que se hace la propedéutica de la metafísica de lo práctico no es cómo juzgamos moralmente nuestras acciones, sino “¿Qué es presupuesto cuando una acción es juzgada moralmente?”⁴³. El sistema de la crítica de la razón pura, de esta forma, estudia el fundamento último por el cual tanto una máxima como una acción pueden ser juzgadas según su valor moral. “Así, la *Fundamentación*... nos proporciona un análisis de la conciencia ordinaria que tiene como punto de partida los juicios morales comunes y el sentimiento de la obligatoriedad del deber y que busca poner de manifiesto los orígenes de tales juicios”⁴⁴. Esta parte de la filosofía práctica de Kant se pregunta por aquello que es

⁴⁰ GMS, 390, 24-29.

⁴¹ GMS, 390, 34-390, 1.

⁴² GMS, 390, 4-6. Por el contrario, la obligación (*Verbindlichkeit*) de la *filosofía práctica universal* de Wolff no puede ser considerada moral, ya que se funda en una filosofía que no se cuestiona por el origen (*Ursprung*) de todos los conceptos prácticos posibles (Cfr. GMS, 391, 1-15). Una concepción fuerte de obligación cuya connotación sea al mismo tiempo moral, sólo puede originarse en la razón sin mezclarle nada empírico. Esto, como trataré de demostrar, no hace referencia en su totalidad al juicio práctico, ya que este, si bien parte de estos fundamentos puros a priori, depende, para su aplicación, de cierto conocimiento empírico.

⁴³ MAUTNER, Thomas. “Kant’s Grundlegung”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 22. No. 88 (1972). P. 255.

⁴⁴ GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. En: *Diánoia, Anuario de Filosofía*, XLII, No. 42 (1996). P. 138. La fundamentación parte del conocimiento ordinario de la moral al conocimiento filosófico: “en el primer apartado se parte del “conocimiento moral común de la razón (*gemeine sittliche Vernunftkenntniss*)”, es decir, de la comprensión habitual, por así decirlo prefilosófica, de la moralidad para, sobre esta base, acceder “analíticamente (*analytisch*)”, en el segundo apartado, a la “determinación del principio supremo (*zur Bestimmung des obersten Principis*)” de la moralidad, esto es, a la “metafísica de las costumbres (*Metaphysik der Sitten*)”. Finalmente, en el tercer apartado, Kant intenta establecer un puente “desde la metafísica de las

incondicionalmente bueno, esto es, aquello que es bueno sin restricción⁴⁵, pues sólo en virtud de aquello que es incondicionalmente bueno, todo aquello que se dice bueno de forma restringida, puede ser bueno⁴⁶. En resumidas cuentas, la moral pura “no es nada más que la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la moralidad (des obersten Prinzips der Moralität)*, lo cual constituye por sí solo un quehacer aislado, entero en su propósito, y que ha de ser separado de toda otra investigación moral”⁴⁷.

1.3. Moral impura a priori: la metafísica de las costumbres

De la misma forma en la que a la *Crítica de la razón pura* les sigue una *Metafísica de la naturaleza*, al sistema crítico de la razón práctica debe seguirle una metafísica de las costumbres (*Methaphysik der Sitten*)⁴⁸. Si bien la primera parte de la filosofía

costumbres hacia la razón práctica pura (*von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*)” (LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. Pp. 327-328).

⁴⁵ Tanto en la *Fundamentación...* como en la *Crítica de la razón práctica*, Kant distingue al menos dos sentidos de “bueno”: uno general y otro relativo a lo moral. En un primer sentido se dice que “bueno” de forma relativa, mientras que en un segundo sentido “Lo incondicionalmente bueno no es bueno relativamente, sino absolutamente” (Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 97). Sobre esto, es importante mencionar que para Kant lo único que es moralmente bueno sin restricción es la buena voluntad (*ein guter Wille*). “El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen los demás *talentos (Talente)* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento (Temperament)*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter (Charakter)*, no es buena” (GMS, 393, 8-13).

⁴⁶ Cfr. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. H. Diorki. Barcelona: Herder. 1986. P. 166 de la edición en castellano). Así, por ejemplo, la medida de las emociones y las pasiones, de la misma forma en que pueden ser buenos e incluso pueden propiciar una buena voluntad, pueden ser malos en distintos respectos. Un ladrón o un mentiroso podrían usar de ellas para realizar sus crímenes, ya que la voluntad de éstos se guía por principios contrarios a la ley moral. No obstante, esto no significa que Kant rechace o elimine radicalmente del ámbito de la moral a cualquier cosa que no sea la buena voluntad, como afirma Ross (Cfr. ROSS, David. *Kant's Ethical Theory*. P. 11). Las emociones, las pasiones, y cualquier otro elemento del temperamento o de las disposiciones naturales del hombre, puede ser bueno siempre y cuando estén acompañados de una voluntad, lo cual es lo mismo que decir que toda acción para que sea moralmente buena, debe estar acompañada de una buena voluntad (Cfr. GMS, 393, 25-19).

⁴⁷ GMS, 392, 3-7.

⁴⁸ Cfr. KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Collin Sancho. Madrid: Tecnos. 2005. AKK, 205. Citado en adelante como: *MdS*. Sobre este respecto, Mary J. Gregor nos dice que la metafísica de las costumbres comprende a toda la moral racional, esto es, tanto a la propedéutica como a la metafísica de lo práctico (Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant's Conception of a 'Metaphysic of Morals'”. P. 239-240). Esto, sin embargo, se debe a la ambigüedad que hay en el uso que Kant mismo hace del término “puro”. “La dificultad se origina en la falla al observar, en la práctica, la distinción que él dibujó entre ‘conocimiento puro’ y ‘conocimiento a

práctica de Kant se estudia el principio supremo de la moralidad, la metafísica de las costumbres tendrá por objeto de estudio el sistema de las leyes de la razón pura práctica. “Estas leyes son, sin embargo, al decir de Kant, de dos tipos principales: o bien son tales que no sólo prescriben una acción como deber, sino que, a la vez, convierten también a este deber en motivo del obrar; o bien son tales que no incluyen al deber como motivo del obrar. Las primeras son leyes *morales*; las segundas, leyes *jurídicas*”⁴⁹. Estos principios de la acción, en cuanto tal, son principios que entran dentro de la categoría de conocimiento a priori, ya que “la conexión de sujeto y predicado es hecha por la razón independientemente de la experiencia”⁵⁰. Sin embargo, tal y como Mary J. Gregor señala, estos principios no son puros, pues parte de sus conceptos es dada por la experiencia⁵¹. “Estas leyes de la libertad (*Freiheit*), a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*”⁵².

priori” (Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 241). Por esta razón, Kant mismo usa de forma ambigua el término “metafísica”, el cual, por una parte, hace alusión a todo aquel conocimiento racional, ya sea puro o meramente a priori, y, por otra, a aquel conocimiento que siendo a priori, contiene una parte mínima de experiencia.

Con la finalidad de salvar la ambigüedad y distinguir la parte pura de la parte impura, Mary J. Gregor rescata la distinción que Kant, refiriéndose al ámbito especulativo, hace entre “metafísica trascendental” y “metafísica de la naturaleza corpórea” (Cfr. *MA*, 470-472). La primera, esto es, la parte trascendental, estudia los principios y conceptos a priori que hacen posible nuestra experiencia de los objetos en general y, según Gregor, está contenida en la primera *Crítica* (Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 246). Por el contrario, la metafísica de la naturaleza de lo corpóreo contiene aquello que puede ser conocido a priori considerando un elemento empírico, a saber, la naturaleza corpórea o material de los objetos que estudia (Cfr. *MA*, 472). Esta misma distinción aplicada a la moral nos daría dos partes de la metafísica de las costumbres: una parte trascendental, que versa sobre el principio supremo de la moralidad como ley para los seres racionales en general, y una segunda parte que trata sobre cómo las leyes de la conducta humana pueden ser determinadas al aplicar el principio supremo de la moral a un limitado conocimiento empírico del hombre (Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 248).

Por lo que este trabajo de investigación compete, reservaré el término “metafísica de las costumbres” única y exclusivamente para la segunda parte de la filosofía práctica, mientras que a la parte pura le llamaré según los diversos sinónimos con los que hemos caracterizado a ésta. Esto nos ayudará a tener mayor claridad expositiva y, al mismo tiempo, salvaguardar las ambigüedades en el uso de dichos términos.

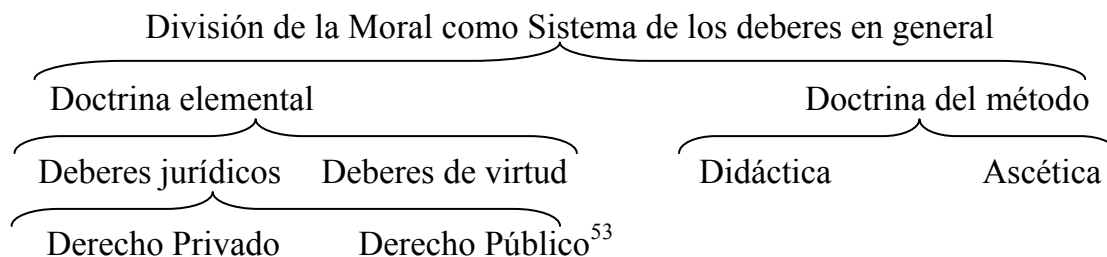
⁴⁹ ROVIRA, Rogelio. “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”. P. 83.

⁵⁰ GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 241.

⁵¹ Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. p. 241.

⁵² *MaS*, 214.

La primera división de la moral como sistema de los deberes en general, esto es, de la metafísica de las costumbres, es, según Kant:



La metafísica de las costumbres, en cuanto que consolida la segunda parte de la filosofía práctica de Kant, así, se dividirá en dos secciones: una primera doctrina del derecho (*Rechtslehre*) y una doctrina de la virtud (*Tugendlehre*)⁵⁴. “La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón”⁵⁵. Estas leyes, como mencionamos anteriormente, se fundan como a priori y necesarias. Un principio que pretendiera fundarse solamente en la experiencia carecería de valor moral⁵⁶. En este sentido, la metafísica de las costumbres no es una doctrina de la felicidad⁵⁷, pues en una doctrina de este tipo:

⁵³ *MdS*, 242. Esta es la primera división que Kant ofrece respecto a la estructura interna de la metafísica de las costumbres, no obstante, ésta sólo será un esquema general al cual hay que agregar las distinciones entre deberes que posteriormente va introduciendo. Por ahora no me detendré en esto, pues podría alejarnos de nuestro objetivo principal.

⁵⁴ Cfr. *MdS*, 205.

⁵⁵ *MdS*, 214. Sobre este respecto, Kant agregará: “En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo, pero en el tiempo están todos, tanto los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideramos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto” (*MdS*, 214).

⁵⁶ No obstante, esto no significa que la antropología práctica, como trataré de demostrar en el siguiente apartado, carezca de importancia, ya que justo ella no nos dice principios morales, sino que nos da algunos datos empíricos necesarios para la correcta observación y aplicación de la moral al caso específico del hombre.

⁵⁷ Ya desde la *Fundamentación...* podemos ver que para Kant la moral no se finca en la felicidad (*Glückseligkeit*) como lo hacen las éticas eudaimonistas: la naturaleza nos ha dotado de razón (*Vernunft*) para que gobierne a la voluntad (*Wille*) no para alcanzar la felicidad, pues para ello habrían bastado los instintos y la razón sólo la habría entorpecido (Cfr. *GMS*, 396, 5-37). “Sin embargo, esta diferencia entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no por eso resulta inmediatamente una oposición entre ambos, y la razón pura práctica no ordena que se renuncie a toda pretensión de felicidad, sino solamente que, cuando se trata del deber, no se tenga en

“Todo aparente razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, non universalia*) que además es tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de un modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer, y para escarmentar, por último, sólo en cabeza propia o en la ajena”⁵⁸.

Por el contrario, los preceptos morales⁵⁹ mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones, pues cada hombre es libre y está dotado de razón práctica⁶⁰. La enseñanza de las leyes de la razón práctica no se toma de la observación de uno mismo ni de la propia animalidad. Tampoco se toman de la percepción del curso del mundo, esto es, de lo que sucede y cómo se obra, “sino que la razón manda cómo se debe obrar, aun cuando no se encontrara un ejemplo todavía de ello”⁶¹. Los preceptos morales no toman en cuenta la ventaja que ellos representan para nosotros, así como tampoco interviene en ellos la prudencia. La moral no descansa en ninguno de estos aspectos, sino que, a lo más, “se sirve de ellos (como consejos) sólo como un contrapeso frente a las seducciones contrarias, para compensar de antemano el vicio de una ponderación parcial en el juicio práctico y para asegurar a éste ante todo una ponderación acorde con el peso de los principios *a priori* de una razón pura práctica”⁶². A este sistema de conocimientos *a priori* se le llama, según Kant, metafísica de lo práctico. Esta, sin embargo, requiere un conocimiento empírico mínimo que, en palabra de Mary Gregor, es: “el hombre considerado simplemente

consideración la felicidad” (*KpV*, 93. Véase también: Cfr. *MdS*, 215). De la misma forma vemos una clara relación entre felicidad y moral respecto al *Summum Bonum*, sin embargo no entraré en esos detalles para no alejarme del tema de investigación presente.

⁵⁸ *MdS*, 215-216.

⁵⁹ Es importante tener en mente una distinción sutil que nos ayudará a entender la filosofía práctica de Kant, a saber, “que en él los términos “leyes (*Gesetze*)” y “principios (*Principien*)” no pueden ser entendidos como formulaciones del imperativo categórico que habrá de ser introducido posteriormente en el curso de la argumentación ofrecida en esta obra, sino que tienen que ser comprendidos de forma más amplia. De acuerdo con ello y en consonancia con lo que hemos subrayado en las páginas anteriores de este trabajo, estos “principios” deben ser considerados ciertamente como dados por la razón; no obstante, ellos pueden ser distinguidos por el carácter y alcance de su validez y de sus formas de legitimación y justificación –y poseer así, por ejemplo, o bien una validez subjetiva o restringida a un ámbito cultural más o menos específico, o bien una validez universal y necesaria- al igual que por los ámbitos de acción en que ellos son pertinentes” (Cfr. LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. P. 333).

⁶⁰ Cfr. *MdS*, 216.

⁶¹ *MdS*, 216.

⁶² *MdS*, 216.

como hombre”⁶³. La metafísica de las costumbres, como la segunda parte de la filosofía práctica de Kant, contiene un conocimiento empírico mínimo a partir del cual se determinan leyes morales válidas para todo el hombre, en virtud de su naturaleza humana⁶⁴. Gracias a esto, la metafísica de las costumbres toma en cuenta las circunstancias contingentes que surgen en la aplicación de la moralidad al hombre, generando espacios para las reflexiones casuísticas.

Una moral impura a priori, tal y como la hemos caracterizado a lo largo de este apartado, contiene en sí todos aquellos principios para aplicar el principio supremo de la moral a la experiencia, para lo cual toma frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre⁶⁵. Este objeto sólo es cognoscible por la experiencia y a través de él podemos mostrar las consecuencias de los principios morales universales, “sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*”⁶⁶. Igualmente, esto significa que, si bien la metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, esto es, en la tercera parte de la filosofía práctica de Kant, sí puede aplicarse a ella, tal y como señalaré a lo largo del próximo apartado.

1.4. Antropología y carácter moral

A diferencia de una moral pura y de la metafísica de las costumbres, la antropología práctica o moral se caracteriza por ser un conocimiento empírico del hombre y su especificidad. Uno de los primeros problemas al que nos enfrentamos cuando hablamos de una antropología moral en la filosofía práctica de nuestro autor es, tal y como señala Claudia Schmidt⁶⁷, la diversidad de proyectos antropológicos relativos a su filosofía. Según Schmidt, podemos distinguir al menos cuatro proyectos antropológicos, a saber: la antropología trascendental, la empírica, la pragmática y la moral⁶⁸. La antropología trascendental debe considerarse aquella que engloba las grandes preguntas de la filosofía, en palabras de Kant:

⁶³ GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 248.

⁶⁴ Cfr. GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 248.

⁶⁵ Cfr. *MdS*, 217.

⁶⁶ *MdS*, 217.

⁶⁷ Cfr. SCHMIDT, Claudia M. “Kant’s Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology”. En: *Kant-Studien* 96. Jahrg. Walter de Gruyter, 2005. Pp. 159-166.

⁶⁸ SCHMIDT, Claudia M. “Kant’s Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology”. Pp. 157-159.

El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita se puede reducir a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué tengo derecho a esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

A la primera pregunta contesta la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última⁶⁹.

El problema que suscita el análisis de Schmidt está en que ella distingue la *Antropología en sentido pragmático*, como un mero estudio empírico del hombre, de la antropología práctica a la que Kant refiere tanto en la *Fundamentación...* como en la *Metafísica de las costumbres*. Para ella, la *Antropología en sentido pragmático* contiene sólo una antropología empírica, entendiendo por ésta una suerte de psicología que, a pesar de estudiar las causas de las acciones humanas, es ajena a la moral⁷⁰. De la misma forma, ella llama antropología pragmática a aquel estudio del hombre que, por una parte, investiga el desarrollo del individuo y, por otra, indica que el individuo humano tiene una predisposición pragmática a usar otras personas hábilmente para sus propósitos personales⁷¹. Finalmente, Claudia Schmidt sostendrá que la antropología moral es única y exclusivamente la *antroponomía*, esto es, los principios para la aplicación del principio supremo de la moralidad al caso específico del hombre⁷². Esta distinción, sin embargo, irá en contra de la descripción

⁶⁹ KANT, Immanuel. *Lógica (Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen)*. Trad. Carlos Correa. Argentina: Corregidor. 2010. AKK 25. Citado en adelante como: *Jäsche Logik*. Sobre este respecto, Reinhard Brandt sostiene que la pregunta por el hombre y su determinación, sea a nivel existencial o práctico, son el centro de la filosofía de Kant (Cfr. BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner. 2007. Pp. 13-56).

⁷⁰ Cfr. SCHMIDT, Claudia M. "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology". P. 167.

⁷¹ Cfr. SCHMIDT, Claudia M. "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology". P. 173.

⁷² Cfr. SCHMIDT, Claudia M. "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology". P. 176. Otros comentadores que opinarán algo similar son Rogelio Rovira (Cfr. ROVIRA, Rogelio. "Las divisiones de la filosofía práctica de Kant". P. 85) y Holy Wilson (Cfr.

que Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, hace de la antropología práctica o moral, la cual, en palabras de nuestro autor, estudia “las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia”⁷³. Bajo esta descripción de la antropología, Kant nos señalará que la tercera parte que conforma su filosofía práctica es un complemento de las dos anteriores. Ya que, aun cuando no es en absoluto pura, ella es susceptible de ser orientada a priori, es decir, de medirse en comparación con una metafísica de las costumbres.

No me detendré en este debate, sin embargo es importante señalar dos argumentos por los cuales sostengo que la antropología moral está contenida en último texto publicado por Kant. La primera razón nos remite a la historia de este texto, la cual inicia en los cursos de *Antropología práctica* impartidos por el filósofo de Königsberg desde el semestre de invierno de 1772-1773, y concluyen con la publicación de la *Antropología en sentido pragmático*, obra que mantiene muchas semejanza con los distintos manuscritos presentados por sus alumnos. Uno de los manuscritos que más llama nuestra atención es el que Christoph Coelestin Mrongovius publicó en 1785, mismo año de publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Lo cual nos hace pensar que la ciencia antropológica en la Kant pensaba al momento de escribir esta última obra, no era otra que la misma antropología que impartía en sus cursos⁷⁴. El segundo argumento lo expone Mary J. Gregor diciendo: “La antropología moral debe distinguirse de la parte de la ética que aplica la ley moral a ciertos tipos de situaciones y de tal modo determina los deberes del hombre en ciertas circunstancias. Sin importar que tanto conocimiento empírico puedan contener estas reglas, ellas siguen siendo principios morales *a priori*. Pero los preceptos derivados de la antropología moral “se basan

WILSON, Holly L. “Kant’s Integration of Moral and Anthropology”. En: *Kantian-Studien* 88. Jahrg. Walter de Gruyter, 1997. P. 88, n.4).

⁷³ *MdS*, 217.

⁷⁴ Para ahondar más en esta temática véase: RODRÍGUEZ, Roberto. “Kant ante la razón pragmática. (Una excursión por los bajos del deber ser)”. En: KANT, Immanuel. *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. 2004. Pp. IX-XXI. Y también: STARK, Werner. “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”. En: *Essays on Kant’s Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglatera: Cambridge University Press. 2003. Pp. 15-37).

sobre la experiencia”⁷⁵. Así, la diferencia entre una *antroponomía* y la antropología práctica radica justo en que la primera, a pesar de que toma como objeto el conocimiento de la naturaleza del hombre –conocimiento que es meramente empírico–, es a priori, mientras que la segunda, siendo meramente empírica, sólo es susceptible de ser orientada por principios a priori⁷⁶.

Ahora bien, el conocimiento antropológico (*Menschenkenntnis*), según Kant, puede hacerse de dos formas: en sentido *fisiológico* o en un sentido *pragmático*⁷⁷. Una antropología en sentido fisiológico estudia lo que la *naturaleza* hace del hombre, una antropología en sentido pragmático investiga “lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”⁷⁸. Estudiar la facultad de recordar, según nos indica el ejemplo de nuestro filósofo puede discurrir sobre las huellas en el cerebro causadas por la impresión que producen las sensaciones, “pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar obrar a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo argüir teórico sobre este asunto es pura pérdida”⁷⁹. Por el contrario, si estas percepciones se utilizan para ampliar o hacer más hábil la memoria, entonces este conocimiento forma parte una antropología en sentido *pragmático*. El conocimiento *pragmático* de esta ciencia, además, exige que éste sea un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo (Welt)*⁸⁰. Esto mismo se puede ver con mayor claridad en las expresiones *conocer* el mundo y *tener* mundo, “pues el que conoce el mundo se

⁷⁵ GREGOR, Mary J. “Kant’s Conception of a ‘Metaphysic of Morals’”. P. 243.

⁷⁶ Otros argumentos más pueden verse en: WOOD, Allen. “Kant and the Problem of Human Nature”. En: *Essays on Kant’s Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglatera: Cambridge University Press. 2003. Pp. 38-59. Y en: FRIERSON, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*. Cambridge-Inglatera: Cambridge University Press. 2003. Pp. 1-9.

⁷⁷ Cfr. KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva. D.F.: FCE; UAM; UNAM. 2011. AKK, 119. Citado en adelante como: *ApH*. Dada la discusión anterior, utilizaré el término *pragmático* para designar la antropología moral, aunque teniendo en cuenta que no todo el contenido de la *Antropología en sentido pragmático* es relevante a la moral de forma directa.

⁷⁸ *ApH*, 119. Sobre este respecto, Mendiola sostendrá lo siguiente: “La tarea de la filosofía moral pura consiste en mostrar las condiciones que hacen posible elegir, para que a su vez la antropología en sentido pragmático pueda investigar al hombre haciéndose a sí mismo” (MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. D.F.: Universidad Iberoamericana. 2008. P. 141).

⁷⁹ *ApH*, 119.

⁸⁰ Cfr. *ApH*, 120.

limita a comprender el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo ha entrado en juego en él”⁸¹.

Esta tercera parte de la filosofía práctica de Kant, así, no se conforma con ser un mero conocimiento del mundo, sino que es, en cierto sentido, una *philosophia moralis applicata*⁸². La cual, a pesar de sus dificultades propias⁸³, tiene la ventaja de ser una ciencia que fomenta y acelera su crecimiento con la ayuda de todos aquellos amantes de esta ciencia. En palabras de Kant:

Una antropología [*Anthropologie*] sistemáticamente [*systematisch*] concebida y, sin embargo, popularmente [*populär*] (haciendo referencia a ejemplos que cualquier lector pueda encontrar al respecto) desarrollada en sentido pragmático [*pragmatischer Hinsicht*], lleva consigo la ventaja [*Vortheil*] para el público lector de que gracias a la completitud de los títulos [*die Vollständigkeit der Titel*] bajo los cuales puede colocarse esta o aquella cualidad humana observada y concerniente a la práctica [*ins Praktische*], se le proporciona a este público el mismo número de ocasiones e incitaciones para hacer de cada cualidad en particular un tema propio [*einem eigenen Thema*], para colocarla en el departamento que le corresponda; con lo cual los trabajos

⁸¹ *ApH*, 120.

⁸² Cfr. KANT, Immanuel. Lecciones (Moral Mrongovius). Poner cita bien. Esta misma expresión manifiesta en las lecciones de ética que recopiló Mrongovius la retomará Robert Louden para explicar la relación entre la moral y la antropología práctica (Cfr. LOUDEN, Robert. “The Second Part of Morals”. En: *Essays on Kant’s Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. Pp. 61). Sobre este punto nos dirá: “Nosotros buscamos conocernos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos para hacer más eficaz a la moral” (LOUDEN, Robert. “The Second Part of Morals”. P. 69).

⁸³ Dentro de las dificultades que el antropólogo encuentra para conocer al hombre bajo esta significación, Kant menciona las siguientes:

“1. La persona que nota que se le observa y se trata de estudiarla, o aparecerá como tímida (apenada), y entonces no puede mostrarse como es; o disimula, y entonces no quiere que se la conozca como es.

2. Aun cuando sólo quiera estudiarse a sí misma, se colocará en una situación crítica, principalmente por lo que se refiere a su estado regido por la emoción, que no admite, por lo común, disimulación; pues cuando están en acción los móviles, la persona no se observa, y cuando se observa, los móviles reposan

3. El lugar y las circunstancias de tiempo producen, cuando son persistentes, hábitos que constituyen una segunda naturaleza, como suele decirse, y dificultan a la persona el formarse un juicio sobre sí misma, sobre aquello por lo que deba tenerse, pero más aún sobre el concepto que deba hacerse del prójimo con quien se encuentra en relación; pues el cambio de la situación en que el hombre resulta colocado por su destino, o en que se coloca también él mismo en un plan de aventurero, dificultan en grande a la antropología el elevarla al rango de una ciencia formal” (*ApH*, 121).

en esta antropología se repartirán por sí mismas entre los amantes de su estudio y se reunirán poco a poco en un todo, por obra de la unidad del plan: con lo cual, a su vez, se fomentará y acelerará el crecimiento de esta ciencia de utilidad común [*der gemeinnützigen Wissenschaft*]⁸⁴.

Una antropología pragmática, al mismo tiempo que contiene una cierta doctrina de la prudencia, alude a un conocimiento del hombre que es provechoso al desarrollo moral del individuo⁸⁵. “Nosotros requerimos, en breve, una antropología práctica o moral, aquella parte de la ética que contiene las doctrinas y prescripciones basada en la experiencia (1) como las condiciones subjetivas que obstaculizan o promueven la ejecución de la ley (de la moral racional) en la naturaleza humana, y (2) la generación, propagación y fortalecimiento de los principios morales”⁸⁶. La antropología práctica o moral, así, nos da todos aquellos datos empíricos que consolidan nuestra especificidad, ya sean datos que favorecen u obstaculizan el desarrollo moral, con la finalidad de hacer más eficiente la aplicación de los principios de la moral pura y los deberes concretos que nos da una metafísica de las costumbres. Parte fundamental que sirve a estos fines se encuentra en la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático*, la cual se titula *Característica Antropológica*⁸⁷.

⁸⁴ *ApH*, 121-122.

⁸⁵ Cfr. FRIERSON, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. P. 16. Según Frierson, el término “pragmático” alude a tres distintas connotaciones: “(1) uno es la felicidad, (2) la totalidad de lo práctico, y (3) el uso de los demás para alcanzar nuestros propios fines” (FRIERSON, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. P. 50). Así, la antropología no sólo contiene una doctrina de la prudencia, relativa a la felicidad, sino que versa sobre la totalidad de lo práctico, sea en el plano de la teoría de la acción en general, o en el plano estrictamente moral. Brian Jacobs, uno de los comentaristas de la *Antropología en sentido pragmático*, sostiene que ésta es sólo una de la prudencia al decir que: “La antropología es pragmática cuando no es dirigida por principios morales, sino más bien por el deseo de lograr, o para ayudar a otros a lograr, ciertos fines subjetivos” (JACOBS, Brian. “Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity”. En: *Essays on Kant's Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. P. 113). Una afirmación de este tipo, si bien contempla una parte fundamental para el estudio de la *Antropología en sentido pragmático*, corre el riesgo de desvirtuar algunas de sus nociones, algunas de las cuales mencionaré más adelante.

⁸⁶ MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropologie, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press. 1999. P. 61

⁸⁷ Es importante tener en cuenta que la *Antropología en sentido pragmático* contiene dos grandes apartados. “La primera parte contiene una psicología empírica, que se basa en la sección titulada de igual modo del libro de texto de Baumgarten utilizado en el curso. Ésta se dividía en tres partes: (1) de la facultad de conocer, (2) de la facultad del placer y displacer (...), y finalmente (3) de la facultad apetitiva. La segunda parte del curso, para la cual no hay modelo en el libro de texto de

En esta sección, el filósofo de Königsberg nos habla del *carácter* en dos significaciones: la primera alude al carácter físico, la segunda al carácter moral. “El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad. El varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene carácter”⁸⁸. Con esto en mente, Kant divide la característica del hombre en tres: a) lo natural o predisposiciones naturales, b) el temperamento, y c) el carácter. De las cuales, las dos primeras indican lo que el hombre puede hacerse, y sólo la última, que es propiamente moral, indica “lo que él está pronto a hacer de sí mismo”⁸⁹. La primera parte nos habla de todo aquello que conviene al hombre para un fin determinado, lo cual “Supone la capacidad de un hombre para aprender y la vocación de la naturaleza para el uso de los talentos”⁹⁰. Por su parte, el temperamento puede ser considerado desde dos perspectivas: una *fisiológica* y otra *psicológica*. Desde la primera perspectiva, el temperamento alude a la *constitución y complexión* corporales, ambos aspectos relativos a los fluidos y la fuerza vital en el

Baumgarten, es designada “característica” (STARK, Werner. “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”. Pp. 26-27). Esta segunda parte, según nos dice Allen Wood, es considerada, en sentido estricto, como la parte práctica del texto de Kant (Cfr. WOOD, Allen. “Kant and the Problem of Human Nature”. P. 41), lo cual se puede ver también en lo que el filósofo de Königsberg nos dice en el manuscrito presentado por Mrongovius: “La parte práctica de la antropología nos muestra cómo se hallan constituidos los hombre en relación con sus acciones arbitrarias” (KANT, Immanuel. *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. 2004. Pág. 99. Citada en adelante como: *AP Mrongovius*. Sobre esta edición al castellano, es importante mencionar que, dado que la Academia no cuenta todavía con una edición crítica de este texto, la paginación que se sigue está recogida por Roberto Rodríguez Aramayo, quien siguió la numeración del texto original en alemán).

⁸⁸ *ApH*, 285. Sobre este último punto deben tener en cuenta lo que Kant nos dice en la primera sección de la *Fundamentación...*, a saber: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido por bueno sin restricción (*Einschränkung*), a no ser únicamente una *buen voluntad* (*ein guter Wille*). El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen los demás *talentos* (*Talente*) del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento* (*Temperament*), son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter* (*Charakter*), no es buena” (GMS, 393, 5-14). En este pasaje es claro que la concepción de la voluntad (*Wille*) y el carácter (*Charakter*) se relacionan íntimamente, pues no podría haber una voluntad buena si uno antes no se ha forjado en sí mismo un buen carácter.

⁸⁹ *ApH*, 285. Cabe aclararse que no me detendré a hacer un análisis profundo de ninguna de ellas, dado que esto podría desviarnos de nuestros objetivos principales. A lo mucho haré sólo una mención breve para explicar como estos conceptos son vitales para el desarrollo de la filosofía práctica de Kant.

⁹⁰ *AP Mrongovius*, 99’.

hombre. En cambio, la perspectiva psicológica, que examina a éste como temperamento del *alma*, representa “aquellas expresiones tomadas a la cualidad de la sangre simplemente como inspiradas en la analogía del juego de los sentimientos y apetitos con causas motrices corporales (entre las cuales es la sangre la más destacada)”⁹¹. De la que obtenemos cuatro tipos de temperamentos: el sanguíneo, el melancólico, el colérico y el flemático⁹².

Si bien tanto el temperamento como lo natural son indispensables a la moral, en cuanto que el hombre está influido por ellos en su acción⁹³, todos ellos necesitan interactuar con el carácter en su índole moral para poder ser considerados buenos. “Poder decir de un hombre simplemente: «tiene un *carácter*», significa, no sólo *decir* mucho de él, sino también *alabarle* mucho; pues se trata de algo raro que suscita el respeto y la admiración”⁹⁴. Tener un carácter⁹⁵, sea este bueno o malo, es tener aquella propiedad de la voluntad en virtud de la cual “el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón”⁹⁶. De esta forma, el carácter es un elemento esencial de la moral que está por encima de todo lo que la naturaleza le otorga al hombre⁹⁷. A diferencia del temperamento y lo natural que son dados por naturaleza, el carácter se forja por la voluntad conforme a principios, haciendo del hombre con carácter alguien que suscita respeto y admiración⁹⁸. Un hombre sin carácter es un alguien que

⁹¹ *ApH*, 286.

⁹² Cfr. *ApH*, 286.

⁹³ Munzel señala esta peculiaridad de la antropología práctica diciéndonos: “Kant relaciona ambos, lo natural (*Naturell*) y el temperamento (explícitamente relacionado con la *Sinnesart*), a la noción de un <<buen corazón>> y al sentimiento de placer y displacer. De la primera (lo natural) se dice que se refiere a cómo somos característicamente afectados por otros, la segunda (el temperamento) cómo nosotros afectamos a otros, está relacionada no sólo con sentimientos interiores, sino a la capacidad de desear y manifestarse a sí misma externamente como actividad (*Tätkeit*)” (MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*. P. 122).

⁹⁴ *ApH*, 291-292.

⁹⁵ Kant mismo nos había hablado un “carácter trascendental” desde la *Crítica de la razón pura* (Cfr. *KrV*, A 539/ B567), el cual alude a un aspecto del “Yo trascendental” en cuanto referido a lo práctico. No obstante, dejaré éste de lado para referirme al carácter exclusivamente en un sentido práctico, el cual debe ser forjado con el tiempo, con las decisiones concretas siempre contextualizadas, en la confrontación con las inclinaciones sensibles, etc. Aunque posteriormente mencionaré algunas características del carácter trascendental para aclarar las nociones de *Denkungsart* y *Gesinnung*. Sobre el tema del carácter trascendental: Cfr. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge-EUA: Cambridge University Press. 1999. Pp. 29-53.

⁹⁶ *ApH*, 292.

⁹⁷ Cfr. MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*. P. 2.

⁹⁸ En el manuscrito de Mrongovius, Kant señalará la relevancia de este concepto de la siguiente manera: “Gracias al carácter el hombre puede tener una voluntad propia... Quien carece de una

no es capaz de actuar por principios firmes, esto es, de forma constante. Por el contrario, una persona con un carácter es amo y señor de las disposiciones de su temperamento, pues él guía su acción según máximas que procedan de la razón y principios morales⁹⁹. “No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último permite ver que tiene carácter”¹⁰⁰.

Con estos conceptos en mente, es claro que la *Antropología en sentido pragmático*, al menos en parte significativa, contiene en sí la antropología práctica de la que Kant habla en la *Fundamentación...* y en la *Metafísica de las costumbres*. Especialmente el tema del carácter práctico, propio de la antropología, adquiere una vital importancia para la filosofía práctica de nuestro autor. La cual sólo puede ser entendida si se observa la estructura de la filosofía práctica kantiana y, de la misma manera, se comprenden los puentes que unen a cada uno de sus elementos con los otros dos.

1.5. De la moral pura a la antropología y a la inversa

Una vez que conocemos los elementos que conforman la estructura de la filosofía práctica de Kant, es de vital importancia hablar acerca del tipo de relación que mantienen entre sí. Esto equivale a preguntarnos: ¿qué tipo de relación existe entre la moral pura, la metafísica de las costumbres y la antropología práctica? Una primera respuesta sería la que radicaliza la distinción a tal grado que hace de cada elemento de la filosofía práctica de nuestro autor una ciencia inconexa con las otras, en otras palabras, sostendría que no existe relación alguna. La segunda respuesta mantendrá una relación unidireccional, donde la relación va de la moral pura a la antropología, pues es claro, según lo visto, que la filosofía práctica de Kant sólo puede fundarse desde una filosofía pura. Finalmente, la tercera respuesta, hacia la cual me inclino, apuntará a una relación de bidireccionalidad, es decir, que no sólo va de la moral pura a la antropología en su fundamentación, sino también a la

voluntad propia se muestra incapaz de rehusar nada y, si a ello se añade un mal carácter, nos hallaremos ante un haragán, un borracho, un jugador o ante quien se sirve de todo como objeto de sus excentricidades. El poseedor de una voluntad propia se ve obligado a reflexionar por sí mismo sin preocuparse de lo que otro puede juzgar al respecto. Así pues, para ostentar una voluntad propia, no se debe obedecer a los antojos ni consultar con los instintos o partir de los usos establecidos, sino meditar cuidadosamente cada caso concreto” (*AP Mrongovius*, 110'-111).

⁹⁹ *ApH*, 293.

¹⁰⁰ *ApH*, 292.

inversa. La primera respuesta puede respaldarse con lo que Kant mismo menciona en la *Fundamentación*... respecto a la división entre estas disciplinas:

Si bien sería por sí mismo un objeto no indigno de consideración preguntar si la filosofía pura no reclama en todas sus partes un especialista, y si no sería mejor para el conjunto del oficio erudito si se advirtiese a quienes están acostumbrados, en conformidad con el gusto del público, a vender lo empírico mezclado con lo racional según todo tipo de proposiciones desconocidas para ellos mismos, a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional, que no cultiven a la vez dos quehaceres que son absolutamente distintos en la manera de tratarlos, para cada uno de los cuales se exige quizá un talento especial y cuya unión en una persona produce sólo chapuceros, con todo esto, aquí pregunto sin embargo sólo si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y hacer preceder a la física propiamente dicha (empírica) una metafísica de la naturaleza, y a la antropología práctica una metafísica de las costumbres, que tendrían que estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber cuánto puede rendir la razón pura en ambos casos y de qué fuentes extrae ella su enseñanza a priori¹⁰¹.

Dentro este pasaje es clara la necesidad de saber distinguir las formas de tratar cada una de estas disciplinas, pues sus principios mismos son distintos. No obstante, este distinguir que hace de cada parte de la filosofía práctica de Kant un estudio independiente no significa que no exista un vínculo entre ellas, sino que es necesario saber diferenciar sus métodos y contenidos poder estudiar cada una¹⁰². La filosofía, según el filósofo de Königsberg, se distingue del conocimiento racional “en que presenta en ciencia separada lo que la segunda sólo concibe como mezclado”¹⁰³. Quien mezcla los principios de una moral pura, por ejemplo, con su parte empírica rompe la pureza misma de las costumbres y va en contra de su propio fin¹⁰⁴. A pesar de que es necesario hacer un estudio independiente de cada una de las partes de la filosofía práctica, para hacer filosofía es indispensable establecer “una conexión sistemática de esos conocimientos, o enlace de los mismos en la idea de un todo”¹⁰⁵.

¹⁰¹ *GMS*, 388, 22-399, 2.

¹⁰² En otras palabras, no significa ellas sean inconexas, sino que, como decían los medievales, es sabio saber distinguir sin disociar y separar sin confundir.

¹⁰³ *GMS*, 390, 15-16.

¹⁰⁴ Cfr. *GMS*, 390, 17-18.

¹⁰⁵ *Jäsche Logik*, 24. Esta cita en concreto alude a una visión escolástica de la filosofía, las cual contempla a ésta como “el conjunto de conocimientos filosóficos o racionales a partir de conceptos”

De este modo, aún cuando la filosofía práctica de nuestro autor exige que cada ciencia sea estudiada por separado, sin confundir ni mezclar los conocimientos de una con los de otra, ella misma exige que sus saberes contengan una unidad sistemática. Siendo así, la primera respuesta es inviable e iría en contra del afán sistemático y arquitectónico de Kant.

La filosofía práctica del filósofo de Königsberg exige un hilo conductor (*Leitfaden*) en virtud del cual sus distintas partes adquieran sentido¹⁰⁶. Este hilo conductor de la filosofía práctica de nuestro autor, el cual no puede ser otro sino una facultad de juzgar libre –tema del cual hablaré en el siguiente capítulo–, une el saber práctico, entendiendo por práctico tanto aquello que inmediatamente determina a la voluntad,

(*Jäsche Logik*, 23), y se contrapone a un sentido cósmico (*in sensu cosmico*), que considera a la filosofía como “una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, entendiendo por máxima el principio interno de la elección entre diversos fines” (*Jäsche Logik*, 24). Esta última, siendo la que Kant privilegia, es “la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el fin final de la razón humana, al cual, como el supremo, todos los demás fines están subordinados y en el cual tienen que unirse para adquirir unidad” (*Jäsche Logik*, 24). Razón por la cual en ella también se puede ver esa conexión sistemática de conocimientos. Algo similar podrá verse respecto a la actividad propia del filósofo, la cual requiere tanto el cultivo de los talentos y habilidades para usarlos con toda clase de fines, como una cierta destreza (*Fertigkeit*) en el uso de todos los medios para fines arbitrarios: “Ambas cosas tiene que estar reunidas; pues sin conocimientos nunca se llegará a ser un filósofo, pero tampoco los conocimientos solos constituirían al filósofo, si no se añade, para adquirir la unidad, un enlace conforme... entre todos los conocimientos y habilidades, y un discernimiento de la coincidencia de los mismos con los fines supremos de la razón humana” (*Jäsche Logik*, 25).

¹⁰⁶ En la *Crítica de la razón pura* Kant usa esta expresión para hablar sobre el hilo conductor (*Leitfaden*) para descubrir todos los conceptos puros del entendimiento (Cfr. *KrV*, A 66 / B 91-A 84 / B 116). Este término, al mismo tiempo que señala la necesidad de una clara distinción de los conceptos puros del entendimiento, reclama una cierta unidad sistemática. Esta unidad sistemática de los conceptos puros del entendimiento es dada por la facultad de juzgar, ya que “En cada juicio hay un concepto que vale por muchos, y bajo este muchos comprende también una representación dada, la cual, última, es referida entonces inmediatamente al objeto... Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, pues en ellos, el conocimiento del objeto, se emplea, en lugar de una representación inmediata, una más elevada que comprende bajo sí a aquella y otras muchas; y en virtud de eso, muchos conocimientos posibles son recogidos en uno” (*KrV*, A 68 / B 93-A 69 / B 94). Más no me detendré a ahondar más en esta temática, sino que buscaré una aplicación de este término a la filosofía práctica.

En esta aplicación del término “*Leitfaden*” a la filosofía práctica de Kant, vemos que es útil a la temática que estamos tratando, ya que sirve para establecer la unidad sistemática entre sus tres partes. Al igual que en la filosofía teórica, el hilo conductor de la filosofía práctica sería la facultad de juzgar, bajo el matiz de que ésta es una facultad de juzgar libre. Este *Leitfaden* brinda una unidad sistemática a nociones como las de “buena voluntad”, “bueno irrestricto”, “ley moral”, “deber”, “Imperativo Categórico”, “Virtud”, “deber”, “antroponomía”, “carácter”, por mencionar algunos de los conceptos clave de la filosofía práctica de nuestro autor.

como todo aquello que es posible mediante la libertad¹⁰⁷. De esta manera, las distintas partes que conforman la filosofía práctica de Kant no sólo mantienen una relación, sino que ésta debe darse de forma sistemática. Esta unidad sistemática no puede ser unidireccional, ya que ello implicaría una reducción al formalismo con el que frecuentemente se critica a la filosofía práctica de Kant. Un formalismo de este tipo, al mismo tiempo que eliminaría toda posible aplicación de la moral kantiana a la especificidad del hombre, haría imposible el concepto mismo de una metafísica de las costumbres. En efecto, si el tipo de relación que mantienen éstas es unidireccional, yendo sólo de la moral pura a la antropología, entonces los imperativos propios de la moral, a saber, aquellos que imperan de forma categórica, no podrían tener principios subordinados para su aplicación, ya que éstos toman “frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia”¹⁰⁸.

Una relación unidireccional, del mismo modo, harían estériles todas aquellas observaciones de la antropología práctica y, en consecuencia, no sería posible deducir de ellas ningún principio para la aplicación del principio supremo de la moral. Asimismo, no se podría determinar qué deberes nos corresponden en cada caso en concreto, ya que “Existen reglas respecto de las cuales, de hecho, hay que hacer excepciones para que en determinados casos alcancen su finalidad”¹⁰⁹, las cuales sólo pueden ser dadas a partir de la experiencia. La parte racional de la filosofía práctica –esto es, la moral pura y la metafísica de las costumbres- y su parte empírica “están cercanamente relacionadas, y la moral no puede existir sin la antropología, pues uno primero debe conocer del agente si está en una posición para alcanzar lo que es requerido que deba hacer”¹¹⁰. Si se sostiene una relación de tipo unidireccional, la filosofía práctica de Kant no tendría un lugar para la creatividad moral, así como tampoco para la formación de nuevos conceptos morales. Esto implicaría dos cosas: en primer lugar, que la función del Imperativo Categórico sólo es derivativa y determinante, y, en segundo, que la moral kantiana sería utópica e irrealizable por completo.

¹⁰⁷ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 2009. Pp. 34-40.

¹⁰⁸ *MdS*, 217.

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. *Reflexiones sobre filosofía moral*. Trad. José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme. 2004. Reflexión 7214. Citada en adelante como: *Reflexionen*.

¹¹⁰ *Moralphilosophie Collins*, 27: 244.

La relación entre las distintas partes de la filosofía práctica de Kant, por tanto, debe ser entendida bidireccionalmente. De este modo, no sólo se va de la moral pura a la antropología, sino también de la antropología a la moral pura. Es decir, no sólo se va de la pureza de la ley a lo empírico en su fundamentación, sino que también va de lo particular dado en una experiencia a lo universal en su aplicación. Sin embargo, para poder esta bidireccionalidad de la filosofía práctica de Kant, es necesario ahondar, por una parte en la función evaluativa y deliberativa de la moral kantiana, esto es, su papel reflexionante y, por otra parte, en aquellos presupuestos básicos de una teoría de la acción en virtud de los cuales se entiende la función reflexionante del juicio, tema sobre el cual ahondaré en el siguiente capítulo.

II. Presupuestos básicos para una teoría kantiana de la acción

2.1. Introducción a la teoría kantiana de la acción: la doble caracterización de la acción

Para poder comprender en qué sentido se dice que la facultad de juzgar, tanto en su función determinante como en su función reflexionante, es el hilo conductor (*Leitfaden*) de la filosofía práctica de Kant, es necesario desarrollar algunos de los presupuestos básicos de su teoría de la acción. Estos presupuestos básicos, cuando son malinterpretados, conducen a un claro reduccionismo de su teoría del juicio práctico y, por ende, del juicio moral, ya que generan una serie de oposiciones y distinciones que, más que aclarar el contenido mismo de la propuesta kantiana, la caricaturizan y la vuelven el blanco perfecto para sus críticos¹¹¹. Una visión integral de la teoría del juicio práctico y moral en Kant, en consecuencia, no puede desatender estos presupuestos básicos de su teoría de la acción, para lo cual es necesario analizar al menos algunos de sus aspectos más significativos. Teniendo esto en mente, el punto de partida para analizar estos presupuestos es la distinción entre una genuina acción (*Handlung*) y el mero movimiento considerado como efectividad (*Wirksamkeit*)¹¹².

¹¹¹ Richard McCarty, por ejemplo, sostiene que la acción es considerada por Kant no ya desde dos puntos de vista distintos, el meramente sensible y el inteligible, sino desde dos mundos radicalmente opuestos: el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible (Cfr. McCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. New York: Oxford University Press. 2009. P. XV). “En un mundo, que es atemporal (“nouménico”), nosotros actuamos supuestamente libres, independientemente de cualquier psicológica previa que pudiera causar nuestro actuar de una manera en lugar de otra. En el otro mundo, que este mundo temporal (“fenoménico”), nuestras acciones siempre son supuestas como determinadas causalmente por estados psicológicos anteriores. Nuestras acciones en el mundo temporal son asumidas como “apariencias” de lo que nosotros en el mundo atemporal; y así es como la misma acción puede ser psicológicamente determinada, y metafísicamente libre” (McCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. P. XV). Esta interpretación, tal y como trataré de demostrar en este mismo apartado, escinde de forma radical tanto a lo nouménico de lo fenoménico, como al agente de la acción, ya que éste, siguiendo a McCarty, pertenecería, literalmente, a dos mundos distintos, diametralmente opuestos e inconmensurables. Una escisión de este tipo no sólo favorecería a las interpretaciones meramente formalistas de la moral kantiana, sino que también acrecentaría su radicalidad, puesto que no habría forma de empatar estas dos realidades o mundos distintos.

¹¹² Tal y como lo señala Alejandro Vigo, en la lengua alemana es posible distinguir entre “*Handlung*” y “*Wirkung*”, donde se utiliza la primera expresión para aludir al ámbito del obrar humano, y la segunda, a la producción meramente mecánica de determinados efectos –términos que también se presentan en el griego bajo la distinción entre *prâxis* y *poïesis*, respectivamente (Cfr. VIGO, Alejandro G. “*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. En: LEYVA, Gustavo (Comp.). *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático*

Una genuina acción, a diferencia del mero movimiento (*bloß Bewegungen*), contiene tanto un aspecto externo, como uno interno¹¹³. Por una parte, el aspecto externo de la acción racional se vincula con el movimiento, especialmente con el movimiento corporal (*Körperbewegungen*). A través de la acción, vista desde este aspecto, algo es causado o producido externamente (*wird etwas äußerlich bewirkt*). Una genuina acción, sin embargo, no se reduce a este aspecto externo, “sino que aquí el movimiento corporal y la efectuación tienen que estar en cierta relación”, por otra parte, “con las disposiciones internas determinadas del sujeto de la acción (*des Handlungssubjektes*), esto es, con determinados deseos (*Wünschen*), intenciones (*Absichten*) y propósitos (*Vorsätzen*) como también con determinadas opiniones, convicciones o conocimientos”¹¹⁴. En este sentido, ni el mero movimiento –o movimiento corporal-, ni las meras disposiciones internas del agente –sus deseos, intenciones y propósitos-, constituyen una genuina acción por sí mismos. La cara externa de la acción, considerada de forma aislada, es mero movimiento, y, por tanto, muestra un vínculo necesario con una causalidad natural, “en la cual debemos buscar la concatenación y el orden de los acontecimientos del mundo (*der Weltbegebenheiten*)”¹¹⁵. Mientras que la cara interna alude a un entramado de sentido (*Sinnzusammenhang*), en virtud del cual se muestra la estructura intencional

de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía. Madrid: Síntesis. 2008. Pp. 57-58, y 78-79). A pesar de que Kant no utiliza esta distinción, pues utiliza para ambos casos la expresión “*Handlung*”, en sus textos podemos encontrar tres sentidos distintos de esta expresión: “1) Un primer sentido de “*Handlung*” equivale a un significado puramente mecánico-causal de la expresión “*actio*”, usado para meros movimientos, procesos naturales, etc. 2) Un segundo sistemáticamente importante significado de “*Handlung*” aparece en Kant especialmente donde habla en referencia a procesos lógicos respectivamente cognitivos (como, por ejemplo, el enjuiciamiento) en “acciones del entendimiento” y parecidos (ver por ejemplo *Logik*, 1800; *KrV*, etc.). Este segundo significado, juega un papel muy importante en la discusión sobre los logros constitutivos del entendimiento, en mi opinión está más cerca al significado de la palabra latina “*operatio*”, como se usa desde la escolástica especialmente en el marco de la teoría de las facultades del ánimo. 3) El tercer significado de “*Handlung*” proviene donde Kant se refiere a la *praxis*, que se refiere al sentido aristotélico” (VIGO, Alejandro G. “*Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang*. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. En: *Humboldt Lecture*, 30 de Junio del 2011, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Pp. 6-7).

¹¹³ Cfr. VIGO, Alejandro G. “*Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang*. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. Pp. 2ss.

¹¹⁴ VIGO, Alejandro G. “*Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang*. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 2.

¹¹⁵ *KrV*, A 447 / B 475. Algo similar se puede observar por parte de la tesis de la Tercera Antinomia de la Razón Pura, cuando Kant dice que “la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada acontece sin causa suficientemente determinada *a priori*” (*KrV*, A 447 / B 475).

de la acción (*intentionale Struktur*), en otras palabras, aquello hacia lo cual se dirige una acción racional¹¹⁶.

La acción comprendida desde su mera exterioridad, esto es, sólo desde aquello que es observable en la acción –y, por tanto, no como *Handlung*, sino como *Wirkung*, está íntimamente ligada a la causalidad natural –como necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*)– y, por tal, “se refiere sólo a la existencia de las cosas en cuanto es *determinable en el tiempo* y, por ende, como fenómenos (*Erscheinungen*), en oposición a la causalidad de éstas como cosas en sí”¹¹⁷. Los meros movimientos corporales, producidos por un agente racional, que no contienen ningún vínculo con el aspecto interno de la acción, esto es, con los diversos estados disposicionales del agente (deseos, intenciones y propósitos), constituyen sólo una relación causal (*Kausalzusammenhang*), la cual, sin embargo, no es suficiente para conformar una genuina acción –en el sentido de *prâxis*. El acto de caer de alguien que se tropieza accidentalmente, por ejemplo, no es una acción en sentido estricto, pues, a pesar de que este acto produce efecto y el movimiento mismo sigue una ley de la naturaleza –como lo es la gravedad–, dicha efectuación carece de intencionalidad –entendiendo a ésta como el objeto al cual se dirige la acción. Este movimiento, al carecer de intencionalidad y, por tanto, de un objeto hacia el cual se dirige, no contiene una racionalidad interna que lo dote de sentido. Una genuina acción racional, como se presupone en un ser racional¹¹⁸, no puede entenderse exclusivamente desde la causalidad externa, sino que debe presuponer una estructura intencional interna en virtud de la cual ésta adquiera un sentido¹¹⁹. El aspecto interno de la acción de un agente racional constituye la racionalidad mínima de una acción entendida como *prâxis*.

A diferencia de los meros movimientos, las acciones humanas, en cuanto racionales, muestran una cierta estructura hilemórfica entre su causalidad externa –el movimiento–, y su estructura intencional o, como lo hemos llamado, entramado de sentido: sólo en razón de este último, el aspecto causal externo de la acción

¹¹⁶ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 3.

¹¹⁷ *KpV*, 94.

¹¹⁸ Por el momento dejo de lado la discusión sobre el carácter práctico de la razón, tema sobre el cual hablaré en el cuarto apartado de este capítulo.

¹¹⁹ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 3.

pertenece a una genuina acción¹²⁰. Esta estructura intencional expresa aquello que se pretende realizar a través de la acción, es decir, aquellas disposiciones internas – deseos, intenciones y propósitos- hacia los cuales se dirige una acción. No obstante, al igual que en el movimiento, los meros deseos, intenciones y propósitos de un sujeto¹²¹ no son suficientes para constituir una genuina acción, ya que, como ahondaré en el siguiente apartado, una disposición interna desvinculada de toda producción de un efecto y, por tanto, de la realización de un objeto determinado, constituye un deseo inútil (*untätige Begierde*) o anhelo¹²². De esta forma se entiende porque Kant sostiene que el valor moral de una acción, a pesar de que no depende del propósito que vaya a ser alcanzado –la realidad del objeto cuya existencia es deseada, como principio material (*materielle Prinzip*) de la acción-, sino del principio del querer (*Prinzip des Wollens*)¹²³, no es dado en el mero deseo, sino en “el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder”¹²⁴.

Al comprender la estructura intencional de la acción se manifiesta su carácter teleológico¹²⁵, pues toda acción, en cuanto que exige un entramado de sentido y no sólo una mera causalidad externa, persigue un fin (*Zweck*)¹²⁶ –donde la acción “es

¹²⁰ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 3.

¹²¹ Cambio el término “agente” por “sujeto” para distinguir entre el sujeto que desea algo, del sujeto que realiza una acción.

¹²² Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 100.

¹²³ Cfr. *GMS*, 399-400.

¹²⁴ *GMS*, 394. El mero deseo de hacer el bien, no tiene valor moral, así como tampoco lo tiene una acción que es conforme al deber, pero cuya motivación es ajena al deber: “Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual, cuando afortunadamente da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino *por deber*” (*GMS*, 398).

¹²⁵ Sobre este respecto, sin embargo, es importante notar la diferencia entre propósitos de una acción de su fin, ya que, como señala Jens Timmermann, “La primera es una representación subjetiva de lo que uno pretende hacer, ubicada en la mete del agente; la última es el objeto hacia el cual uno dirige su elección, por el motivo por el cual uno actúa” (TIMMERMANN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007. P. 175). A pesar de esta distinción entre propósito y fin, el aspecto interno de la acción, tal y como trataré de mostrar, incluye a ambos.

¹²⁶ En palabras de Kant: “*Fin* es un *objeto* del arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin y,

esencialmente un medio para un fin”¹²⁷. “Un *fin* es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto. Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin”¹²⁸. Esta estructura interna, que ahora podríamos denominar teleológica-intencional, es, en consecuencia, no sólo lo que dota de sentido a la acción, sino lo que desencadena todo el proceso volitivo¹²⁹ y, en consecuencia, la acción: “Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder”¹³⁰. Una teoría de la acción que no contempla los fines que se buscan realizar en la acción, no sólo pierde de vista la acción, sino que también pierde toda posible comprensión de una acción racional en su especificidad, esto es, en cuanto que contiene al menos un rasgo de racionalidad mínima. En palabras de Korsgaard: “Si no estás tratando al menos de ser la causa de un fin –es decir, si no estás tratando de realizar cierto estado de cosas-, no puede decirse que estés *actuando*. Actuar es tratar de realizar o causar cierto estado de cosas en el mundo. Por tanto, una acción implica necesariamente que adoptes los medios para tus fines. El principio instrumental es, por consecuencia, un estándar constitutivo de la acción: es decir, se trata de un principio por el cual debes estar al menos *guiándote* para que se pueda decir que estás actuando”¹³¹.

puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*” (*MdS*, 384-385).

¹²⁷ GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom. A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. P. 77.

¹²⁸ *MdS*, 381. Un *fin*, sin embargo, no necesariamente es recíproco a un *motivo* de la acción, pues, a pesar de que pudiera ser el caso en el cual coincidieran *fin* y *motivo*, esto no siempre es posible. Según Herman, un fin es el estado de asuntos o cosas que el agente de la acción pretende realizar en su acción, mientras que el motivo de una acción es aquello que mueve al agente a actuar hacia cierto objeto; de este modo, el motivo explica por qué razón un agente se interesa por tal o cual fin: los diferentes motivos para buscar un fin dan sentido a este estado de asuntos o cosas por realizar del agente (Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. London: Harvard University Press. 1996. P. 25. La traducción es mía).

¹²⁹ Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 28.

¹³⁰ *GMS*, 417.

¹³¹ KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. Trad. Eduardo Charpenel Elorduy y Dulce María Granja. UNAM; UAM: D.F. 2011. P. 24.

En este sentido, la teoría de la acción kantiana no sólo considera ambos aspectos de la estructura de la acción –su causalidad externa y su entramado de sentido–, sino que, al mismo tiempo, da prioridad a su caracterización teleológico-intencional: “también para Kant sólo puede ser calificado el movimiento externo, respectivamente los movimientos corporales y la efectuación externa, como acciones, si ellos pueden valer como expresiones de deseos, intenciones y propósito... y con esto también incrustándolo en un entramado de sentido más amplio”¹³². Toda acción racional presupone un acto normativo en virtud del cual se establezca un fin específico para una acción, acto que incluye tanto la concepción de un objeto de la acción, es decir, aquello que persigue ésta, como la concepción de los medios necesarios para su producción¹³³. Así, dado que toda acción presupone un fin, y que todo fin, en cuanto objeto del arbitrio racional por cuya representación el agente se conduce a la acción, no puede ser impuesto al sujeto de manera externa¹³⁴, el aspecto interno de la acción sólo puede entenderse desde una causalidad libre, a diferencia del mero movimiento –cuya producción está vinculada a una causalidad natural¹³⁵.

La causalidad natural, por una parte, es “la conexión de un estado (*Verknüpfung eines Zustandes*) con uno precedente en el mundo sensible (*Sinnenwelt*)”, y en cuanto tal se vincula con el aspecto externo de la acción, “[estado] al que aquél sigue según una regla (*Regel*)”¹³⁶. Esta causalidad, en cuanto alude al mundo sensible,

¹³² VIGO, Alejandro G. “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 8. Toda acción, si es que ha de valer como acción racional, debe presuponer un entramado de sentido en virtud del cual se explique la acción, en palabras de Korsgaard: “Por lo tanto, cuando preguntamos por la razón no sólo estamos preguntando qué propósito se consiguió mediante el acto –estamos preguntando cuál es el propósito que da sentido a la acción completa” (KORSGAARD, Christine M. “Actuar por una razón”. En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3. 2004. P. 666).

¹³³ Cfr. WOOD, Allen. “The Supreme Principle of Morality”. En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 349. Dicho de forma más clara: “Kant designa con el término “fin” aquello por motivo del cual actuamos, o nos refrenamos de actuar, y cuyo valor proporciona un término en la serie de razones para actuar” (GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. P. 134).

¹³⁴ Cfr. *MdS*, 381.

¹³⁵ La estructura teleológica de la acción, como elemento constitutivo prioritario de la misma, sirve de punto de partida para que el sujeto oriente su acción hacia un objeto determinado, lo cual presupone, por tanto, un acto libre de nuestra facultad desiderativa: a pesar de que la naturaleza pudiera generar en nosotros diversas formas de deseos, la orientación del sujeto a uno u otro deseo para producir cualquier objeto o para alcanzar tal o cual fin, presupone un acto libre del sujeto: “nosotros tenemos que decidir por nosotros mismos y obrar” VIGO, Alejandro G. “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant”. P. 11.

¹³⁶ *KrV*, A 532 / B 560.

atañe a la acción sólo en la medida en que ésta es empíricamente observable y, en cuanto tal, considerada como fenómeno: “puesto que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones de tiempo (*Zeitbedingungen*), y [como] el estado precedente, si hubiera estado siempre, no habría producido un efecto que surge por primera vez en el tiempo, resulta que la causalidad de la causa de aquello que ocurre o nace, también ha *nacido* (*entstanden*), y según el principio del entendimiento (*Verstandesgrundsätze*) precisa ella misma, a su vez, una causa (*Ursache*)”¹³⁷. Por otra parte, la causalidad libre presupone la capacidad (*Vermögen*) de un agente iniciar por sí mismo un estado, donde esta causalidad “no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo”¹³⁸. Esta causalidad entiende a la libertad en su sentido trascendental –esto es, como idea trascendental- y, por tanto, no contiene nada de la experiencia, ni puede ser dado en ella. No obstante, la concepción de una libertad en este sentido trascendental funda el concepto práctico de ella, la cual “es la independencia del albedrío (*die Unabhängigkeit der Willkür*), respecto de la *coacción* (*Nöthigung*) por impulsos de la sensibilidad”¹³⁹. De modo que, si toda causalidad fuese natural, se suprimiría la libertad trascendental y, con ello, se aniquilaría toda posibilidad para una libertad práctica en sentido estricto.

La relación entre la libertad trascendental y la libertad práctica, así, es recíproca y permite a la razón pura manifestarse en su carácter práctico: “La libertad trascendental es fundamento de la *posibilidad* de la libertad práctica. Por su parte, la libertad práctica, en la medida en que la razón pura es práctica, asegura la *realidad* –al menos, desde el punto de vista práctico- de la primera”¹⁴⁰. Ambas concepciones

¹³⁷ KrV, A 532 / B 560.

¹³⁸ KrV, A 533 / B 561.

¹³⁹ KrV, A 534 / B 562. Respecto a esta cita, es importante agregar la subsecuente distinción que hace Kant entre un arbitrio animal (*arbitrium brutum*) y un arbitrio humano (*arbitrium liberum*). El primero es sensible en la medida en que está *afectado patológicamente* (*pathologisch necessitirt*); el segundo, es sensible, más no está *coaccionado patológicamente*, “porque la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles” (KrV, A 534 / B 562).

¹⁴⁰ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 47. Vale la pena mencionar que sobre la relación entre la libertad práctica y libertad trascendental existe un problema exegético, ya que Kant menciona que “La cuestión de la libertad trascendental concierne sólo al saber especulativo, y la podemos dejar de lado como enteramente indiferente, cuando se trata de lo práctico” (KrV, A 803 / B 831). Algunos comentadores sugieren que este pasaje del *Canon de la razón pura* sólo es un “parche” de un texto anterior, ya que pareciera que Kant sostiene que basta la libertad práctica, sin necesidad de la trascendental. Con la finalidad de no alejarme del objetivo

de la libertad, tanto la trascendental como la práctica, implican una indeterminación o independencia de una causa anterior que explique su causalidad; en otras palabras: presupone una absoluta espontaneidad (como una libertad negativa) en el agente racional, la cual es condición de posibilidad para que éste pueda apropiarse al deber como motivo de su acción¹⁴¹. El entramado de sentido de una acción, de esta forma, presupone una elección y determinación del agente libre que, al efectuar la acción, esto es, esto es, al vincular este entramado de sentido con el movimiento, expresa a la unidad (*Vereinigung*) entre la causalidad por libertad (*Freiheit*) y la causalidad como mecanismo de la naturaleza (*Naturmechanism*), la primera por medio de la ley moral, la segunda mediante la ley de la naturaleza. Esta unión en uno y el mismo sujeto, el hombre, “es imposible si éste no se representa como ser en sí mismo, con relación a la primera, ni como fenómeno, con relación a la segunda, en la conciencia pura (*reinen Bewußtsein*), en el primer caso y en la conciencia empírica en el segundo. Sin esto la contradicción de la razón consigo misma es inevitable”¹⁴². Una misma acción, en este sentido, puede considerarse libre en relación a su aspecto interior, esto es, en cuanto establece la prioridad del entramado de sentido sobre el movimiento, y, al mismo tiempo, bajo una necesidad natural, cuando se atiende sólo su mera exterioridad¹⁴³.

Ahora bien, la pertenencia de una misma acción a estas dos formas de causalidad –la natural y la libre-, se corresponde, respectivamente, a la doble caracterización de la acción: al movimiento, considerado como tal, le sigue una concepción de la causalidad como causalidad natural –la acción vista como fenómeno en su aspecto meramente sensible-, y al entramado de sentido o a las disposiciones internas de la acción, una causalidad libre –en la que la acción se considera desde su carácter inteligible, es decir, aquel en el cual el agente se determina a actuar según tales o cuales estados disposicionales. Esta doble caracterización de la acción y su correlato con lo sensible y lo inteligible, sin embargo, no deben entenderse –como algunas interpretaciones estándar han hecho- como una dualidad ontológica en la cual el agente pertenece –“literalmente”- a dos mundos separados –al mundo sensible y al mundo inteligible-, puesto que en realidad se trata de dos perspectivas acerca de una

principal de este trabajo, no me detendré en esta problemática. Para profundizar en ella: Cfr. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*.

¹⁴¹ Cfr. ALLISON, Henry. “Kant on Freedom of the Will”. En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 381.

¹⁴² *KpV*, 6, nota a pie de página.

¹⁴³ Cfr. *KrV*, A 537 / B 565.

y la misma realidad¹⁴⁴. En cuanto fenómeno, la acción se puede y debe considerar de acuerdo con leyes naturales; en cuanto a su inteligibilidad, como efecto de la libertad según principios prácticos que el agente adopta. Dualidad de perspectivas que, más que aludir a dos mundos ontológicamente separados, “deriva del carácter finito de la razón humana”¹⁴⁵, la cual, tanto en la teoría del conocimiento como en la teoría de la acción, responde a una doble raíz: lo intelectual y lo sensible¹⁴⁶. Aventarse de un trampolín, por ejemplo, es un acto que, visto desde su carácter externo y sensible, responde a la ley de la gravedad, como ley de la naturaleza, pero que, en su carácter inteligible –su intencionalidad–, responde a una libre determinación de su facultad desiderativa¹⁴⁷. Esta acción, por tanto, sólo adquiere el carácter racional –en un

¹⁴⁴ Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 22.

¹⁴⁵ TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 22. A lo que se puede añadir que: ““Lo práctico” queda definido como el ámbito de la filosofía práctica y constituye una esfera (*Gebiet*) independiente de la filosofía de la naturaleza, puesto que la libertad y la naturaleza son dos planos distintos de la realidad: lo que cae bajo los principios de uno, queda necesariamente excluido del otro. Esta dualidad, sin embargo, no es tan estricta como pueden dar a entender algunos de los pasajes más célebres de la filosofía crítica. Con esto no nos referimos a que, en último término, la gran aspiración kantiana sea la de hallar el modo de conciliar ambas legalidades (la de la naturaleza y la de la libertad) y justificar así que no se trata de dos realidades distintas, sino, más bien, de dos puntos de vista sobre uno y el mismo objeto” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 30). Una interpretación semejante puede encontrarse en: Cfr. O’NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989. P. 60ss.

¹⁴⁶ No me detendré más en esta temática, ya que ello nos conduciría a un distanciamiento con la problemática central de la tesis. Sin embargo, es necesario mencionar que, a pesar de que Kant mismo use las expresiones “mundo inteligible” y “mundo sensible”, sería un error entender esto de forma literal, tal y como hace McCarty (Cfr. McCARTY, Richard. *Kant’s Theory of Action*. Pp. 106 ss), ya que la distinción entre noúmeno y fenómeno no alude a dos realidades distintas, sino al “contraste entre las dos maneras en que los objetos de la experiencia humana pueden ser considerados en la reflexión trascendental” (ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja. Barcelona: Anthropos; UAM. 1992. P. 368). Además, la distinción entre noúmeno y fenómeno, según Allison, “no se establece entre una cosa considerada como fenómeno y la misma cosa considerada como es en sí; la distinción se traza, más bien, entre la consideración de la misma cosa como es en sí. En otras palabras, los términos relevantes funcionan adverbialmente caracterizado cómo consideramos las cosas en la reflexión trascendental, y no sustantivamente caracterizado qué es lo que está siendo considerado, o aquello sobre lo cual estamos reflexionando. Considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es considerarlas en su relación con las condiciones sensibles bajo las cuales son dadas a la mente en la intuición. En correspondencia, considerarlas como son en sí es pensarlas prescindiendo de toda referencia a estas condiciones” (ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. P. 370).

¹⁴⁷ En palabras de Kant: la tercera antinomia de la razón pura “Quedó resuelta al demostrar que no se trataba de una contradicción genuina si los eventos y el mundo mismo en el cual ellos acontecen

sentido meramente práctico- en la medida en que cuenta con una estructura interna y no sólo un mero movimiento.

2.2. Voluntad (*Wille*), arbitrio (*Willkür*) y deseo (*Wunsch*)

El primado de la estructura intencional de la acción sobre la mera causalidad externa, revela el papel de la facultad desiderativa. Tal y lo expresa la segunda *Crítica*, la facultad de desear está íntimamente relacionada con las acciones y, por ende, con la vida, ya que, según Kant: “La *vida (Leben)* es la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*). La *facultad de desear es la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones (durch seine Vorstellungen)*, la realidad de los objetos de esas representaciones”¹⁴⁸. El análisis de la facultad desiderativa, tal y como sostiene Torralba¹⁴⁹, ayuda a entender en qué sentido se distinguen la libertad de la naturaleza en relación a lo práctico, ya que la facultad desiderativa, como voluntad, es una facultad capaz de ejercer una causalidad¹⁵⁰. “La voluntad (*Der Wille*), como facultad de desear, es por

se consideran (tal como se deben hacer) como meros fenómenos; puesto que uno y el mismo agente, *como fenómeno* (incluso ante su propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre es conforme al mecanismo de la naturaleza; pero respecto al mismo evento, en cuanto que el agente se considera al mismo tiempo *noúmeno* (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante de aquella causalidad según leyes de la naturaleza, el cual a su vez esté libre de toda ley de la naturaleza” (*KpV*, 114).

¹⁴⁸ *KpV*, 9, nota a pie de página. Véase también: *MdS*, 211. Según Engstrom, “Algunos lectores, desconfiados al hablar de facultades y capacidades, pueden cuestionarse cuál es la razón para introducir la noción de facultad de desear, prefiriendo en lugar hablar simplemente de deseos. Esta noción es necesaria, sin embargo, para representar el fundamento de todo deseo en la naturaleza singular de un ser vivo, o animal. Como Kant nota en otra parte, la capacidad de vivir se expresa a sí misma en la facultad de desear. Un deseo animal pertenece a ella, no en un sentido meramente accidental, como mero elemento de una “entramado motivacional”, sino como modo de su vida, como actualizaciones determinantes de su capacidad de vivir. Al representar los deseos como fundados como una facultad en un ser vivo, la noción de facultad tiene en vista su relación con la naturaleza de ese ser. a cuenta de esta relación, hay “leyes de la facultad de desear”... Algunas de estas leyes deben descubrirse empíricamente, a través del placer y displacer, de lo asequible y lo evitable, pero aquí hay ciertas cosas relacionadas a estas leyes que pueden inferirse a priori del concepto de vida por sí mismo, como forma de ser natural organizada, en particular, que todos los deseos de un animal, en la medida en que son expresiones sanas de su naturaleza, estén en armonía sistemática uno con otro” (ENGSTROM, Stephen. “Reason, Desire, and the Will”. En: DENIS, Lara (Ed.). *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. P. 36).

¹⁴⁹ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 32.

¹⁵⁰ Dado que la facultad desiderativa es un tipo de causalidad, según Timmerman, que debe ser gobernada por alguna forma de legalidad propia para determinarse a actuar (Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 44). Sobre este mismo

cierto una de las varias causas naturales en el mundo, a saber, la que opera según conceptos (*nach Begriffen wirkt*); y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se denomina prácticamente posible (o necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad física (*physischen Möglichkeit*) de un efecto, respecto de la cual la causa no es determinada en su causalidad por conceptos (sino, como en la materia inerte, por mecanismo [*Mechanism*], y en los animales, por instinto [*Instinkt*])”¹⁵¹.

En cuanto causalidad, la causalidad de la facultad desiderativa no se distingue del resto de causas naturales en el mundo, bajo la excepción de que ésta, a diferencia de lo que sucede con los animales –a los cuales Kant les concede facultad desiderativa, pero sólo en un nivel inferior¹⁵²–, surge a través de la representación conceptual y no por algún tipo de mecanismo natural o instinto¹⁵³. Esta causalidad de la facultad desiderativa, según el filósofo de Königsberg, puede comprenderse de tres formas –o actos (*Actus*), según sea la relación entre el sujeto y el objeto que se desea mediante el ejercicio de la propia causalidad humana¹⁵⁴, para lo cual me permitiré citar *in extenso* a nuestro filósofo:

La facultad de desear según conceptos (se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación (*Bestimmungsgrund*¹⁵⁵) para la acción se encuentra en ella misma, y no, en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio* (*Willkür*); pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de

punto, Maria Schwartz agrega que: “El hombre es un ser, el cual a través de su acción es causa de efectos en el mundo. Para la producción de estos efectos, él se determina a sí mismo” (SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Berlin: Lit. 2006. P. 12).

¹⁵¹ KU, 5:172.

¹⁵² Cfr. *MdS*, 213.

¹⁵³ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 33.

¹⁵⁴ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 93.

¹⁵⁵ Un fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*), según Schwartz, “Es el último factor determinante, el “porque” motivador último de una acción. En el uso del lenguaje moderno se puede nombrar también “motivo”. Al fundamento de determinación subjetivo del arbitrio Kant lo llama “móvil (*Triebfeder*)” (Cfr. *KpV*, 71, 34-72,4). Por el contrario, esto que es representado por los seres humanos a través de la razón y se llama entonces “interés”. Es decir, como Kant escribe, el concepto de máxima basado en un interés significa que las máximas siempre son asumidas como fundamentos de determinación representados a través de la razón” (SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 16).

desear, cuyo fundamento interno de determinación –y, por tanto, el albedrío (*Belieben*) mismo- se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad* (*Wille*). Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en la relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica (*die praktische Vernunft*) misma¹⁵⁶.

En resumen, la facultad desiderativa se desdobra en tres actos a partir de los cuales establece una relación entre el sujeto y el objeto deseado. El primero y más básico de ellos es el *mero deseo*, el cual es caracterizado como un deseo inefectivo o inactivo (*tatleer*)¹⁵⁷ en la medida en que se reduce a la mera representación de un objeto sin la conciencia de ser capaz de producir dicho objeto, en palabras de Kant: “El apetecer sin aplicar la fuerza (*kraftanwendung*) a la producción del objeto es el *deseo*. Éste puede dirigirse a objetos (*Gegenstände*) para procurarse los cuales el sujeto mismo se siente impotente (*unvermögend*), y es entonces un deseo *vano* [*leerer*] (ocioso [*mußiger*]). El deseo vano de aniquilar el tiempo intermedio entre el apetecer y el conseguir lo apetecido, es un *anhelo* (*Sehnsucht*)”¹⁵⁸. El *desear*, en consecuencia, se distingue del *querer* (*Wollen*) y de los otros actos propios de la facultad desiderativa¹⁵⁹. Cuando a este deseo le acompaña la conciencia (*Bewußtsein*) de que a través de su acción puede producir el objeto deseado, la facultad desiderativa se llama *arbitrio* (*Willkür*). “El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la *inclinación* [*Neigung*] (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos (*Antriebe*), pero no *determinado*; y, por tanto,

¹⁵⁶ *MdS*, 213.

¹⁵⁷ Cfr. *MdS*, 441. Esta descripción del deseo como *Wunsch*, en cuanto inactivo o ineficiente, es decir, *tatleer*, contiene dos partes: *Tat*, cuyo significado alude a un acto, y *leer*, que significa “vacío”. En este sentido, un mero deseo es un acto vacío, ya que no remite a ninguna acción, y sólo se reduce a la mera representación del objeto deseado: el deseo es un desear sin capacidad de aplicación para traer a la existencia el objeto del deseado.

¹⁵⁸ *ApH*, 251.

¹⁵⁹ Sobre este respecto, McCarty acierta al decir que las elecciones y los deseos se distinguen en que las elecciones implican la consciencia del sujeto o creencia de que puede tener la capacidad de producir el objeto deseado (Cfr. McCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. P. 15). Esta distinción también la podemos encontrar en: Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 13. Y en: Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. Pp. 93-94.

no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura”¹⁶⁰.

De esta forma, el arbitrio humano se relaciona con la acción, como capacidad libre de elección¹⁶¹, a partir de la cual el agente adopta un cierto principio para actuar. El arbitrio se relaciona con la parte fáctica (*faktischen*) y empírica (*empirischen*)¹⁶² de la acción y, en consecuencia, “Las máximas son asignadas a ella, porque ellas son principios según los cuales el sujeto realiza la acción (*tatsächlich handelt*)”¹⁶³. Que las máximas, como principios subjetivos de la acción¹⁶⁴, contengan un fundamento de determinación, y que, a su vez, éstas puedan ser adoptadas por el arbitrio, presuponen un acto superior de la facultad desiderativa, acto que no se relaciona con la acción, sino una función propiamente legislativa a partir de la cual la *voluntad* sea considerada como razón práctica¹⁶⁵. “Sólo la voluntad es razón pura práctica, mientras que el arbitrio tiene una referencia al objeto de la acción y es afectado por el placer y displacer (*Lust und Unlust*). Mientras la facultad de desear es la facultad de actuar generalmente según representaciones (las cuales no tienen que ser representaciones de las leyes), la voluntad es la facultad especial de actuar según la representación de leyes universales”¹⁶⁶.

La representación de un objeto como un efecto posible mediante la libertad, según esta concepción de la facultad desiderativa, sólo puede ser un concepto de la razón

¹⁶⁰ *MdS*, 213.

¹⁶¹ Esta descripción del arbitrio como capacidad de elegir, usualmente usada por las interpretaciones anglosajonas como “faculty of choice”, puede verse en: Cfr. O’NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Pp. 71ss.

¹⁶² Aquí el arbitrio, en cuanto se relación con la acción, considera el objeto que es representado y que, por tanto, constituye la materia de la facultad de desear, razón por la cual el arbitrio se vincula con el aspecto empírico de la facultad de desear, en palabras de Kant: “Por materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad se desea. Cuando el deseo de esta objeto precede a la regla práctica y es la condición por la cual hacemos de ella un principio, entonces yo digo (en primer lugar) que este principio siempre es empírico, porque entonces el fundamento determinante del arbitrio es la representación de un objeto y la relación de ésta con el sujeto mediante la cual se determina la facultad de desear para la realización del objeto” (*KpV*, 21)

¹⁶³ SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 17.

¹⁶⁴ Temática sobre la cual se ahondará en el siguiente apartado de este capítulo.

¹⁶⁵ Según Kant: “Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (*GMS*, 412).

¹⁶⁶ SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Pp. 14-15.

práctica, donde “Ser objeto de conocimiento práctico significa, por lo tanto, solamente la relación (*die Beziehung*) de la voluntad con la acción, mediante la cual el objeto, o su contrario, sería realizado (*wirklichgemacht*) y el juicio (*Beurteilung*) de si algo sea o no objeto de la razón pura práctica es sólo la distinción de la posibilidad o de la imposibilidad (*Möglichkeit oder Unmöglichkeit*) de *querer* que la acción mediante la cual, si tuviéramos la facultad necesaria (de lo cual debe juzgar la experiencia), un cierto objeto sería realizado”¹⁶⁷. El deseo (*Begehren*) o la aversión (*Verabscheuen*), en una primera consideración de la facultad desiderativa – lo que Kant denomina en la segunda *Crítica* como “facultad de desear inferior”¹⁶⁸-, está siempre unido al sentimiento de *placer* (*Lust*) o *displacer* (*Unlust*), “cuya receptividad se llama *sentimiento* (*Gefühl*)”¹⁶⁹; pero no siempre sucede a la inversa”¹⁷⁰, ya sea porque puede existir un placer que no esté unido con ningún deseo del objeto, sino con la representación del objeto, o sea porque el placer o desagrado respecto del objeto del deseo no precedan al deseo¹⁷¹. La facultad desiderativa de un animal se queda siempre en este nivel, y por ello su fundamento de determinación es siempre una inclinación. Por el contrario, el arbitrio humano, aunque es afectado por la sensibilidad, no por ello determinados por estos impulsos de su sensibilidad: “Ellos son como los animales en experimentar deseos, impulsos, e inclinaciones, pero distintos a ellos en la medida que sus acciones son elegidas. Kant dice que los agentes racionales finitos tienen un *arbitrium liberum sed sensitivum*, o arbitrio *libre*. Pues ellos tienen *arbitria libera*, y pueden actuar independientemente de causas ajenas. Los deseos por inclinación y otros procesos “patológicos” a los que ellos se someten son experimentados, pero no causan su actuar [en sentido estricto]”¹⁷².

¹⁶⁷ *KpV*, 57.

¹⁶⁸ Cfr. *KpV*, 22.

¹⁶⁹ Sobre este respecto, es importante recordar que en Kant se llama sentimiento “a la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación, porque ambos contienen lo *meramente subjetivo* en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado); porque las sensaciones mismas, excepto la cualidad que se les añade en virtud de la constitución del sujeto (por ejemplo, de lo rojo, de lo dulce, etc.), también se refieren a un objeto como elementos del conocimiento, mientras que el placer o el desagrado (por lo rojo o lo dulce) no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto” (*MdS*, 211-212)

¹⁷⁰ *MdS*, 212.

¹⁷¹ Cfr. *MdS*, 212.

¹⁷² O’NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. P. 72. Según Allen Wood, “a pesar de que también los animales tengan un cierto tipo de arbitrio (*Willkür*), ellos no tienen voluntad (*Wille*). Los seres racionales no sólo tienen la capacidad de resistir

Toda representación de un objeto, en Kant, va acompañada de un sentimiento de placer o displacer¹⁷³, sin embargo, aunque ese sentimiento que se experimenta – unido a una inclinación-sea suficiente para que la facultad desiderativa se determine a actuar, “estos impulsos que provienen de la sensibilidad no determinan el arbitrio; sólo lo afectan, puesto que los objetos de las inclinaciones se consideran desde el conjunto de los fines que el sujeto se propone alcanzar”¹⁷⁴. En este sentido, la libertad del arbitrio consiste en “la independencia (*Unabhängigkeit*) de su determinación (*Bestimmung*) por impulsos sensibles; ése es el concepto negativo de la misma”¹⁷⁵. Aquí la libertad es un tipo de causalidad de la facultad desiderativa de los seres racionales, considerada como arbitrio libre, en virtud de la cual puede ser eficiente “independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad (*die Eigenschaft der Kausalität*) de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas”¹⁷⁶. El arbitrio, en cuanto que es libre de una causalidad externa, alude a una libertad práctica, la cual es condición de posibilidad de la moralidad: puesto que “práctico es todo aquello posible por libertad, es decir, todo aquello posible por medio de la causalidad de la voluntad (el arbitrio libre)”¹⁷⁷.

De esta libertad en sentido negativo, además, surge un segundo sentido de libertad que, en un sentido positivo, constituye la legalidad misma de esa causalidad, como leyes inmutables (*unwandelbaren Gesetzen*)¹⁷⁸. Esta concepción positiva de la

impulsos, sino que incluso cuando la facultad racional de desear actúa bajo impulsos sensibles, ella nunca está determinada por ellos mecánicamente, como el arbitrio de un animal siempre lo está” (WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. P. 51).

¹⁷³ Cfr. *KpV*, 22. Y: *MdS*, 212. Este rasgo propio de la filosofía práctica de Kant se relaciona íntimamente con lo que en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, cuando habla sobre la humanidad, como uno de las disposiciones fundamentales del hombre (Cfr. KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza. 2007. Akk, 6:26. Citado en adelante como *RGV*). La disposición a la humanidad, según explica la Dra. Dulce María Granja, “se refiere al hombre como animal racional y comprende básicamente la capacidad de usar la razón al servicio de la inclinación” (GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 160).

¹⁷⁴ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 103. A lo que agrega: “Mediante esta consideración se integran las diversas inclinaciones en el fin general de alcanzar la felicidad y, al intervenir la razón, se origina el interés en los objetos de las inclinaciones y, por tanto, las correspondientes máximas o reglas de actuación, que son suficientes para producir la determinación de la voluntad” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 103).

¹⁷⁵ *MdS*, 213.

¹⁷⁶ *GMS*, 446.

¹⁷⁷ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 39.

¹⁷⁸ Cfr. *GMS*, 446.

libertad, por tanto, es “la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica”¹⁷⁹. El concepto del hombre como un ser libre que se relaciona él mismo por su razón a leyes incondicionadas (*unbedingte Gesetze*)¹⁸⁰, en cuanto que su razón es por sí misma práctica, presupone que su facultad desiderativa no sólo se caracteriza por tener un arbitrio libre –como aquella parte ejecutiva de la facultad desiderativa–, sino que, al mismo tiempo, “*puede* adoptar la forma de la voluntad, es decir, la que puede determinarse a sí misma racionalmente”¹⁸¹. Sólo bajo la forma de la voluntad es que la razón puede determinar la facultad de desear en general –principalmente al arbitrio, pero también al simple deseo¹⁸². De esta forma puede entenderse la siguiente cita de Kant:

El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio

¹⁷⁹ *MdS*, 214.

¹⁸⁰ Cfr. *RGV*, 6:3. Por esta misma razón, Kant sostiene que la moral “no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de la idea de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad (*Freiheit*) no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica” (*RGV*, 6:3). Esto no significa, sin embargo, que la moral kantiana excluya por completo a la Religión. Por el contrario, dado que la moral no puede ser indiferente al concepto de un fin último (Cfr. *RGV*, 6:5); y que es te fin último, concebido como el bien supremo, esto es, como la unión y concordancia de la moralidad y de la felicidad (Cfr. *KpV*, 110 y 113), “sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma” (*KpV*, 122), como uno de los postulados de la razón práctica vinculado al perfeccionamiento moral, y bajo el presupuesto de la existencia de “una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el fundamento de esta conexión, *i.e.*, de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad” (*KpV*, 125); luego, se sigue que “la moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser fin último del hombre” (*RGV*, 6:6). No me detendré más en esto. Para ahondar en estas temáticas: Cfr. GRANJA, Dulce María. “El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana. Parte I”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 249-280; GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Pp. 145-179 y 251ss; ROVIRA, Rogelio. “Kant ante la cuestión de la pneumatología”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 281-311; ROVIRA, Rogelio. *Teología Ética Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Madrid: Encuentro. 1986.

¹⁸¹ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 94.

¹⁸² Cfr. *MdS*, 213.

constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales¹⁸³.

Un conocimiento racional, sea teórico o práctico, es un conocimiento por principios (*Erkenntniß aus Principien*)¹⁸⁴, lo cual, aplicado a lo práctico, nos ayuda a aclarar en qué sentido se dice que la voluntad es considerada como la facultad desiderativa en relación al fundamento determinante del arbitrio a la acción¹⁸⁵. La voluntad, a diferencia del arbitrio –entendiendo por este último “la capacidad por la que podemos escoger libremente máximas buenas o máximas malas”¹⁸⁶–, no puede llamarse libre ni no libre (*frei noch unfrei*) en cierto sentido, ya que no se refiere a acciones, sino a la razón práctica misma como una legislación concerniente a las máximas de las acciones (*die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen*), razón por la cual es absolutamente necesaria y no *susceptible* de coerción externa alguna¹⁸⁷. “Así pues, la voluntad... realiza las funciones legislativas de la facultad volitiva y es el aspecto puramente racional de dicha facultad... La voluntad es la fuente de la que procede un móvil (la ley) que permanentemente se ofrece al albedrío para que éste lo adopte o lo asuma en la máxima que elige”¹⁸⁸. Que la voluntad intervenga en el fundamento de determinación para el arbitrio, consiste en que ella “impide que el placer sea el *único* móvil para adoptar una regla práctica

¹⁸³ *MdS*, 221.

¹⁸⁴ Cfr. *KrV*, A 300 / B 357. Aquí sigo la tesis de Engstrom: Cfr. ENGSTROM, Stephen. “Reason, Desire, and the Will”. Pp. 30-31.

¹⁸⁵ Cfr. ENGSTROM, Stephen. “Reason, Desire, and the Will”. Pp. 48-49.

¹⁸⁶ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 121. Respecto del cual es importante mencionar que: “el albedrío es libre tanto en el caso de que ponga como causa determinante de su obrar la forma legisladora universal de la ley moral, como en el caso de que haya puesto como causa determinante los impulsos sensibles. En el primer caso el albedrío es libre y autónomo; en el segundo caso es libre pero heterónomo, pues ha escogido regirse por algo ajeno a las leyes de la propia voluntad” (GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 121).

¹⁸⁷ *MdS*, 226.

¹⁸⁸ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 122.

como principio práctico”¹⁸⁹. Esto, sin embargo, sólo podrá entenderse en relación a lo que Kant llama principios prácticos de la acción.

2.3. Principios prácticos de la acción: de las máximas a la ley moral

A partir de lo visto en el apartado anterior podemos sostener que la facultad desiderativa de un ser racional en relación a la acción cumple tanto una función ejecutiva, en el arbitrio, como una función legislativa, propia de la voluntad, donde ambas aluden a la estructura teleológico-intencional de la acción, esto es, a su entramado de sentido. Ambos niveles de la facultad desiderativa, incluidas sus respectivas funciones, según Kant, mantienen una relación íntima con los principios prácticos de la acción¹⁹⁰, ya que todos los principios prácticos “son las proposiciones (*Sätze*) que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas (*praktische Regeln*)”¹⁹¹. Sólo en virtud de estos principios prácticos, tal y como trataré de mostrar en este apartado, un sujeto puede considerarse a sí mismo un agente racional. Para que un sujeto pueda considerarse a sí mismo un agente racional, éste debe ser capaz de guiar su acción por la aplicación a sí mismo de ciertos estándares generales normativos: ser un agente racional, dicho de forma más simple, significa actuar por una razón¹⁹². Ser un agente racional, en este sentido, implica tener la capacidad de construir justificaciones y, a partir de ello, hacer evaluaciones racionales. De lo cual se siguen dos cosas: en primer lugar, que toda acción racional presupone principios prácticos a partir de los cuales adquiera una justificación y, en segundo lugar, que “la capacidad de actuar sobre la base de principios prácticos es el rasgo característico del *obrar racional*”¹⁹³. Esta racionalidad de la acción, sin embargo, sólo constituye un primer nivel de racionalidad, nivel que sólo alude a una teoría de la acción general, más no a la moralidad misma de la acción.

Una teoría general de la acción, como la que ahora se busca, no necesariamente alude a las exigencias incondicionadas de la razón, esto es, a la ley moral, sino que también puede aludir a criterios diversos instrumentales, propios de una racionalidad

¹⁸⁹ TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 40.

¹⁹⁰ Cfr. *MdS*, 226.

¹⁹¹ *KpV*, 19.

¹⁹² Cfr. GRANJA, Dulce María. “El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana. Parte I”. p. 258. Y también: Cfr. REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press. 2006. P. 106.

¹⁹³ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 124.

instrumental. Aquí la acción no es analizada desde su valor moral, ni depende de ello para ser racional; la acción vista desde este primer momento del análisis, por tanto, no nos dice nada sobre la motivación moral de la acción. “Para Kant, la pregunta por la racionalidad en la acción”, visto desde este nivel, “es una pregunta acerca del querer del agente: sus principios subjetivos de la acción”¹⁹⁴. Esto no significa, sin embargo, que la moral sea un nivel sobrepuesto a la teoría de la acción, sino que la acción misma admite dos consideraciones distintas. No es una teoría de la acción a la cual deba complementarse con una doctrina de las costumbres, o una filosofía moral. Hablar de dos niveles –el de la teoría general de la acción y el de la moral- no significa que la moral entre en un segundo momento, sino que uno y otro nivel pueden distinguirse para su análisis¹⁹⁵.

Que una acción sea racional, en este primer nivel de racionalidad, significa que el agente actúa en función de ciertos principios prácticos que justifican su obrar. Aludiendo a la doble caracterización de la acción hecho en el primer apartado de este capítulo, decimos que estos principios prácticos se relacionan íntimamente con las disposiciones internas del agente, en virtud de las cuales el agente dota de sentido a su acción. Los principios prácticos, considerados desde una teoría de la acción, aluden a aquello en virtud de lo cual ha sucedido la acción o sucederá –por ejemplo, cuando deliberamos si debemos o no hacer tal o cual cosa para alcanzar un fin determinado. Es así que en una teoría general de la acción se exigen ciertos principios prácticos subjetivos, gracias en los cuales la acción adquiere un sentido. Así, la concepción kantiana de la acción nos indica que “las *razones para actuar*” de tal o cual forma “son los *principios* que sigue el sujeto en su acción”¹⁹⁶. Estos principios que sigue el sujeto en su acción constituyen lo que Kant denomina *máximas*. “La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es

¹⁹⁴ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 143.

¹⁹⁵ Si fuesen dos momentos distintos en un sentido literal, como podría pensarse de esta exposición, las máximas y la ley moral se entenderían desde una cierta ruptura, la cual sostendría que las máximas operan en un primer momento y sólo en un segundo momento se activaría la ley moral para la evaluación de estas máximas. Este error en la interpretación podría hacernos creer que los principios prácticos subjetivos o máximas se oponen a los objetivos, es decir, a ley moral y, en consecuencia, que la moral exige una separación de lo subjetivo de forma radical –es decir, no sólo un distanciamiento respecto de mis intereses particulares, sino también de todo factor subjetivo, incluyendo a las máximas mismas. De la misma forma, al hablar del imperativo categórico y de su primera formulación –la fórmula de la universalidad-, se caería en el error de creer que la conclusión de este test de la universalidad es la substitución de la máxima por una ley moral, en lugar de aludir, como hace Kant, del motivo del deber..

¹⁹⁶ LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. P. 324.

su *máxima*”¹⁹⁷. La máxima, en este sentido, es un principio subjetivo del querer (*das subjektive Prinzip des Wollens*)¹⁹⁸ que “contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia [*der Unwissenheit*] o también las inclinaciones [*den Neigungen*] del mismo), y es, así pues, el principio según el cual *obra* el sujeto”¹⁹⁹.

Una máxima es un principio práctico subjetivo que guía la causalidad del agente²⁰⁰, la cual nos dice cómo quiere obrar éste²⁰¹; ella es, por tanto, una unidad mínima de inteligibilidad de la acción²⁰². La máxima, en cuanto alude a una regla práctica subjetiva, es siempre un producto de la razón a partir del cual ésta prescribe la acción como medio para un fin intencionado²⁰³. Ahora bien, la efectividad de una máxima —es decir, que el arbitrio adopte dicha máxima para su realización— no sólo exige una regla práctica, sino también un móvil (*Triebfeder*). Para Kant, toda máxima, en su estructura, contiene tanto una regla práctica, como un móvil,

¹⁹⁷ *MdS*, 225. María Schwartz sostiene que esta la definición de máxima como regla práctica se debe distinguir de aquella que alude a la máxima como principio subjetivo del querer (Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Pp. 22ss. Más adelante retomaré esta distinción para aludir a los niveles u órdenes de máximas que Schwartz describe.

¹⁹⁸ Cfr. *GMS*, 400, nota a pie de página.

¹⁹⁹ *GMS*, 421, nota a pie de página.

²⁰⁰ Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 27.

²⁰¹ Cfr. *MdS*, 225. Que la máxima sea describa una acción tal y como es querida implica que la máxima misma no es dúctil, tal y como sugiere MacIntyre al decir que: “con suficiente ingenio, casi todo precepto puede ser universalizado consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada” (MacINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós. 2006. Pp. 215). Si la máxima fuera dúctil, tal y como propone MacIntyre, el test del imperativo categórico sólo podría imponer restricciones a quien no tiene el suficiente ingenio para modificar su máxima de forma que apruebe el test universalización. No obstante, si la máxima es fórmula tal y como es querida por el agente, su formulación y prescripción no son arbitrarias y, por ende, una máxima no podría reformularse cuantas veces se quisiera, sino que sólo una formulación sería la correcta, ya que sólo ésta podría expresar mi máxima tal y como es querida. Más adelante profundizaré respecto a la formación de las máximas, por ahora baste resaltar el aspecto volitivo de la máxima como un principio subjetivo del querer. Por ahora baste recordar las palabras de Allison al respecto: “Los agentes racionales pueden, desde luego, adoptar máximas tontas o inmorales, pero ellos no pueden adoptar máximas sin considerarlas, en algún sentido, como justificadas” (ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. P. 91).

²⁰² Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Dirigida por Alejandro G. Vigo. Tesis doctoral inédita. Universidad Panamericana, Escuela de filosofía. 2012. P. 46ss.

²⁰³ Cfr. *KpV*, 20.

entendiendo por el último aquel “fundamento determinante subjetivo de la voluntad (*der subjektive Bestimmungsgrund des Willens*)”²⁰⁴. En otras palabras, un móvil es aquello que hace que un agente adopte una determinada regla práctica como principio propio²⁰⁵. La máxima, en cuanto incluye una regla práctica y un móvil como fundamento subjetivo para la determinación de su arbitrio, es susceptible de valoración moral²⁰⁶. Según Kant, toda máxima contiene tres aspectos fundamentales, a saber: una forma, una materia y una determinación²⁰⁷. La forma, en primer lugar, alude a su capacidad de ser universalizable, es decir, una relación subjetiva con principios a priori²⁰⁸, razón por la cual se puede decir que en Kant la forma es la legalidad de la máxima²⁰⁹ –lo que más adelante será fundamental para explicar la relación entre la máxima y la ley moral, como principio práctico objetivo. En segundo lugar, se dice que la materia consiste en aquel fin propuesto para la acción, esto es, la relación de la máxima con un objeto cuya representación es deseada²¹⁰. Y, finalmente, una máxima contiene una determinación completa o fundamento de determinación, en virtud del cual el arbitrio es movido a la acción.

Como unidad mínima de la inteligibilidad de la acción de un sujeto, tal y como se señaló anteriormente, la máxima es siempre subjetiva, puesto que “Ella especifica la clase de cosas que un agente va a realizar bajo ciertas circunstancias...Esto significa

²⁰⁴ KpV, 72.

²⁰⁵ Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 27.

²⁰⁶ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 11.

²⁰⁷ Cfr. GMS, 436. Una primera respuesta al supuesto formalismo de la propuesta moral kantiana consiste en ver que Kant, aunque a veces centre su análisis en el aspecto formal de las máximas, también hace alusión al aspecto material de las mismas. A pesar de que la moral kantiana se centra en la forma o legalidad de una máxima en su fundamentación, “la ética ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre. –Porque ya las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora [*die gesetzgebende Vernunft*] no puede defender su influencia [*Einfluß*] sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones” (MdS, 380-381).

²⁰⁸ Cfr. GMS, 400.

²⁰⁹ Cfr. MdS, 376ss.

²¹⁰ Cfr. KpV, 21. Tal y como sostiene Timmerman, todas las máximas son materiales “en el sentido de que ellas contienen un fin, incluso si ese fin es formal, en la medida de que es dirigido primariamente a la acción querida en conformidad a la ley moral” (TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 39). Esta caracterización de las máximas desarticula la distinción que hace Paton entre máximas materiales y máximas formales (Cfr. PATON, H.J.. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press. 1948. P. 61).

en primer lugar que la máxima es de un sujeto, como una creencia”²¹¹. Cada agente es dueño de sus propias máximas: “una máxima es tuya porque tú la haces tuya; y deja de ser tuya tan pronto como tú la abandones, para lo cual eres libre en todo momento”²¹². A diferencia de lo que propone O’Neill²¹³, una máxima nunca adquiere una forma impersonal o descontextualizada: “Este carácter contextualizado y particularizado de la máxima no debe soslayarse y tampoco se pierde mediante la universalización que supone la primera fórmula del imperativo categórico. En ello la *Tugendlehre* es particularmente clara, pues ya en el caso de la acción moral avalada por el *test* de universalización lo que se consigue es que la regla subjetiva sea también objetiva, que la máxima pueda valer simultáneamente como principio de las acciones de un agente particular dadas sus condiciones particulares, y como ley universal”²¹⁴. Dado que la máxima es un principio subjetivo por el cual un agente

²¹¹ BITTNER, Rüdiger. *Doing things for Reasons*. New York: Oxford University Press. 2001. P. 44.

²¹² BITTNER, Rüdiger. *Doing things for Reasons*. P. 44.

²¹³ Según Onora O’Neill, una máxima es subjetiva en cuanto que es un principio de acción de un agente particular en un tiempo específico, pero no en el sentido de que ella pretenda satisfacer o cumplir el deseo particular de un agente, de manera que una misma máxima puede ser adoptada por distintos agentes en distintos momentos, o por el mismo agente en distintas ocasiones (Cfr. O’NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. P. 83ss). Desde esta perspectiva, una máxima no contiene las razones subjetivas de un agente para realizar tal o cual acción, sino lo que O’Neill denomina “*act tokens*” o “actos tipo”, especificados por descripciones generales de la acción que son útiles para el razonamiento práctico (Cfr. O’NEILL, Onora. “Kant: Rationality as Practical Reason”. En: MELE, Alfred R.; RAWLING, Piers (eds.). *The Oxford Handbook of Rationality*. New York: Oxford University Press. 2004. P. 94ss). Esta interpretación del concepto de máxima, sin embargo, me parece errónea, ya que, por mencionar un ejemplo, excluye las circunstancias específicas del agente, las cuales son fundamentales para la formación y descripción de la máxima (Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Pp. 43-44).

²¹⁴ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 48. Sobre este mismo respecto: Cfr. PATON, H.J.. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*. P. 56ss. Que la máxima no deje de ser subjetiva, sin embargo, es una tesis que no todos los comentadores de Kant aceptarían. Por ejemplo, Konrad Cramer sostiene que: “una máxima sólo es un fundamento subjetivo del obrar moralmente confiable si puede ser elevada a una ley válida objetivamente de la determinación de la voluntad de todo ser racional” (CRAMER, Konrad. ““Depósito”. Acerca de la estructura de un ejemplo kantiano de argumentación moral”. Trad. Luis Eduardo Hoyos. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. P. 399). Esto, no obstante, me parece contrario a la propuesta de Kant, ya que si la máxima de una acción se volviera una ley moral, por una parte, la acción sería imposible de realizar –puesto que toda acción depende de una máxima y, en este caso, se estaría afirmando que la ley suplanta a la máxima-, y, por otra parte, la ley moral tendría que admitir ciertos rasgos subjetivos del agente que evalúa su máxima –pues justo lo que entra en conflicto son todas aquellas peculiaridades subjetivas y circunstanciales del agente que podrían hacerlo creer que está ante un caso conflictivo.

actúa, esto es, una unidad mínima de inteligibilidad de la acción, cuando un agente construye su máxima no sólo considera los fines subjetivos que se esperan realizan mediante la acción, sino también una mínima descripción de la acción querida y las circunstancias en que ésta es querida, incluyendo, de igual manera, aquellos rasgos motivaciones y característicos del agente que son relevantes en cada caso²¹⁵.

La estructura formal de una máxima, al menos cuando nos referimos a máximas de la acción, incluye tanto el acto realizado como el fin por el cual se realiza dicho acto, bajo el cual la máxima se estructura formalmente como “hacer-este-acto-por-este-fin”²¹⁶. Esta estructura formal, sin embargo, sería incompleta si sólo se hiciera una descripción mínima de la acción querida y el fin que se pretende alcanzar. Para lo cual, una mejor descripción de la estructura de una máxima es “Yo hago (o quiero hacer) *X* para alcanzar *Y*, bajo la situación *Z*” (de la cual puede seguirse su formulación como regla práctica del tipo “Yo debo hacer *X* en la situación *Z*, para alcanzar *Y*”, en donde *X*, *Y* y *Z* son variables que corresponden, respectivamente, a potenciales acciones-tipo –*X*–, situaciones-tipo –*Z*– y el estado de cosas que el agente busca mediante su acción)²¹⁷, el cual puede ser obviado en algunos casos. Cabe mencionarse que esta estructura sólo sirve como medio descriptivo de una máxima, pero que, como se puede ver en los distintos ejemplos de Kant de máximas concretas, no siempre se presenta de la misma forma. Esta descripción, en cuanto

²¹⁵ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 44.

²¹⁶ Cfr. KORSGAARD, Christine M. “Actuar por una razón”. P. 661. Según Schwartz, la estructura mínima de una máxima de acción es *H (Handlung) – Z (Zweck)*, donde la acción es prescrita como “Yo quiero hacer *H*, para alcanzar *Z* [*Ich will H tun, um Z zu erreichen*]” (Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 67ss). A pesar de que la moral no necesita de ninguna representación de un fin (*Zweckvorstellung*) que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, “aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes. Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del arbitrio y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debería tener), un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse” (*RGV*, 6:4).

²¹⁷ Bajo esta caracterización de la estructura formal de una máxima considero tanto la postura de Korsgaard de “hacer-este-acto-por-este-fin”, como las posturas de Schwartz, mencionada anteriormente, Herman (Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 79), De Haro (Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Pp. 53-54), y Torralba (Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. Pp. 43-44).

tal, sólo enuncia los elementos presupuestos en una máxima de la acción, lo cual hace patente el carácter subjetivo de la máxima y su prescripción en primera persona –es el agente quien *quiere* tal o cual fin-²¹⁸. Todo agente racional cuando forma la máxima de su acción, que es descrita tal y como es querida, considera tres elementos, a saber: una mínima descripción de su acción (que responde a la pregunta: “¿Qué quiero hacer?”), una circunstancia de su acción (donde se incluyen los aspectos relevantes de la acción querida, y se responde a la pregunta: “¿En qué contexto quiero hacer X?”), y un fin (considerado como el estado de cosas al que se dirige nuestra acción y cuya existencia es deseada por nuestra facultad desiderativa, y responde a la pregunta: “¿Para qué quiero hacer X en la situación Z?”). De esta forma, la máxima es considerada como una regla práctica autoimpuesta que guía la causalidad de nuestra acción y la envuelve bajo la articulación “medio-fin”²¹⁹.

Dos de las grandes problemáticas respecto a la formación de las máximas residen, por una parte, en su carácter descriptivo –la descripción mínima de la acción que contiene la estructura formal de la máxima- y, por otra parte, la introducción de los aspectos subjetivos y circunstanciales. Las máximas, en este sentido, necesitan incorporar sólo algunas descripciones del agente, de su acción y su situación que son relevantes para la acción²²⁰, ya que “La representación de una acción-como-querida en una máxima tiene que proveer una descripción de la acción (una acción propuesta, pretendida) *como* pretendida actividad voluntaria (as *purposive voluntary activity*) iniciada por el motivo de un fin el cual el agente juzga tener para sí una razón suficiente para perseguir”²²¹. La formación de la máxima, consecuentemente, exige una adecuada descripción de la acción y de los aspectos subjetivos y circunstanciales relevantes para la misma, para lo cual Herman introduce las “reglas

²¹⁸ Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 29ss. Y también: ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. P. 90.

²¹⁹ Cfr. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Pp. 89ss.

²²⁰ Cfr. O'NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. P. 84. También: Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Pp. 143ss. Y: TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. Pp. 37ss. Tal y como señala Torralba, la propuesta kantiana sobre el juicio moral sería inconsistente si no estuviera acompañada de una teoría de la descripción de la acción, pues “la ley moral sólo establece marcos normativos generales, la posibilidad de juzgar moralmente las acciones concretas depende de que éstas se puedan describir adecuadamente como casos que caen bajo un determinado deber moral (o deber de virtud)” (TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 40).

²²¹ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 143.

de relevancia moral (*rules of moral salience*)” como elemento complementario a la exégesis kantiana²²². Las “reglas de relevancia moral” son necesarias, según Herman, para determinar qué elementos subjetivos y circunstanciales dejan de ser arbitrarios en la formación de la máxima y que, por tanto, deben ser incluidos en ella²²³. “Cuando estas reglas de relevancia moral son bien interiorizadas, ellas causan que el agente esté precavido y atento al “peligro moral”” y, en consecuencia, “Las reglas de relevancia moral constituyen la estructura de la sensibilidad moral”²²⁴.

A pesar de que las reglas de relevancia moral no constituyen propiamente reglas morales en sentido estricto, puesto que ellas sólo exigen que el agente incluya en su descripción de la acción y en su máxima, en general, aquellos aspectos que son condiciones necesarias para la acción tal y como se la propone el agente²²⁵; ellas son parte esencial para resolver las “cuestiones casuísticas [*Kasuistische Fragen*]” que Kant incluye en la *Metafísica de las costumbres* al final de los epígrafes de cada uno de los deberes de virtud²²⁶. Así, por ejemplo, Kant se cuestiona sobre el suicidio – que atenta en contra de un deber perfecto para consigo mismo- si “Se puede imputar

²²² Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Pp. 75ss.

²²³ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 75.

²²⁴ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 78. Es importante recordar que en Kant la captación o percepción del deber depende de ciertas predisposiciones estéticas del ánimo (Cfr. *MdS*, 399ss). Estas predisposiciones estéticas contienen 3 rasgos característicos: en primer lugar, que son naturales y no adquiribles; en segundo que tienen un carácter subjetivo –“pues las prescripciones de la ley moral no se fundan en ellas, sino que se trata de condiciones necesarias para que el sujeto las perciba” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 395)-; y, finalmente, que “La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo” (*MdS*, 399). Más adelante se ahondará en ellas para mostrar el papel de la reflexividad dentro del juicio moral.

²²⁵ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 75. Cita en la cual pone el siguiente ejemplo: “Así el hecho de que una acción se realice en martes raramente es una condición del actuar, y así raramente tendrá un lugar legítimo dentro de la máxima”. Que la acción sea querida en martes podría ser relevante para mi máxima sólo en una situación excepcional, más no como algo usual, como si mi situación fuese excepcional todos los martes –excepto en el caso de que realmente lo sea. La relevancia de tal o cual aspecto contiene, según Torralba, una doble faceta: por un lado, una percepción teórica, que constituye una *relevancia de contenido* a partir de la cual el sujeto percibe la acción en estado de “emergencia”; y, por otra parte, la percepción práctica de la *relevancia para el agente*, esto es, el tipo de respuesta que la acción requiere.

²²⁶ Sobre este respecto es importante tener en mente que: “la *casuística* no es ni una ciencia [*eine Wissenschaft*] ni una parte de la misma; porque en tal caso sería una dogmática, mientras que la casuística no es tanto una enseñanza de cómo algo debe *encontrarse*, como un ejercicio de cómo debe *buscarse* la verdad; de ahí que esté *unida fragmentariamente* a la ciencia y no sistemáticamente (como tendría que estarlo la primera), añadida únicamente como lo están los escolios al sistema” (*MdS*, 411).

como propósito criminal a un gran monarca, fallecido recientemente, el hecho de que llevara consigo un veneno de acción rápida, probablemente para no verse obligado a aceptar condiciones de rescate que podrían ser perjudiciales para su Estado, en el caso de que fuera apresado en la guerra que él personalmente dirigía, ya que puede atribuírsele esta intención, sin necesidad de suponer en ello simple orgullo”²²⁷. Las reglas de relevancia moral, en este sentido, no resuelven un conflicto de deberes, sino que ayudarían al agente a apreciar lo que está en cuestión en casos difíciles²²⁸, como los propuestos por Kant en las “cuestiones casuísticas”. “El primer requisito moral en estos casos es que el agente vea su situación como implicando un conflicto (o sólo incompatibilidad) entre rasgos morales puros del caso”²²⁹.

Ahora bien, dado que la máxima es una regla autoimpuesta, “uno no puede hacer de algo su máxima sin ser consciente de ella en algún modo, o al menos sin tener la capacidad de volverse consciente de ella”²³⁰. Un agente racional, como se ha mencionado, “posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*”²³¹, estos principios, caracterizados en un primer nivel de racionalidad como máximas, admiten diferentes grados o niveles de generalidad. Dentro de las máximas no sólo encontramos “máximas de acción”, que son máximas concretas y particulares de cada acción²³², sino también máximas que expresan políticas generales de vida –o *Lebensregeln*–, esto es, “reglas muy amplias que apuntarían a proyectos de vida o a principios generales de acción frente a

²²⁷ *MdS*, 423.

²²⁸ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 79. Las reglas de relevancia moral, en este sentido, no son reglas morales y, ciertamente, tampoco nos dan una especie de algoritmo para resolver las cuestiones casuísticas, ya que, como sostiene Mark Johnson, no existe un algoritmo para distinguir entre los casos difíciles y otros menos problemáticos (Cfr. JOHNSON, Mark. “Imagination in Moral Judgment”. En: *Philosophy and Phenomenological Research*. 46/2 (1985). P. 265).

²²⁹ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 79. Tal y como explica Vicente De Haro, dado que sólo hay una máxima adecuada para cada acción: “El criterio de detalle que se requiere para cada máxima viene dado, por tanto, por la propia volición del agente, que siempre aspira a justificarse a sí mismo: la máxima de cada acción debe incluir todas aquellas condiciones particulares que puedan hacer creer al agente que su caso podría ser excepcional” (DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 56).

²³⁰ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. P. 90.

²³¹ *GMS*, 412.

²³² Aquí la máxima es considerada como aquel principio “según el cual obra el sujeto” (*GMS*, 421, nota a pie de página).

condiciones relativamente indeterminadas”²³³. Aquellas máximas que expresan políticas generales se ubican frente a máximas específicas de acción como su principio²³⁴. Para lo cual es pertinente la distinción de Schwartz entre máximas de primer orden –las máximas de acción- y máximas de segundo orden –las políticas generales de vida o *Lebensregeln*-²³⁵. Aquí la distinción no es de grado, sino de género: “la máxima de segundo orden es la que establece la *forma* del querer que culmina en la realización de la acción y consecución del fin. La máxima de segundo orden es la que establece si se actúa por (respeto a) la ley o no; mientras que, por su parte, la máxima de primer orden contienen la regla *concreta* en la que se establece la relación entre medios y fines, entre acción y objeto”²³⁶.

Por una parte, sólo las máximas de primer orden, según Schwartz, aluden a formas concretas de actuar²³⁷, mientras que las máximas de segundo orden, en cuanto principios subjetivos del querer²³⁸, “sirven para expresar una decisión para una determinada postura fundamental, en la cual el hombre asume la ley moral (*moralischen Gesetz*)”²³⁹. Toda máxima de primer orden, como máximas de acción,

²³³ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 58. Sobre este mismo punto, Timmerman distingue entre máxima y regla para apuntar a los distintos niveles de generalidad de la máximas (Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. XX).

distingue entre máximas y reglas para señalar los diversos niveles de generalidad de un principio subjetivo

²³⁴ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 64. También: Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 157.

²³⁵ Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Pp. 19ss. Según Schwartz, el texto fundamental donde se pueden reconocer los distintos niveles de las máximas y su ordenación, es: “La ética, gracias al margen [*des Spielraums*] que deja a sus deberes imperfectos, conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar [*die Urteilkraft*] estipular cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares; y ciertamente de tal modo que ésta proporcione de nuevo una máxima (subordinada) (en la que siempre puede preguntarse de nuevo por un principio para aplicarla a los casos que se presentan), y cae de este modo en una *casuística*” (*MdS*, 411). Una distinción similar a la de Schwartz es la que hace Timmermann: Cfr. TIMMERMAN, Jens. “Kant's Puzzling Ethics of Maxims”. En: *The Harvard Review of Philosophy*, VIII, 2000. Pp. 39ss.

²³⁶ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 157.

²³⁷ Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Pp. 23-24.

²³⁸ La definición de máxima de *GMS*, 400, según Schwartz, alude a la máxima como el principio subjetivo del querer –en singular-, y no al concepto de “acción” o “regla”, ya que aquí Kant alude a máximas de mayor generalidad, esto es, de segundo orden (Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 22).

²³⁹ SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 24.

forma parte de una máxima general de segundo orden, ya que “En la máxima de segundo orden se encuentra el fundamento para que la de primer orden sea el principio práctico del arbitrio, es decir, para que sea máxima en sentido estricto y completo”²⁴⁰. Las máximas de segundo orden, ubicadas en un nivel superior a las de primer orden, no refieren a acciones concretas, “sino más bien a la relación de un hombre las leyes de las costumbres en general”²⁴¹. De esta forma, la máxima ofrece un anclaje de la voluntad en el mundo, sin el cual sería imposible para la ley moral – como principio objetivo del querer²⁴²– incidir en esa voluntad y, en consecuencia, la razón no podría ser práctica²⁴³. Estas máximas, cuya estructura interna también encierra una estructura teleológica²⁴⁴ –general-, “pueden llevarse a un grado de generalidad tal que se accede en un punto extremo –pues las máximas no pueden generalizarse *ad infinitum*”²⁴⁵. Es aquí donde se introduce la temática de la *Gesinnung* o disposición originaria del ánimo de la *Religion*, la cual es considerada una máxima suprema (*oberste Maxime*)²⁴⁶.

Aquí la *Gesinnung* es entendida como el fundamento subjetivo más radical de la acción²⁴⁷, esto es, es la máxima de mayor grado de generalidad, la cual está a la base de las demás máximas²⁴⁸ y es concebida como una máxima de la voluntad²⁴⁹. Así, la máxima fundamental de la *Gesinnung* presupone una decisión: o bien optar por seguir siempre las inclinaciones²⁵⁰, esto es, determinase a actuar meramente por

²⁴⁰ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 158.

²⁴¹ SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 21.

²⁴² Cfr. *GMS*, 400, nota a pie de página.

²⁴³ Cfr. LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. Pp. 324-325.

²⁴⁴ Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 99.

²⁴⁵ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 63. Cfr. *RGV*, 6:21, nota a pie de página

²⁴⁶ Cfr. *RGV*, 6:31.

²⁴⁷ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 63.

²⁴⁸ Cfr. *RGV*, 6:20.

²⁴⁹ Cfr. *KpV*, 60.

²⁵⁰ Cfr. *GMS*, 400. Sobre este respecto pueden verse distintos ejemplos en la *Antropología*, donde Kant menciona, por ejemplo, la pasión [*die Leidenschaft*] como aquella “inclinación que impide a la razón compararla, en vista de una cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones” (*ApH*, 265), respecto de la cual agrega: “La pasión presupone siempre una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación” (*ApH*, 266). Este ejemplo también ilustra lo que Kant llamará egoísta moral (*der moralische Egoist*), el cual: “es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad (*Nutzen*) que la que hay en lo que le es útil, y que incluso como eudemonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad (*Glückseligkeit*), no en la

motivos impulsores de la sensibilidad según el principio subjetivo del amor a sí mismo (*Prinzip der Selbstliebe*)²⁵¹; o bien, optar por cumplir el deber por el deber, es decir, “en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones”²⁵². En cuanto máxima suprema, la *Gesinnung* es necesaria para posibilitar la imputación de las acciones²⁵³ y, por tanto, es “el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas”²⁵⁴. Ella es, según Allison, una máxima de orden superior “que provee una dirección u orientación para la vida moral del agente vista como un todo”²⁵⁵. Cuando la *Gesinnung* es consolidada conforme a las inclinaciones y, en consecuencia, por el amor propio, la estructura de esta máxima suprema se asemeja a aquella especificada para las máximas concretas de la acción²⁵⁶, donde la felicidad propia es el fin²⁵⁷. Por el contrario, cuando la *Gesinnung* opta por el deber, y en este sentido es reconocida como la máxima suprema del bien (*die oberste Maxime des Guten*), “no se deja estructurar exactamente de la misma manera, en tanto no instrumentaliza la acción para un fin, lo cual no significa que ésta no lo tenga”²⁵⁸. Aquí la finalidad es una finalidad sin medios, esto es, un fin último propuesto por la razón pura práctica, el cual se encuentra el *bien supremo* como fin en sí mismo²⁵⁹.

Esta disposición originaria del ánimo o *Gesinnung*, como una máxima de segundo orden fundamental, si es conducida por el amor propio, entonces las máximas

representación del deber (*Pflichtvorstellung*), el supremo fundamento determinante de su voluntad (*den obersten Bestimmungsgrund seines Willens*)” (ApH, 130).

²⁵¹ Cfr. RGV, 6:36.

²⁵² MdS, 392.

²⁵³ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 64.

²⁵⁴ RGV, 6:25.

²⁵⁵ ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. P. 141.

²⁵⁶ Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 134.

²⁵⁷ Acerca de esto es importante recordar que: “El principio de la felicidad [*das Prinzip der Glückseligkeit*] puede, ciertamente, proporcionar máximas [*Maximen*], pero jamás puede servir de leyes a la voluntad, incluso si se tomase como objeto la felicidad *universal* [*die allgemeine Glückseligkeit*]. Porque, dado que el conocimiento de ésta se funda sobre puros datos de experiencia, ya que todo juicio sobre ella depende bastante de la opinión [*Meinung*] de cada uno, la cual, además, es en sí muy variable, este principio puede dar reglas *generales* pero no *universales*, es decir reglas tales que en promedio se verifican en la mayor parte de los casos mas no reglas que deban valer siempre y necesariamente; así pues, no se puede fundar sobre ese principio ninguna ley práctica” (KpV,36).

²⁵⁸ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 64.

²⁵⁹ KANT, Immanuel. *Teoría y praxis*. Trad. Carlos Correás. Buenos Aires: Leviatán. 2008. AKK, 8: 279-280, nota a pie de página. Citada en adelante como: *GTP*.

concretas que el agente adopte serán aquellas que “maximicen el placer o la felicidad”²⁶⁰. Por el contrario, si esta disposición o actitud interior se conducen por el respeto por la ley²⁶¹, donde la voluntad ofrece al arbitrio la fuerza necesaria para resistir el placer de la representación de tal o cual objeto y adopta a la ley moral como principio práctico²⁶². Aquí aparece la ley moral como aquel principio práctico objetivo del querer, el cual “serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear”²⁶³. La ley moral, como principio práctico objetivo, es una ley de la causalidad mediante la libertad²⁶⁴, la cual nos introduce en un segundo nivel de racionalidad, a saber, el de la moralidad. Esto no significa que las máximas se opongan a la ley moral, puesto que “cuando el agente actúa moralmente bien, lo que ha sucedido es que el sujeto ha hecho suyo el principio práctico objetivo”²⁶⁵. Aquí la ley moral se distingue de los principios prácticos materiales en la medida en que estos últimos “pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad” y “ponen el fundamento determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear*”, mientras que la ley moral se caracterizan por ser “leyes *puramente formales* que determinaran suficientemente a la voluntad”, a partir de las cuales se admite una “*facultad de desear superior*”²⁶⁶.

La ley moral, a diferencia de las meras máximas –esto es, a diferencia de máximas cuya validez es siempre subjetiva y cuyo móvil es ajeno a la ley moral-, siempre es válida para todo ser racional “no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones (*mit Ausnahmen*), sino de modo *absolutamente necesario* (*schlechterdings notwendig*)”²⁶⁷. Dada esta validez y necesidad absoluta, la ley moral no puede ser obtenida de la experiencia, ni fundarse en ella –ya que de lo contrario sería contingente y carecería de universalidad en sentido estricto²⁶⁸-, sino que sólo pueden considerarse como fundadas a priori: “incluso los conceptos y juicios (*die Begriffe und Urteile*) sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir,

²⁶⁰ TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 31.

²⁶¹ Cfr. *GMS*, 401.

²⁶² Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 32.

²⁶³ *GMS*, 400, nota a pie de página.

²⁶⁴ *KpV*, 47.

²⁶⁵ TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 27.

²⁶⁶ *KpV*, 22.

²⁶⁷ *GMS*, 408.

²⁶⁸ Tal y como sucede con el principio de la felicidad (Cfr. *KpV*, 36).

carecen de significado moral (*Sittliches*) cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos a inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente (*der letztern Quelle*), corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos (*so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer*)”²⁶⁹. Así, a través de esta ley la razón determina a la voluntad inmediatamente, sin mediación alguna de un sentimiento de placer o displacer, “ni siquiera mediante un placer en esta ley y sólo el hecho de que como razón pura pueda ser práctica le permite ser *legisladora*”²⁷⁰.

Del mismo modo, la ley moral no puede fundarse en ejemplos tomados de la experiencia, ya que resulta absurdo “querer encontrar en el mundo de los sentidos un caso que, por muy alejado que se encuentre de la ley natural, permita que sobre sí se aplique una ley de libertad, y al que pueda aplicarse la idea suprasensible de bien moral, que en él deba representarse *in concreto*”²⁷¹. En efecto, a pesar de que los ejemplos puedan servirnos para hacer visible la ley moral a los hombres –tal y como sostiene Louden²⁷²–, “todo ejemplo que se presente en ella tiene que ser él mismo enjuiciamiento antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario (*ursprünglichen Beispiele*), esto es, de modelo (*Muster*), y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto

²⁶⁹ *MdS*, 215.

²⁷⁰ *KpV*, 25. Esto no significa, sin embargo, que la moral kantiana desatienda toda afectividad. Por el contrario, toda acción que es realizada por el motivo del deber es acompañada por un deseo racional, el cual “es el efecto que nuestra conciencia de los principios objetivos del obrar tiene sobre nuestra sensibilidad. La coacción racional del agente sobre sí mismo solo ocurre, según Kant, a través de un sentimiento de respeto moral” (CHARPENEL, Eduardo. “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”. En: *Open Insight*. Vol. II, n° 2. 2011. P. 16).

²⁷¹ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 129. Que la ley moral no se funde sobre ningún sentimiento no significa, a pesar de lo que muchas interpretaciones estándares sostienen, que Kant niegue toda posible relación entre el cumplimiento del deber y el sentimiento producido por dicha razón, en palabras de Kant: “no niego en absoluto que, así como mediante la libertad la voluntad humana es inmediatamente determinable por la ley moral, sea igualmente posible que el ejercicio frecuente (*die öftere Ausübung*) conforme a este fundamento determinante pueda producir al fin subjetivamente un sentimiento de contentamiento consigo mismo; más aún, es parte del deber el establecer y cultivar (*zu gründen und zu kultivieren*) ese sentimiento que en realidad es el único que merece ser llamado sentimiento moral (*das moralische Gefühl*); pero el concepto de deber no puede ser derivado de él, ya que de otra manera tendríamos que pensar el sentimiento de una ley como tal y hacer objeto de la sensación lo que sólo puede ser pensado mediante la razón; lo cual, si no se quiere que sea una vulgar contradicción (*ein platter Widerspruch*), anularía absolutamente todo el concepto de deber y pondría en su lugar un simple juego mecánico de inclinaciones más refinadas que a veces entrarían en conflicto (*in Zwist*) con las más groseras” (*KpV*, 38-39).

²⁷² Cfr. LOUDEN, Robert. “Making Law Visible: the Role of Examples in Kant’s Ethics”. En: TMMERMAN, Jens (ed.). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge-UK: Cambridge University Press. 2009. Pp. 63-80.

de la misma”²⁷³. La ley moral, en este sentido, se da, por así decir, “como un hecho de la razón pura (*als ein Faktum der reinen Vernunft*)”²⁷⁴ del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente”²⁷⁵. El valor moral de toda acción depende, según lo mencionado anteriormente, de que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad, esto es, que el móvil de la voluntad sea la ley moral²⁷⁶.

2.4. La buena voluntad en relación con una voluntad humana: el papel de la razón y la sensibilidad dentro de la moral kantiana

La racionalidad práctica de una acción se presenta en Kant siempre de forma intencional, esto es, toda acción presupone un objeto hacia el cual se dirige, el cual es representado como un efecto posible mediante la libertad²⁷⁷. Sobre esto mismo, Kant menciona que:

Si el objeto es supuesto como fundamento determinante de nuestra facultad de desear, su *posibilidad física* mediante el libre uso de nuestras fuerzas (*freien Gebrauch unserer Kräfte*) debe preceder al juicio de si es o no un objeto de la razón práctica. Por el contrario, si la ley puede ser considerada *a priori* como el fundamento determinante de la acción y ésta, por consiguiente, como determinada por la razón pura práctica, entonces el juicio (*das Urteil*) que debe decidir si una cosa es o no un objeto de la razón pura práctica es totalmente independiente de la comparación (*der Vergleichung*) con nuestra facultad física y se trata solamente de saber si no es lícito *querer* una acción dirigida a la existencia de un objeto (*die Existenz eines Objekts*), estando éste en nuestro poder; por lo tanto, la *posibilidad moral* tiene que preceder la acción; pues en

²⁷³ GMS, 408.

²⁷⁴ No me detendré a analizar la temática del *Faktum* de la razón práctica. Sin embargo, es importante mencionar que: “Se trata como es sabido, de un *hecho de la razón (Faktum der Vernunft)*, por el que tomamos “conciencia” (*Bewußtsein*) de la ley moral que nos es “dada” (*gegeben*) y se nos impone como proposición sintética *a priori*. Sería una proposición analítica, si hubiera una intuición intelectual de la libertad, pero tal cosa es imposible. Dicha “conciencia” de la ley moral no procede de una intuición (pura o empírica) ni de un hecho en el sentido habitual del término –es decir, empírico–, sino que se trata del resultado de una *acción* de la razón pura, por la que ésta se muestra capaz de determinar la causalidad de la facultad desiderativa” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 201).

²⁷⁵ KpV, 47.

²⁷⁶ Cfr. KpV, 71-72.

²⁷⁷ KpV, 57.

este caso el fundamento determinante de la acción no es el objeto sino la ley de la voluntad²⁷⁸.

De esta forma, los únicos objetos de una razón práctica son el *bien* (*das Gut*) y el *mal* (*das Böse*); el primero como objeto necesario de la facultad de desear, el segundo, como objeto necesario de la facultad de aborrecer, donde ambos son dado según un principio de la razón²⁷⁹. Este concepto de bien como objeto necesario de la facultad de desear, sin embargo, admite una doble consideración. En primer lugar tenemos aquel concepto de bien que no es derivado de una ley práctica precedente, sino que se funda en el sentimiento de placer y displacer, llamando “*bueno* a lo que es un *medio* para lo *agradable* y *malo* a lo que causa desagrado y dolor”²⁸⁰. Al unir el concepto de bien con una sensación de *deleite* (*des Vergnügens*) y el de lo malo con una sensación de *dolor* (*Schmerz*), se emparenta el concepto de bien con la experiencia, lo cual, tal y como se mencionará más adelante, sólo puede tener un valor condicionado o restringido²⁸¹. Sin embargo, el bien y el mal en sentido estricto exigen ser juzgados por la razón “y, por lo tanto, mediante conceptos que se puedan comunicar universalmente y no mediante la simple sensación, la cual se limita a los objetos particulares y a su receptividad”²⁸². Al fundar el concepto de bien en la sensación, la acción y la máxima que la precede, sólo contendrían como objeto de la voluntad algo bueno *para otra cosa* –razón por la cual se vuelven meros medios para algo ajeno–, más nunca como buenas *por sí mismas*. En esta concepción del bien se mantiene la fórmula “*nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil adversamur, nisi sub ratione mali*” bajo un primer nivel de racionalidad, pero que, dada la ambigüedad de las expresiones *boni* y *mali*, admite el bien en un sentido amplio, general y no necesariamente de índole moral²⁸³.

Así, en segundo lugar, tenemos una segunda concepción del bien, la cual no se funda en ninguna sensación sino en una ley práctica y, en consecuencia, tiene un valor incondicional. Aquí el bien (*das Gute*) y el mal (*das Böse*) se distinguen de lo

²⁷⁸ *KpV*, 57-58.

²⁷⁹ Cfr. *KpV*, 58. Aquí el concepto de racionalidad, según Torralba, debe entenderse en dos sentidos distintos, a saber: como razón *pura* práctica y como razón práctica *en general*, el cual se matiza en función a la distinción entre lo bueno/malo [*Gute/Böse*] y bienestar/malestar [*Wohl/Übel*], distinción en la cual se alude a lo bueno en relación a la moralidad (Cfr. TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. Pp. 33ss).

²⁸⁰ Cfr. *KpV*, 58.

²⁸¹ Cfr. *GMS*, 393.

²⁸² *KpV*, 58.

²⁸³ *KpV*, 59.

bueno (*Wohl*) y lo malo (*Weh/Übel*) –que aluden al primer concepto de bien en cuanto bienestar o malestar-, en cuanto que “significan siempre una relación con la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* hacer de algo su objeto, puesto que la voluntad nunca se determina inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón [*eine Regel der Vernunft*] la causa determinante de una acción (mediante la cual un objeto puede ser realizado)”²⁸⁴. Mientras que lo bueno (*Wohl*) y lo malo (*Weh/Übel*) aluden al estado de sensaciones de la persona, el bien (*das Gute*) y el mal (*das Böse*) se refieren propiamente a acciones²⁸⁵. “Lo que debemos llamar bueno (*gut*), debe ser en el juicio de todo hombre racional un objeto de la facultad de desear, y el mal (*das Böse*) un objeto de aversión a los ojos de todo el mundo; por lo tanto, para este juicio se necesita, además del sentido (*Sinne*), también la razón”²⁸⁶.

Ahora bien, según Kant, lo único que puede comprenderse como bueno sin restricción, esto es, como bueno *por sí mismo*, es una *buena voluntad* (*ein guter Wille*)²⁸⁷. “El entendimiento (*Verstand*), el ingenio (*Witz*), la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*), y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu (*die Talente des Geistes*), o el buen ánimo (*Mut*), la decisión (*Entschlossenheit*), la perseverancia en las intenciones (*Beharrlichkeit im Vorsatze*), como propiedades del *temperamento* (*als Eigenschaften des Temperaments*), son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos (*äußerst böse und schädlich*) si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales (*diesen Naturgaben Gebrauch*), y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter* (*Charakter*), no es buena”²⁸⁸. Sólo la buena voluntad, la cual

²⁸⁴ *KpV*, 60.

²⁸⁵ Cfr. *KpV*, 60.

²⁸⁶ *KpV*, 60-61. Sobre este punto Kant hace una observación: “Sin embargo, podemos llamar mal (*Übel*) a algo que, al mismo tiempo, todos tengan que declarar bueno (*gut*), *a veces mediatamente y a veces hasta inmediatamente*. Quien se deja hacer una operación quirúrgica sin duda la siente como un mal (*Übel*), pero mediante la razón él y todo el mundo la declaran buena (*gut*). Pero si alguien gusta de provocar y disgustar a gente pacífica y un día cae con uno que le zumba una buena paliza, esto es, desde luego, un mal (*Übel*), pero todo el mundo le da su aprobación y lo considera bueno (*gut*) en sí, aunque de ello no resultara nada más; e incluso el que recibe aquella paliza en su razón tiene que reconocer que bien la merece, porque en este caso ve puesta en práctica rigurosamente aquella proporción entre el bienestar y la buena conducta que la razón le hace presente inevitablemente” (*KpV*, 61).

²⁸⁷ *GMS*, 393.

²⁸⁸ *GMS*, 393. En este pasaje es claro que la concepción de la voluntad y la noción de carácter de la *Antropología*, se relacionan íntimamente, pues no podría haber una voluntad buena si uno antes no se ha forjado en sí mismo un buen carácter. Tener un carácter en general es tener aquella propiedad de la voluntad en virtud de la cual “el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios

se expresa a sí misma en actos buenos de la voluntad y, consecuentemente, en las buenas acciones²⁸⁹, es buena incondicionadamente, donde se entienden dos cosas por incondicional: por un lado, que ella es buena por sí misma, “no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer”²⁹⁰; por otro lado, que la buena voluntad es condición indispensable para que cualquier otra cosa pueda ser llamada buena en un sentido moral²⁹¹.

Esta buena voluntad, tal y como sostiene Kant no obtiene su incondicionalidad por la utilidad y efectividad para producir ciertos efectos, así como tampoco la pierde por la falta de “capacidad” para “sacar adelante su propósito”²⁹². Por una parte, se dice que la buena voluntad es buena sin restricción, sin condicionante alguna y, por ende, sin limitación²⁹³. Por otra parte, se dice que sólo ella es la única capaz de poseer este valor incondicional, de lo cual se sigue que ella está como fundamento de todo aquello que puede ser bueno en un sentido moral. Tesis para la cual Kant recurre al conocimiento racional moral ordinario: “el razonamiento práctico común rechaza las opiniones de aquellos que estiman más otras cosas que una buena voluntad”²⁹⁴. Una buena voluntad, en sentido estricto, es aquella cuyo querer establece una intimidad con la ley moral, la cual puede presentarse en la voluntad de dos formas: o bien la ley moral está presente “*interiamente* de modo

prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón” (*ApH*, 292). El carácter, en este sentido es aquella propiedad de la voluntad en virtud de la cual un agente se determina a actuar según principios firmes, principios que pueden ser buenos o malos, según la actitud interior o *Gesinnung* de cada agente. Así, el carácter y la buena voluntad no necesariamente son identificables; no obstante, según Frierson, el carácter es una condición subjetiva del bien moral, ya que, por un lado, “las reglas por las cuales uno cultiva su carácter también promueven el desarrollo de una buena voluntad” y, por otro lado, “la buena voluntad es la forma más auténtica de carácter” (Cfr. FRIERSON, Patrick. “Character and Evil in Kant’s Moral Anthropology”. En: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44. No. 4. 2006. P. 634).

²⁸⁹ Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 17.

²⁹⁰ *GMS*, 394

²⁹¹ Cfr. *GMS*, 396. Sobre este respecto es importante recordar, como hace Paton, que los bienes condicionados son *prima facie* buenos, cuando son vistos en abstracción de su contexto, esto es, aislados incluso de la acción (Cfr. PATON, H.J.. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*. P. 36).

²⁹² *GMS*, 394.

²⁹³ Aquí el tercer adjetivo es de Paton: Cfr. PATON, H.J.. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*. P. 35.

²⁹⁴ TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 16.

necesario en el sujeto agente”²⁹⁵, donde la razón determina indefectiblemente (*unausbleiblich*) a la voluntad y, en consecuencia, las acciones de ese ser, al no estar sujetas a necesidades y a causas determinantes sensibles²⁹⁶, “que son reconocidas como objetivamente necesarias son también subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno”²⁹⁷; o bien, como en el caso del hombre, como imperativo, “por medio de la cual se *hace* necesaria una acción en sí contingente”²⁹⁸.

Una voluntad perfectamente buena —entendiendo aquí por bueno “lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón”²⁹⁹— conduce sus acciones bajo leyes objetivas, la cual no se presenta como deber, ya que en toda voluntad *santa* (*eine heilige Wille*) y la voluntad *divina* (*den göttlichen Wille*) “el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente”³⁰⁰. La santidad presupone, en este sentido, un arbitrio incapaz de representarse una máxima que no pudiera valer como ley objetiva³⁰¹. Por el contrario, en una voluntad como la del hombre, “la ley tiene la forma de un imperativo, pues si bien se puede presuponer en él, como ser racional, voluntad *pura* (*einen reinen Willen*), en cuanto ser sujeto a necesidades (*mit Bedürfnis*) y a causas determinantes sensibles no se puede suponer una voluntad *santa*, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral”³⁰². La relación de una voluntad como la nuestra con la ley moral es, en consecuencia, de *dependencia*, esto es, “bajo el nombre de obligación que significa una *coacción*, si bien impuesta por la mera razón y su ley objetiva, a una acción llamada *deber*”³⁰³.

²⁹⁵ *MdS*, 222.

²⁹⁶ Cfr. *KpV*, 32.

²⁹⁷ *GMS*, 412.

²⁹⁸ *MdS*, 222. Tal y como propone Schneewind, nosotros somos seres finitos en los cuales la ley moral no actúa de forma automática y, en esa medida, la ley moral se presenta a nuestra voluntad como constreñida o coaccionada (Cfr. SCHNEEWIND, J.B. “Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy”. En: GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. P. 317).

²⁹⁹ *GMS*, 413. Aquí lo bueno se distingue de lo agradable, que es aquello “que tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de la sensación por causas meramente subjetivas, que valen sólo para el sentido de este o aquel, y no como principio de la razón que vale para todo el mundo” (*GMS*, 413). Por ello se dice que la ley moral es válida para todo ser racional.

³⁰⁰ *GMS*, 414.

³⁰¹ *KpV*, 32.

³⁰² *KpV*, 32.

³⁰³ *KpV*, 32. Es importante recordar que, según Kant, el concepto de deber contiene el de una buena voluntad, aunque “bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin

Para una voluntad como la nuestra, cuyo arbitrio puede ser afectado patológicamente y, por ende, su deseo deriva de causas *subjetivas*³⁰⁴, la legislación (*Gesetzgebung*) de la ley moral exige dos cosas: “*primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que el deber hace de la ley un móvil”³⁰⁵. Aquí la clave para una buena voluntad se encuentra al examinar los motivos que alguien tiene al cumplir el deber por el motivo del deber³⁰⁶. De esta forma, encontramos que la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley a través de una coerción, es el respeto a la ley³⁰⁷, respecto del cual nos dice Kant:

La ley que exige y también inspira respeto, no es otra, como se ve, que la ley moral (porque ninguna otra priva a todas las inclinaciones de su influjo inmediato sobre la voluntad). Las acciones que según esta ley, con exclusión de todos los fundamentos determinantes que derivan de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama *deber*; el cual, por esta exclusión, contiene en su concepto una *coacción* práctica, es decir, una determinación a las acciones por más disgusto que nos cause su cumplimiento. El sentimiento que deriva de la conciencia de esta coacción no es patológico, como lo sería un sentimiento que fuese producido por un objeto de los sentidos, sino solamente posible en la práctica, es decir, mediante una determinación anterior (objetiva) de la voluntad [*Willensbestimmung*] y por una causalidad de la razón. Por consiguiente, como *sumisión* [*Unterwerfung*] a una ley, es decir, como mandato [*als Gebot*] (lo cual significa coerción para un sujeto afectado de manera sensible), no contiene placer alguno sino, en ese sentido, más bien displacer por la acción³⁰⁸.

que, ni mucho menos, lo oculten y hagan irreconocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente” (*GMS*, 397).

³⁰⁴ Cfr. *KpV*, 32.

³⁰⁵ *MdS*, 218.

³⁰⁶ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 3.

³⁰⁷ *KpV*, 80. Según Andrews Reath, el hecho mismo de actuar por respeto a la ley moral es reconocer a la ley moral como una fuente de valor y como una razón para actuar que es incondicionalmente válida para todo ser racional, “en particular, ellos limitan y superan las razones provistas por los deseos propios” (REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. P. 10).

³⁰⁸ *KpV*, 80.

A diferencia de una voluntad santa, nuestra facultad desiderativa puede encontrar un móvil para la acción tanto en la razón como en las inclinaciones sensibles, ya que en ella “la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad”, y ésta se halla, además, “sometida a condiciones subjetivas (a ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas”³⁰⁹. La determinación de esta voluntad por la ley moral, en este sentido, se llama *constricción* (*Nötigung*)³¹⁰, la cual surge de manera interna de una volición racional³¹¹ y permite que “la conciencia de este deber sea a la vez el *móvil* de las acciones”³¹². Por este motivo, Kant afirma que la naturaleza ha dotado al hombre con razón práctica, no para alcanzar la felicidad, ya que para realizar este propósito la naturaleza “habría confiado ambos (medios y fines) exclusivamente al instinto [*dem Instinkte*]”³¹³ y no a la razón, sino para “producir una *voluntad* buena no acaso como *medio* [*als Mittel*] en otro respecto, sino *en sí misma*, para lo cual la razón era necesaria absolutamente, si es que la naturaleza en la distribución de sus disposiciones ha procedido en todas partes con arreglo a fines”³¹⁴. En este sentido, el hombre “no es totalmente animal como para ser indiferente a lo que la razón por sí misma dice y para usarla sólo como instrumento de satisfacción de sus necesidades [*der Befriedigung seines Bedürfnisses*] en cuanto ser sensible, pues la razón no lo eleva en valor [*im Werte*] sobre la mera animalidad [*bloÙe Tierheit*] si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto [*der Instinkt*] lleva a cabo en los animales”³¹⁵.

³⁰⁹ GMS, 412.

³¹⁰ Cfr. GMS, 413.

³¹¹ Cfr. WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. P. 37. Esto nos ayuda a entender de mejor forma el siguiente pasaje de la *Fundamentación*: “La dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones de llama inclinación, y ésta demuestra siempre *necesidades*. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un *interés* [*Interesse*]. Éste, así pues, se da sólo en una voluntad dependiente que no es de suyo siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no se puede pensar un interés. Pero también la voluntad humana puede *tomar interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. El primero significa el interés *práctico* en la acción, el segundo el interés *patológico* [*das pathologische Interesse*] en el objeto de la acción. El primero muestra sólo dependencia de la voluntad respecto de principios de la razón en sí misma, el segundo respecto de los principios de la misma para utilidad de la inclinación, puesto que, en efecto, la razón solamente indica la regla práctica [*nur die praktische Regel*] de cómo superar las necesidades de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me es agradable)” (GMS, 413, nota a pie de página).

³¹² MdS, 375, nota a pie de página.

³¹³ GMS, 395. El paréntesis es mío.

³¹⁴ GMS, 396.

³¹⁵ KpV, 61.

2.5. La forma imperativa de la acción en su primer acercamiento a la moral

Dada esta peculiaridad de la voluntad humana, el concepto de deber exige a nuestra facultad desiderativa, objetivamente, que la acción sea conforme con la ley y, subjetivamente a la máxima de la acción, que el respeto a la ley³¹⁶ sea el único móvil para la determinación de la voluntad mediante ella³¹⁷. Ahora bien, la representación de un principio objetivo de la acción en cuanto constrictivo para una voluntad, constituye un mandato de la razón, y su fórmula se expresa mediante un *imperativo*³¹⁸. De esta manera, los imperativos son principios según los cuales un agente *debe obrar*³¹⁹. Ya sea un primer nivel de racionalidad o en el nivel de la moralidad, actuar según un imperativo constituye la forma básica de la acción en cuanto que ésta es realizada por un agente libre³²⁰. Para un ser cuyo fundamento de determinación de su arbitrio no es únicamente la razón, sino que también puede ser afectado patológicamente³²¹, la regla práctica en virtud de la cual actúa este agente, es un imperativo (*ein Imperativ*), es decir, “una regla que se caracteriza por un deber (*ein Sollen*) que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón

³¹⁶ El respeto a la ley moral, como esta coerción ejercida por la legislación de la propia razón, es un sentimiento que contiene “una *elevación* y el efecto subjetivo sobre él, en cuanto la razón pura práctica es la única causa, se puede llamar, por lo tanto, únicamente *aprobación de sí mismo* respecto de esta última, porque uno se reconoce determinado a ello sólo por la ley, sin ningún interés y en adelante se tiene conciencia de un interés totalmente distinto y producido subjetivamente por la ley, interés puramente práctico y *libre* que no nos es aconsejado por una inclinación tomarlo de una acción conforme al deber, sino que la razón, mediante la ley práctica, lo ordena absolutamente y en efecto lo produce, y es por ello que lleva un nombre muy peculiar, a saber, el de respeto” (*KpV*, 80-81).

³¹⁷ Cfr. *KpV*, 81.

³¹⁸ Cfr. *GMS*, 413.

³¹⁹ Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 123.

³²⁰ Cfr. KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 24. Respecto a esto mismo, es importante recordar que los imperativos solamente son fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general con una voluntad subjetivamente imperfecta (Cfr. *GMS*, 414).

³²¹ Tal y como sugiere Kant, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de la acción descansa exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber: “Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección (*der schärfsten Selbstprüfung*) no encontramos absolutamente nada, aparte del fundamento moral del deber, que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio (*Autopferung*) tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo (*Vorspiegelung*) de aquella idea, y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso (*die angestrengteste Prüfung*), detrás de los resortes secretos, porque, cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven” (*GMS*, 407).

determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla”³²².

Todo imperativo, en cuanto tal, expresa un *deber* y, según Kant, muestra la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad cuya constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella³²³. Estos imperativos, o bien determinan las condiciones de la causalidad del agente racional como causa eficiente, “únicamente respecto del efecto (*in Ansehung der Wirkung*) y suficiencia (*Zulänglichkeit*) para el mismo, o bien determinan sólo la voluntad, sea ésta o no suficiente para el efecto”³²⁴. El primer tipo de imperativo representa la necesidad práctica de una posible acción como medio para alcanzar un fin, sea posible o real; el segundo tipo, el que representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin alusión alguna a otro fin³²⁵. A los primeros Kant los denomina, imperativos hipotéticos, los cuales contienen preceptos de habilidad; a los segundos, imperativos categóricos³²⁶: “Así pues, las máximas son *principios fundamentales*, pero no son *imperativos*. Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto

³²² KpV, 20. Esto se entiende de mejor manera si se tiene en cuenta que: “El drama de la razón práctica que Kant nos presenta queda sintetizado en la oposición entre *meras* máximas y leyes prácticas (o imperativos). Y desde esta perspectiva, adquiere su pleno sentido el contraste entre fundamento *subjetivo* y *objetivo* de determinación. Se ha explicado antes que frente al fundamento *subjetivo* (móvil), se encuentra el *objetivo*. Un fundamento objetivo es aquél que determina cómo *debería* actuar el sujeto, puesto que presenta una regla práctica de carácter obligatorio, es decir, un deber (*Pflicht*). Dicho deber puede ser, según es sabido, condicionado (imperativo hipotético) o absoluto (imperativo categórico). La diferencia entre ambas clases de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) reside precisamente en el móvil por el que se convierten en fundamento de determinación” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 127).

³²³ Cfr. GMS, 413. Sobre este respecto, es importante recordar que: “El concepto de deber está inmediatamente relacionado con una *ley* (aunque yo haga abstracción de todo fin como materia de la misma), como ya muestra el principio formal del deber [*das formale Prinzip der Pflicht*] en el imperativo categórico [*im kategorischen Imperativ*]: <<obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una *ley* universal>>; sólo que en la ética ésta se piensa como una ley de *tu* propia *voluntad*, no de la voluntad en general, que también podría ser la voluntad de otros; en cuyo caso proporcionaría un deber jurídico [*eine Rechtspflicht*], que no pertenece al campo de la ética [*das Feld der Ethik*]” (MdS, 388-389).

³²⁴ KpV, 20.

³²⁵ GMS, 414.

³²⁶ Se usa a propósito el plural para señalar que, a pesar de que la ley moral es una sola, su contenido prescribe como necesarias diversas acciones. Aquí se distingue el Imperativo Categórico con sus tres formulaciones clásicas, de los distintos imperativos categóricos de menor generalidad que, sin embargo, forman parte fundamental de la moralidad.

deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos (*hypothetische Imperativen*), son *preceptos* (*Vorschriften*) prácticos pero no *leyes* (*Gesetze*)”³²⁷.

La distinción entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos, en este sentido, nos indica que los primeros “son los que mandan en el ámbito de lo agradable (de la felicidad, en definitiva) y los segundos en el de lo bueno (hasta el punto de que lo bueno viene determinado precisamente por la ley expresada en el imperativo)”³²⁸. En ambos casos, un imperativo me dice “qué acción posible por mí sería buena”, en la cual se “representa la regla práctica en relación con una voluntad que no porque una acción sea buena la hace en seguida, en parte porque el sujeto no siempre sabe que es buena, en parte porque, aun cuando lo supiese, las máximas del mismo podrían ser sin embargo contrarias a los principios objetivos de una razón práctica”³²⁹. Por este motivo, la razón pura, como facultad de principios y, por tanto, como facultad legisladora (*als gesetzgebendes Vermögen*), es aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de éste, convirtiendo la forma misma de la aptitud de la máxima del arbitrio para convertirse en ley práctica (*als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst*), “en ley suprema y fundamento de determinación del arbitrio, y prescribir esta ley sólo como imperativo de prohibición o de mandato (*als Imperativ des Verbots oder Gebots*), dado que las máximas del hombre que proceden de causas subjetivas no coinciden por sí mismas con las objetivas”³³⁰.

Todo imperativo hipotético representa la necesidad de una acción como buena para algún propósito, sea posible o real³³¹: “Los imperativos hipotéticos obligan en la medida en que se acepta como válida una premisa de orden práctico: si quieres gozar de buena salud, o si deseas evitar la resaca, o si quieres ahorrar dinero... entonces es claro que no debes beber tanto alcohol. Aquí la razón práctica ciertamente obliga,

³²⁷ *KpV*, 20.

³²⁸ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 65. Tanto en sentido moral como pragmático, todo razonamiento práctico significa deliberar sobre qué ha de hacerse, deliberación que, según Dulce María Granja, requiere de la *espontaneidad* de la razón, “ya que implica el *establecimiento de fines y reglas* que no se basan únicamente en lo que de hecho se desea en un momento dado, sino que más bien reflejan lo que uno elegiría si fuera cabalmente racional” (GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 125).

³²⁹ *GMS*, 414. Según Beatrice Longuenesse, mientras que el “yo debo” del imperativo hipotético expresa una mera norma práctica de consecuencia, el “yo debo” del imperativo categórico expresa una obligación moral (Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press. 2005. Pp. 241-242).

³³⁰ *MdS*, 214.

³³¹ Cfr. *GMS*, 414.

pero lo hace en la medida en que se den por supuestos y se acepten ciertos fines prácticos”³³². Aquellos imperativos hipotéticos que aluden a un propósito posible tienen un carácter *problemático*-práctico, aquellos que hacen referencia a un propósito real, uno *asertórico*-práctico³³³. Los primeros, infinitos en número, pueden llamarse “imperativos de la *habilidad* (*Imperative der Geschicklichkeit*)”: “Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo”³³⁴. Estos imperativos, considerados como práctico-técnicos, sirven para cualquier propósito posible que una persona pueda tener y, en sí mismos, tienen un valor neutral donde la racionalidad es meramente instrumental³³⁵.

A diferencia de los imperativos de habilidad, los imperativos hipotéticos de carácter asertórico [*assertorisch*] se fundan sobre un fin “que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*”³³⁶. Aquí el fin ya está determinado, y la necesidad de la acción se funda en una condición necesaria y universalmente válida³³⁷, la cual se funda solamente en

³³² DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. P. 166. Más adelante sostendrá, de manera acertada, que un imperativo hipotético contiene una exigencia que está totalmente condicionada por los fines subjetivos del agente racional, razón por la cual no pueden ser válidos para todo ser racional y su contenido no es todavía moral (Cfr. DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. P. 167ss).

³³³ Cfr. *GMS*, 415.

³³⁴ *GMS*, 415. Aquí la habilidad (*Geschicklichkeit*) es la capacidad para alcanzar un fin, tan eficientemente como sea posible (Cfr. SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. P. 46). Esta capacidad o aptitud para alcanzar un cierto fin, según Kant, no es más que el *talento* [*als Talent*] (Cfr. *KpV*, 41), “que no depende de la instrucción, sino de la predisposición natural del sujeto” (*ApH*, 220).

³³⁵ Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 66.

³³⁶ *GMS*, 415.

³³⁷ Cfr. *Moralphilosophie Collins*, 27:255. La necesidad de este propósito se revela en el hecho de que todo ser racional finito anhela el ser feliz (Cfr. *KpV*, 25). Esta dimensión pragmática de la filosofía práctica de Kant, según Gustavo Leyva, no alude a intenciones arbitrarias y patentes del ser humano, sino a aquella intención “en la que se resumen e integran todas las intenciones humanas, a saber: la de la felicidad” (LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. P. 332).

la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer y, en consecuencia, sólo mantiene una necesidad condicionada a factores empíricos que “no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales”³³⁸. Estos principios, por tanto, pueden servir como *máximas* para el sujeto que los posee, pero no como ley práctica, ya que carecen de una necesidad objetiva³³⁹. La prescripción de una acción que se busca como medio para lograr la felicidad, es sólo una prescripción de la prudencia, pues la prudencia (*Klugheit*) es la habilidad para elegir los medios adecuados para procurarnos el mayor bienestar (*Wohlsein*)³⁴⁰.

Finalmente, el imperativo categórico [*der kategorische Imperativ*] declara que una acción es objetivamente necesaria por sí misma, sin propósito o fin ajeno que la condicione, esto es, “vale como principio *apodíctico* [*gilt als ein apodiktisch Prinzip*] (práctico)”³⁴¹. El imperativo categórico, dado que es una ley práctico-moral, enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones³⁴²: “Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (como la que enuncia una ley en general), sino también *coerción*, el imperativo pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva [*entweder ein Gebot- oder Verbot-gesetz*], según se represente como deber el cumplimiento o la omisión [*die Begehung oder Unterlassung*]”³⁴³. Este imperativo manda una acción inmediatamente, aludiendo no

³³⁸ *KpV*, 21.

³³⁹ Cfr. *KpV*, 22. Más adelante dirá Kant que la felicidad no puede ser considerada una ley, ya que ésta, por su carácter objetivo, “debería contener, en todos los casos y para todos los seres racionales, *precisamente el mismo fundamento determinante* de la voluntad, pues si bien la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear se basa *en todos los casos* en el concepto de felicidad, éste es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y no determina nada en modo específico, en tanto que sólo se trata de eso en este problema práctico, el cual no puede ser resuelto sin esa determinación específica. Porque aquello en lo que ha de poner cada uno su felicidad depende de su sentimiento particular de placer y displacer, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de tal sentimiento [*den Abändeungen dieses Gefühls*]: una ley *subjetivamente necesaria* (como ley de la naturaleza) es, por consiguiente, *objetivamente*, un principio práctico bastante *contingente* que puede y debe ser muy distinto en diferentes sujetos, por lo tanto, no puede nunca dar lugar a una ley porque en el deseo de felicidad no importa la forma de la conformidad a leyes [*die Form der Gesetzmäßigkeit*], sino únicamente de la materia [*die Materie*], es decir, de si debo esperar deleite [*viel Vergnügen*] y en qué medida en la observancia de la ley” (*KpV*, 25).

³⁴⁰ *GMS*, 416.

³⁴¹ *GMS*, 415. Tal y como explica Timmermann, a diferencia de un imperativo hipotético, que manda acciones que son instrumentalmente buenas, el imperativo categórico manda acciones que son necesarias y buenas por sí mismas (Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 64).

³⁴² En este sentido, Kant sostiene que una obligación es “la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” *MdS*, 222.

³⁴³ *MdS*, 222-223.

a la materia de la acción y a lo que se siga de ella, “sino a la forma y al principio de donde ella misma se sigue, y lo esencialmente bueno (*Wesentlich-Gute*) de la misma consiste en la actitud (*in der Gesinnung*), sea cual sea el resultado”³⁴⁴.

El imperativo categórico, consecuentemente, “no es más que la expresión de que algo debe ocurrir en el mundo al margen o independientemente de cualesquiera sean nuestros fines prácticos subjetivos, y en forma totalmente independiente a como estemos situados en el mundo”³⁴⁵. Aquella máxima que prescribe la observación incondicionada de una ley práctica que es mandada categóricamente, es decir, sin referencia a otro fin, se distingue de aquella que prescribe un consejo de la prudencia según la especie, “Pues la primera máxima es buena en sí misma, la segunda no lo es modo alguno; puede, en caso de colisión con el deber, ser muy mala”³⁴⁶. En este sentido, cumplir un imperativo categórico de la moralidad está siempre en el poder de todos, mientras que cumplir con el precepto condicionado de la felicidad sólo raramente es posible a cualquiera, ya que “en el primer caso, solamente importa la máxima, la cual debe ser verdadera y pura, pero en el segundo se trata también de las fuerzas (*die Kräfte*) y del poder físico de hacer realidad un objeto deseado. Un mandato que ordena a cada uno que debe tratar de hacerse feliz sería un disparate (*wäre töricht*), pues no se manda nunca a nadie lo que él inevitablemente (*unausbläulich*) ya quiere por sí mismo”³⁴⁷.

Estos tres imperativos –el problemático, el asertórico y el apodíctico- se distinguen por la desigualdad de la constricción de la voluntad: así, los primeros son *reglas* de la habilidad (*Regeln der Geschicklichkeit*), los segundos, *consejos* de la prudencia (*Ratschläge der Klugheit*)³⁴⁸, y los últimos, *mandatos* o *leyes* de la moralidad (*Gebote oder Gesetze der Sittlichkeit*)³⁴⁹. De los cuales sólo los últimos llevan

³⁴⁴ GMS, 416.

³⁴⁵ DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. Pp. 167-168.

³⁴⁶ GTP, 8:282. Tal y sostiene Torralba, “La clave de la moralidad reside en el móvil *por* el que la regla se convierte en máxima, puesto que –en eso consiste nuestra libertad- no hay ningún resorte o incentivo lo suficientemente fuerte como para imponer una regla (y su correspondiente objeto) a la facultad desiderativa humana. Es el sujeto quien admite el móvil como fundamento de determinación, ya que éste es libre de aceptar un móvil u otro y, consiguientemente, también puede elegir la regla por la que su actuación se rige” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 128).

³⁴⁷ KpV, 37.

³⁴⁸ Sobre estos imperativos, en concreto, Kant sostiene que: “no son en modo alguno *mandamientos*; no obligan a nadie; y cada uno puede, una vez que ha sido advertido, elegir lo que le parece bueno, si consiente en padecer lo que le toque” (GTP, 8:288).

³⁴⁹ Cfr. GMS, 416.

consigo “el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación”³⁵⁰. A diferencia del *asesoramiento* (*die ‘Ratgebung*), que contiene una necesidad subjetivamente condicionada, “el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición, y como absolutamente necesario, aunque práctico-necesario, puede llamarse con entera propiedad un mandato”³⁵¹.

Que sólo el imperativo categórico pueda servir como ley práctica no significa, sin embargo, que el agente de la acción deba renunciar a toda forma instrumental de la razón, sino que, en último término, sólo los principios de la razón pura “elevan al ser humano sobre la condición de la mera animalidad y le proponen fines que éste debe hacer propios. El primero de esos fines es el de subordinar el juicio empíricamente condicionado sobre lo provechoso y perjudicial al de lo bueno y lo malo *en sí*”³⁵². La racionalidad instrumental, propia de un nivel inferior de racionalidad, no es suspendida por la moralidad, cuya racionalidad se ubica en un nivel superior. El imperativo categórico no anula al hipotético, ni le resta vigencia o actualidad en el ámbito de la acción en general. Por el contrario, se puede afirmar que una máxima de la acción puede ser evaluada bajo dos criterios distintos³⁵³: bajo el imperativo hipotético, donde se analiza la aptitud de la máxima para alcanzar un fin posible o real; o bien, bajo el imperativo categórico, donde se evalúa la aptitud de la máxima para convertirse en ley universal³⁵⁴, independientemente de si sirve o no para alcanzar un fin particular, sea posible o real. Aquí el imperativo categórico parece intervenir sólo en segundo lugar –en un segundo nivel-, donde “su papel es evaluar las reglas que ya tenemos, resultado de las premisas hipotéticas que expresan prudencial o instrumentalmente las relaciones de fines y medios”³⁵⁵. Esto mismo se puede ver con mayor claridad cuando Kant distingue el principio de la felicidad y el de la moralidad, ya que aquí sostiene que:

³⁵⁰ GMS, 416.

³⁵¹ GMS, 416.

³⁵² TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 226.

³⁵³ Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. Pp. 240ss.

³⁵⁴ Cfr. *MdS*, 214. Y: GMS, 438.

³⁵⁵ LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 251. Es importante tener en cuenta que el imperativo categórico tiene dos funciones complementarias: por una parte, es un principio para el enjuiciamiento moral, y, por otra parte, es un principio para la determinación de la voluntad (En: GARCÍA, Alejandro N.; ŠILAR, Mario; TORRALBA, José María. (Eds.). *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2008. P. 203).

...esta *diferencia (diese Unterscheidung)* entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no por eso resulta ser inmediatamente una *oposición (Entgegensetzung)* entre ambas, y la razón pura práctica no ordena que se *renuncie* a toda pretensión de felicidad (*die Ansprüche auf Glückseligkeit*), sino solamente que, cuando se trata del deber, *no se tenga en consideración* la propia felicidad. Bajo cierto aspecto puede ser incluso un deber el procurar la propia felicidad; ya sea porque la felicidad (que incluye la destreza, la salud, la riqueza) contiene los medios para cumplir el propio deber, ya sea porque la falta de felicidad (por ejemplo, la pobreza [*Armut*]) encierra tentación (*Versuchungen*) de transgredir el deber. Solamente que promover la propia felicidad nunca puede ser inmediatamente un deber y menos aún un principio de todo deber³⁵⁶.

2.6. Breve excursus sobre las formulaciones del imperativo categórico

Aquella regla práctica objetiva de carácter incondicional, según lo expresado anteriormente, se representa como una “proposición práctica categórica *a priori*”³⁵⁷. La cual despoja a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella en el cumplimiento de la ley, dejando sólo su conformidad universal a ésta última, como ley de las acciones en general³⁵⁸. Esta ley práctica incondicionada se fundamenta en un concepto positivo de libertad, a partir de la cual se la voluntad es considerada como razón práctica: “estas leyes, para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto, no se adecua por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice [*widerstrebend*] a menudo, son *imperativos* (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados [*unbedingte*])”³⁵⁹. A diferencia de un imperativo hipotético, cuya efectividad y necesidad se apoya en una presuposición³⁶⁰, el imperativo categórico es el único que expresa una ley práctica³⁶¹ y, por tanto, una exigencia incondicionada³⁶²:

³⁵⁶ KpV, 93.

³⁵⁷ KpV, 31.

³⁵⁸ Cfr. GMS, 402.

³⁵⁹ MdS, 221.

³⁶⁰ Cfr. GMS, 419.

³⁶¹ Un imperativo hipotético, a pesar que representa un principio de la voluntad, no puede expresar una ley, “dado que lo que es necesario hacer meramente para la consecución de un propósito a discreción puede ser considerado en sí como contingente, y siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito, mientras que en cambio el mandato incondicionado (*das ‘unbedingte Gebot*) no deja a discreción (*kein Belieben*) de la voluntad lo contrario (*des*

Cuando pienso un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá: hasta que me está dada la condición. Pero si pienso un *imperativo categórico* sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley general, a la cual debe ser conforme la máxima de la acción (*die Maxime der Handlung*), y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario³⁶³.

Los imperativos hipotéticos son condicionados, y sólo se presentan como mandatos de la razón cuando el agente tiene el propósito de alcanzar un cierto fin, el cual es propiciado por algún incentivo³⁶⁴. Por el contrario, el imperativo categórico exige la realización de una acción no ya de forma condicionada, sino en virtud de sí misma: un imperativo categórico “es un principio práctico que constriñe la voluntad no relativamente a cualquier fin previamente dado, sino incondicional e independiente de cualquier fin”, lo cual no significa que al seguir un imperativo de este tipo se carezca de un fin, sino que “la ley por sí misma es capaz de especificar qué fin debe ser puesto”³⁶⁵. Un imperativo categórico, como principio práctico objetivo, sirven como criterio de racionalidad para la selección de máximas³⁶⁶. De esta forma, sólo un imperativo categórico enuncia lo que es obligación³⁶⁷, esto es, un deber, de lo cual se sigue su primera formulación³⁶⁸, a saber: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley

Gegenteils), y por tanto únicamente lleva consigo la necesidad (*Notwendigkeit*) que solicitamos para la ley (*zu, Gesetze*)” (*GMS*, 420).

³⁶² Cfr. DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. P. 167.

³⁶³ *GMS*, 420-421.

³⁶⁴ Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 73.

³⁶⁵ WOOD, Allen. *Kant’s Ethical Thought*. P. 70.

³⁶⁶ Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 124. Al entender al imperativo categórico como un criterio racional para orientar nuestras máximas, tenemos que éste sirve, principalmente, como test, en virtud del cual se dice, o bien que una acción es permisible (*licitum*) – cuando no se opone a la obligación-, o bien que no es permisible (*illicitum*) (Cfr. *MdS*, 222).

³⁶⁷ Cfr. *MdS*, 225. El imperativo categórico, en este sentido, nos ayuda a reconocer si mi máxima, como principio subjetivo, puede ser también objetivamente válida (Cfr. *MdS*, 225).

³⁶⁸ Es importante señalar que en este trabajo de investigación no discutiré si son tres, cuatro o cinco formulaciones del imperativo categórico, sino que me centraré sólo en las tres formulaciones clásicas de la *Fundamentación*..., a saber: la fórmula de la universalidad –respectivamente con su variante, la fórmula de la ley natural-, la fórmula de la humanidad, y la fórmula del reino de los fines –o fórmula de la autonomía de la voluntad-. Para profundizar en esta temática: Cfr. PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*. Pp. 129ss.

universal”³⁶⁹. Se trata, pues, no de un mandato individual, sino de la ley que nos permite seleccionar un contenido concreto en situaciones específicas³⁷⁰, donde las máximas son consideradas como principios subjetivos “que simplemente se *cualifican* para formar una legislación universal; lo cual es sólo un principio negativo (el de no oponerse a una ley en general)”³⁷¹. Nuestra razón, según esta primera formulación, tiene la capacidad de determinar el arbitrio “por la simple idea de la aptitud de una máxima para acceder a la *universalidad* de una ley práctica”³⁷²,

³⁶⁹ GMS, 421. Vale la pena señalar algunas de las principales diferencias en la redacción de esta primera formulación en la *Fundamentación...* y en la segunda *Crítica...*, las cuales son importantes para hacer algunos énfasis posteriores, así como también hacer notar su simplificación en la *Metafísica de las costumbres*. En la segunda *Crítica...*, Kant enuncia esta primera formulación del imperativo categórico, entendida como ley fundamental de la razón pura práctica (*Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft*), diciendo: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (KpV, 30). En ambos casos –tanto en la *Fundamentación...* como en la segunda *Crítica*–, Kant utiliza la segunda persona para aludir a la voz de la conciencia, la cual, como mencionaré posteriormente, es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo [*Lossprechen oder Verurteilen*] (Cfr. MdS, 400). De la misma forma, ambas formulaciones coinciden en su alusión a las máximas, de donde se dice que el imperativo categórico no es un criterio que evalúe acciones concretas, sino máximas, ya que sólo de esa manera se garantiza el influjo de la ley moral sobre la determinación de la voluntad del sujeto que actúa (Cfr. LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. P. 325). La principal diferencia, sin embargo, se centra en dos cosas: por un lado, en la alusión a la ley moral como unidad –esto es, en el singular de *Gesetz*–, en el caso de la *Fundamentación...*, y como legalidad, en el de la segunda *Crítica*; y, por otro lado, el uso del verbo *wollen* y *gelten*, respectivamente. Respecto a lo primero, la distinción radica en una cuestión de énfasis: mientras en la *Fundamentación...* Kant explicita otras formulaciones de esta misma ley, en la segunda *Crítica* alude al imperativo categórico y, por ende, a esta formulación, como la expresión misma de la ley moral de la razón –lo cual no significa la omisión de las otras formulaciones a lo largo del texto. Asimismo, la segunda diferencia es importante, no porque enuncien cosas distintas o porque una no pueda ser asumida dentro de la otra, sino porque cada una de ellas está matizada según la función que desempeñan dentro del texto: mientras en la *Fundamentación...* se busca hacer énfasis en el acto volitivo como fundamento indispensable para el cumplimiento del deber, en la segunda *Crítica*, sin por ello excluir el contenido de la *Fundamentación...*, el verbo alude, principalmente, al ámbito de validez en el que se mueve la ley moral. Ambos casos, finalmente, serán comprendidos por una tercera redacción de esta misma formulación, a saber: “¡obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal!” (MdS, 225); o bien: “obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una *ley* universal” (MdS, 389), donde se enfatiza la relación entre las máximas y las acciones –incluso en las máximas de segundo orden se mantiene esta peculiaridad, a pesar de que éstas no aludan de forma directa a las acciones concretas que pretende realizar el sujeto.

³⁷⁰ Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 73.

³⁷¹ MdS, 389.

³⁷² MdS, 225.

legalidad que no es impuesta de forma automática y, por ello, se presenta a la voluntad en forma de mandato³⁷³.

Esta primera formulación alude al carácter formal de las máximas, no en el sentido de que sea derivada de su mero concepto, sino porque ella no presupone un fin que el agente quiera alcanzar: “ella determina el fin que nosotros debemos incorporar en la máxima por la cual actuamos”³⁷⁴ y, en este sentido se dice que es la forma universalizable de la máxima la que nos mueve a actuar³⁷⁵. Teniendo esto en cuenta, Kant sostiene que “la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general (según la forma)”³⁷⁶. Así, dada la universalidad de la ley moral y su parecido, esta primera formulación puede también expresarse: “*obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*”³⁷⁷. Al apelar a la ley universal de la naturaleza, Kant no sólo alude a la comprensión de la naturaleza empírica, entendida “como el escenario de realización efectiva y de expresión de los propósitos de los agentes humanos”³⁷⁸, sino también a la naturaleza racional del agente de la acción³⁷⁹, en la cual el imperativo categórico tiene un papel fundamental para la formación de una buena voluntad³⁸⁰. La filosofía práctica de nuestro autor, en consecuencia, considera a la voluntad como un tipo de causalidad en el mundo, donde la acción es entendida desde su doble caracterización: o bien como un evento natural, donde la acción sucede según leyes naturales³⁸¹; o bien

³⁷³ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 148.

³⁷⁴ TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 75.

³⁷⁵ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 149.

³⁷⁶ *GMS*, 421.

³⁷⁷ *GMS*, 421.

³⁷⁸ VIGO, Alejandro G. “La concepción kantiana del derecho natural”. En: GRANJA, Dulce María; SANTIAGO, Teresa (eds). *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*. D.F.: UAM. 2011. P. 329.

³⁷⁹ Cfr. TORRALBA, José María. “Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the “Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment” and the Good as the Object of Practical Reason”. P. 199.

³⁸⁰ A pesar de que los principios morales no se fundan en las peculiaridades de la naturaleza humana (Cfr. *GMS*, 410, nota a pie de página), Kant admite en el hombre una disposición moral al bien, para la cual la naturaleza misma nos sería propicia, ya que “hay que aceptar al hombre por naturaleza [*den Menschen von Natur*] (esto es: tal como habitualmente nace) como sano según el cuerpo, no hay ninguna causa para no aceptarlo igualmente como sano y bueno [*gesund und gut*] por naturaleza según el alma [*der Seele*]” (*RGV*, 6:20). Esta disposición al bien es originaria al hombre en cuanto que “es un ingrediente necesario de la naturaleza humana, y sin ella, la existencia humana genuina sería inconcebible” (GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 160).

³⁸¹ Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 78.

desde una cierta “naturaleza inteligible (*intelligible Natur*)”, la cual no hace alusión a un mundo paralelo al sensible, sino a una misma realidad vista “desde la perspectiva propia del uso práctico de la razón, esto es... como escenario para la posible realización y expresión de nuestras intenciones y propósitos”³⁸².

Esta primera formulación del imperativo categórico, en sus dos variantes – tanto la de la legalidad universal, como la de la ley natural-, aluden, como mencioné arriba, a una propiedad formal de las máximas en virtud de la cual se prueba su aptitud, validez y consistencia, esto es, su permisibilidad³⁸³, para formar parte de una legalidad moral³⁸⁴: “esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*”³⁸⁵. De esta manera, el hecho de que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal constituye el canon del enjuiciamiento moral (*der Kanon der moralischen Beurteilung*) para toda máxima³⁸⁶. “Si digo ahora que mi voluntad está sujeta a una ley práctica, no puedo aducir mi inclinación (por ejemplo, en el presente caso, mi codicia) como fundamento determinante de la voluntad apropiado para la ley práctica universal, porque esta inclinación, lejos de ser apropiada para una legislación universal, más bien se destruirá a sí misma al tomar la forma de una ley universal”³⁸⁷.

³⁸² VIGO, Alejandro G. “La concepción kantiana del derecho natural”. P. 330.

³⁸³ Según Kant: “*Permitida [Erlaubt]* es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultas moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún imperativo opuesto. A partir de aquí se sobrentiende lo que *no está permitido (illicitum)*” (*MdS*, 222).

³⁸⁴ Tal y como sostiene Kant: “Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como *leyes prácticas universales* sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma” (*KpV*, 27).

³⁸⁵ *GMS*, 402. Es importante recordar que, según Kant, cualquier entendimiento común, sin necesidad de instrucción, puede distinguir qué forma de las máximas es apta para una legislación universal y cuál no (Cfr. *KpV*, 27). Para saber qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito de instrucción o agudeza alguna, tal y como si la conciencia moral, que mi razón práctica, fuese una brújula lo suficientemente capaz para orientar mis acciones (Cfr. *GMS*, 404). Al igual que una brújula, el imperativo categórico tiene una función orientativa, la cual sirve de marco normativo general sin, por ello, darme la ruta exacta que he de seguir: “En esta metáfora, la contrapartida de la brújula es el mapa, porque en el mapa el itinerario dice qué camino hay que tomar y señala los lugares por los que se debe pasar. En realidad, la ética kantiana no contiene mapas, repletos de acciones obligatorias o prohibidas, sino orientaciones que permiten establecer marcos normativos generales” (TORRALBA, José Ma. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 19).

³⁸⁶ Cfr. *GMS*, 424.

³⁸⁷ *KpV*, 27-28.

Cualquier máxima que no pueda valer a la vez como ley universal, es decir, cuya forma no sea apta para una legislación universal, es, por ello mismo, contraria a la moral³⁸⁸. En este sentido, el agente debe pensar su máxima en forma universal y examinar qué sucedería si la máxima universalizada fuese a convertirse en una ley de la naturaleza humana³⁸⁹. Al pensar este mundo hipotético donde la máxima es sirve como ley universal de la naturaleza, el agente racional no sólo se cuestiona las posibles consecuencias de la misma, sino que juzga también su permisibilidad. Aquella máxima que no aprueba este test de universalidad, lo hace en virtud de una cierta contradicción³⁹⁰, ya sea porque es imposible pensar tal máxima como ley universal de la naturaleza sin una contradicción interna, como sucede en el caso de las promesas falsas³⁹¹, sea porque existe una contradicción de la voluntad al querer que esa máxima sea elevada a ley universal de la naturaleza, como en el caso de una máxima contraria a la beneficencia³⁹². En el primer caso el conflicto es interno –la máxima es contradictoria en sí misma cuando es pensada como ley universal–, en el segundo, el conflicto radica en la voluntad –la máxima puede ser pensada como ley universal sin contradicción interna, pero no puede ser querida por agente como válida para todo ser racional³⁹³. De este modo, la primera formulación del imperativo categórico exige al agente moral una coherencia entre las máximas de su acción y su naturaleza racional³⁹⁴, así debe entenderse el siguiente pasaje de la *Fundamentación*...:

Ahora bien, si en toda transgresión al deber [*bei jeder Übertretung einer Pflicht*] prestamos atención a nosotros mismos, encontramos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible, sino que lo contrario de la misma [*das 'Gegenteil derselben'*] es lo que debe permanecer más bien universalmente como una ley, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros (incluso sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Consiguientemente, si considerásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, desde la

³⁸⁸ Cfr. *MdS*, 226.

³⁸⁹ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Pp. 46ss.

³⁹⁰ Cfr. *GMS*, 424.

³⁹¹ Cfr. *GMS*, 422ss.

³⁹² Cfr. *GMS*, 423.

³⁹³ Cfr. WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press. 2008. P. 70.

³⁹⁴ Cfr. PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Pp. 139ss. Aquí la conciencia moral del hombre sirve como juez de las propias acciones, como si fuese alguien distinto al agente moral, la cual ayuda al agente a evitar caer en una contradicción consigo misma (Cfr. *MdS*, 438-439).

razón, encontraríamos una contradicción [*einen Widerspruch*] en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y sin embargo subjetivamente no debería valer universalmente, sino que debería permitir excepciones³⁹⁵.

El principio de la moralidad, justo por la universalidad de su legislación, entendida como el fundamento formal supremo para la determinación de la voluntad –el cual es proclamado por la razón–, es independiente de todas las diferencias subjetivas³⁹⁶: “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral* [*Sittengesetz*]”³⁹⁷, misma que, en el caso de una voluntad como la del hombre, se expresa a través de un imperativo categórico. La autoridad imperativa del principio supremo de la moralidad no puede fundarse ni en la inclinación, ni en cualquier otro aspecto empírico de nuestra naturaleza humana³⁹⁸, sino sólo en principios a priori que dicta la razón³⁹⁹. Sólo los seres racionales están sujetos a la moralidad, ya que sólo en ellos podemos encontrar la facultad de determinarse a sí mismos a obrar “*en conformidad con la representación de ciertas leyes*”⁴⁰⁰, esto es, una voluntad⁴⁰¹.

Aquí el hombre se encuentra en una situación muy peculiar, puesto que puede verse de dos maneras: o bien como un ser sensible (*Sinnenwesen*), es decir, según su naturaleza animal, o bien como ser inteligible, según su disposición moral (*seiner moralischen Anlage*)⁴⁰². En virtud de naturaleza animal o sensible, el hombre es movido a la acción por un fundamento subjetivo del deseo, es decir, por fines subjetivos, que descansan en resortes⁴⁰³. El hombre, no obstante, no sólo es movido a la acción por resortes de la sensibilidad, sino que, en cuanto que es considerado un agente libre –entendiendo su libertad en un sentido negativo–, puede elevarse por encima de sí mismo, ubicándose en un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar. Este orden superior de la naturaleza humana reside en la personalidad

³⁹⁵ *GMS*, 424.

³⁹⁶ Cfr. *KpV*, 32.

³⁹⁷ *KpV*, 31.

³⁹⁸ Cfr. *GMS*, 425.

³⁹⁹ Cfr. *GMS*, 425-426.

⁴⁰⁰ *GMS*, 427.

⁴⁰¹ Es importante recordar que, para Kant, aquello que tiene un valor incondicional cuando tiene un valor absoluto, es decir, cuando vale en sí mismo. Así, la validez de lo que es bueno condicionadamente depende del valor incondicionado de una buena voluntad (Cfr. KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 69).

⁴⁰² *MdS*, 435.

⁴⁰³ *GMS*, 427.

(*die Persönlichkeit*), pues es en ella donde se origina el deber y se rechaza todo parentesco de éste con las inclinaciones⁴⁰⁴.

Ahora bien, aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo para su autodeterminación es un fin dado por la razón, el cual tiene que valer por igual para todos los seres racionales⁴⁰⁵. Este fundamento objetivo es la humanidad en su persona (*die Menschheit in seiner Person*), ya que ésta “es el objeto del respeto (*das Objekt der Achtung*) que él puede exigir a cualquier hombre, y del que él tampoco ha de privarse”⁴⁰⁶. La efectividad de la ley moral exige un fundamento objetivo formal del querer a partir del cual se abstraigan todos los fines subjetivos de la acción⁴⁰⁷, lo cual no significa que se eliminen o se substraigan de nuestras máximas, sino que todos nuestros fines subjetivos se subordinan a un fin objetivo de la razón cuyo valor es absoluto⁴⁰⁸. “En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* (*als Zweck an sich selbst*) pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica”⁴⁰⁹. La ley moral se presenta al hombre, no sólo como mandato, sino como sagrada (*heilig*), es decir, inviolable (*unverletzlich*), puesto que su humanidad es sagrada para él: “En la creación entera (*In der ganzen Schöpfung*), todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado

⁴⁰⁴ KpV, 87.

⁴⁰⁵ GMS, 427.

⁴⁰⁶ MdS, 435.

⁴⁰⁷ Cfr. GMS, 427. Los fines subjetivos que un ser racional se propone como efectos (*als Wirkungen*) de su acción, como fines materiales, a pesar de que son fundamentales para la comprensión de la acción en general y sirven como fundamento de cualquier imperativo hipotético, son relativos, “pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas” (GMS, 427-428).

⁴⁰⁸ El verdadero filósofo práctico, según Kant, no es aquel que es experto en ella, sino “el que se pone como principio *de sus acciones* el fin de la razón (*Vernunftendzweck*), en la medida en que conecta con ello a la vez el saber necesario a tal efecto” (MdS, 375, nota a pie de página).

⁴⁰⁹ GMS, 428. Según Timmermann, una acción moral según principios formales “debe ser realizada por el motivo de algún fin, o de la reverencia a tal fin, incluso si éste no puede descansar en fines meramente subjetivos... Éste es un fin que por sí mismo no posee meramente valor subjetivo para un agente, sino un valor absoluto que todo agente racional puede reconocer, sin importar los fines subjetivos que él o ella puedan tener” (TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 93). Tal y como señala Fabiola Rivera: “Lo característico de las acciones morales es que, además de ser acciones que se realizan por sí mismas, son también acciones en las que expresamos nuestra valoración por algo que tiene valor intrínseco o incondicionado” (RIVERA, Fabiola. *Virtud y justicia en Kant*. D.F.: Fontarama. 2003. P. 75).

únicamente como medio también; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*”⁴¹⁰.

El hecho mismo de que el hombre sea capaz de una legislación moral interna, nos revela el carácter incondicionado de la dignidad de su ser personal y, consecuentemente, que el hombre, en cuanto ser racional, “no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder [*eine unverlierbare Würde besitzt*] (*dignitas interna*), que le infunde respeto [*Achtung*] (*reverentia*) por sí mismo”⁴¹¹. El hombre, y todo ser racional en general, existen como fines en sí mismos y no meramente como medios: mientras que cualquier ser no racional tiene un valor relativo y son llamados *cosas*, “los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto)”⁴¹². En el orden de los fines, todo hombre, en cuanto ser racional, es un fin en sí mismo y, por ende, no puede ser utilizado como medio por nadie, sin ser al mismo tiempo fin; es así que el *género humano*, en nuestra persona, es sagrado⁴¹³. Los seres racionales, al ser fines en sí mismos, tienen un valor absoluto, esto es, una dignidad –y no un precio–: su valor absoluto, por tanto, sirve de fundamento práctico supremo y como principio objetivo para la acción, el cual reza: “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*”⁴¹⁴.

Esta segunda formulación del imperativo categórico, usualmente conocida como la fórmula de la humanidad, agrega algo nuevo a la primera formulación, a saber: la dignidad de la persona como parte esencial de la moralidad⁴¹⁵. Según esta segunda

⁴¹⁰ *KpV*, 87.

⁴¹¹ *MdS*, 436.

⁴¹² *GMS*, 428.

⁴¹³ Cfr. *KpV*, 131. Es importante señalar que el argumento de Kant, tal y como señala Korsgaard, es el siguiente: “Los fines pueden proveernos razones de modo positivo como propósitos a realizar, o bien, de modo negativo, como cosas contra las cuales no debemos de actuar. Si hay un imperativo categórico, debe haber un fin objetivo, uno que esté determinado por la razón misma y que pueda ser atribuido a toda voluntad racional” (KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 68).

⁴¹⁴ *GMS*, 429.

⁴¹⁵ Cfr. RIVERA, Fabiola. *Virtud y justicia en Kant*. Pp. 73ss. Decir que la moral kantiana se funda en la dignidad de la naturaleza racional, según Wood, implica no sólo que el respeto por los derechos individuales y la igualdad de valor de los seres humanos, sino también la idea de una comunidad cosmopolita en la cual los fines de todos los seres racionales deban formar una unidad para ser alcanzados colectivamente (Cfr. WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. P. 2). Esta idea

formulación, cada agente moral es un ser cuyo valor es incondicional y, por tanto, “no puede quedar sometido a las categorías de utilidad o medio”⁴¹⁶. Este principio, en cuanto que es “la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre”, no puede ser tomado de la experiencia⁴¹⁷: “primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general...; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos”⁴¹⁸.

La segunda formulación del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad, mantiene, a su vez, una íntima relación con el principio supremo de la virtud, a saber: “obra según una máxima de *fines* (*Maxime der Zwecke*) tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal”⁴¹⁹. Dada esta relación, la segunda formulación del imperativo categórico no sólo tiene un carácter negativo – no emplear la humanidad sólo como medio-, sino también un carácter positivo cuyo sentido es propositivo: “que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general”⁴²⁰. Así, el fundamento de toda ley práctica reside, según la

resulta fundamental para entender la relación entre la segunda formulación del imperativo categórico y la idea misma de un reino de los fines, tal y como señalaré más adelante.

⁴¹⁶ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 163.

⁴¹⁷ Aquí se inserta la crítica de Kant al empirismo, pues, según nuestro autor, el empirismo “extirpa hasta la raíz la moralidad en las intenciones (en las cuales consiste, pues –y no sólo en acciones-, el alto valor que la humanidad se puede y se debe procurar mediante la moralidad) y sustituye el deber por algo totalmente distinto, a saber, un interés empírico con el que las inclinaciones en general entran recíprocamente en relación; además de que el empirismo –precisamente por estar unido a todas las inclinaciones, las cuales (sea cual fuere la forma que tomen) degradan a la humanidad si se elevan a la autoridad de principio práctico supremo, a pesar de que sean muy favorables al modo de sentir de todos- es mucho más peligroso en su raíz misma que todo arrebató místico, que nunca puede ser una condición duradera de muchos hombres” (*KpV*, 71).

⁴¹⁸ *GMS*, 430-431.

⁴¹⁹ *MdS*, 395. Kant señala esta relación diciendo: “Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud [*der Tugendlehre*] no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica [*eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft*]. Aquello que *puede* ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, *es* fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es decir, no interesarse en ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto estas últimas contienen siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. Pero la razón pura no puede ordenar *a priori* ningún fin sino en la medida en que lo señala como deber; deber que entonces se llama deber de virtud [*Tugendpflicht*]” (*MdS*, 395).

⁴²⁰ *MdS*, 395. Según Barbara Herman, aquellos deberes por respeto a la persona, esto es, aquellas obligaciones que se fundan en esta segunda formulación, apuntan a la preservación y apoyo de las

primera formulación del imperativo categórico, objetivamente en la regla y en la forma de la universalidad, y subjetivamente, según la segunda formulación, en un fin cuyo valor es absoluto, a saber, la humanidad como fin en sí misma; “de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia (*als oberste Bedingung der Zusammenstimmung*) de la misma con la razón práctica universal, la idea de la *voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora (die Idee des Willens ‘jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden ‘Willens)*”⁴²¹.

Al concebir la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora, se piensa a la voluntad no sólo como una facultad sometida a la ley, sino, a su vez, como autolegisladora (*selbstgesetzgebend*)⁴²². Esta autonomía de la voluntad, en virtud de la cual se considera a todo ser racional como fin en sí mismo⁴²³, “es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden”⁴²⁴. La voluntad del agente racional considerada como autónoma es, en este sentido, la única condición formal de todas las máximas “bajo la cual éstas pueden armonizar con la ley práctica suprema”⁴²⁵, así: “si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento”⁴²⁶. Esta

personas en su actividad como agentes racionales (Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 67), la cual, como veremos, se ve realizada en la consolidación de un reino de los fines.

⁴²¹ GMS, 431. Al combinar el aspecto objetivo y subjetivo de las formulaciones precedentes, según Timmermann, Kant llega a la idea de que todo ser racional está implicado en la legislación de la ley moral (Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 103). Es importante recordar que para Kant, “una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como ley universal” GMS, 432

⁴²² Cfr. GMS, 431.

⁴²³ Cfr. *KpV*, 87. La autonomía de la voluntad, según Schneewind, involucra dos cosas: por un lado, que ninguna autoridad externa a nosotros mismos es necesaria para constituir la obligación moral, y en este sentido se dice que las exigencias morales son autoimpuestas; por otro lado, que en el propio gobierno nosotros podemos, de manera efectiva, controlarnos a nosotros mismos (Cfr. SCHNEEWIND, J.B. “Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy”. P. 309).

⁴²⁴ *KpV*, 33.

⁴²⁵ *KpV*, 33.

⁴²⁶ GMS, 432.

autolegislación de la voluntad, sin embargo, debe entenderse a partir de la siguiente cita:

Una *ley* (práctico-moral) es una proposición que contiene un imperativo (mandato) categórico. El que manda (*imperans*) a través de una ley es el *legislador* (*legislator*). Es autor (*autor*) de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley. En el caso de que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley que nos obliga *a priori* e incondicionadamente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procedimiento de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber [*der lauter Rechte und keine Pflichten*] (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es para todos, sin pensarlo, sin embargo, como autor de la ley [*als Urheber desselben zu denken*]⁴²⁷.

La voluntad de todo ser racional, por tanto, sólo es autónoma, en primer lugar, cuando ella es capaz de determinarse a actuar por el motivo del deber y, en segundo lugar, cuando se concibe a sí misma como autora de la obligatoriedad de la ley moral. En cuanto seres autónomos, estamos sujetos a una *disciplina* de la razón (*einer Disziplin der Vernunft*), a partir de la cual los conceptos de “deber” y “obligación”, como únicas denominaciones posibles para señalar nuestra relación con la ley moral, nos conducen a ser “miembros legisladores de un reino moral posible mediante la libertad”⁴²⁸. En efecto, tal y como sostiene Kant, el concepto de todo ser racional como autolegisladore nos conduce al concepto de un *reino de los fines* (*eines Reichs der Zwecke*)⁴²⁹: todo ser racional, en cuanto autónomo, forma parte de una comunidad moral en la que la libertad, entendida como autonomía, se efectúa de modo perfecto⁴³⁰. “Por *reino* entiendo”, nos dice Kant, “el enlace

⁴²⁷ *MdS*, 227.

⁴²⁸ *KpV*, 82. En este sentido, el reino de los fines y la autonomía, como principios prácticos objetivos que señalan un imperativo categórico, incluyen a las otras dos formulaciones: “la naturaleza racional es vista como la fuente de una legislación universal..., la cual se considera como una legislación para un reino ideal o una comunidad de seres racionales, cuya dignidad es respetada y cuyos fines son promovidos a través de la obediencia universal a un sistema de legislación que sistematiza sus fines y los une en una armonía necesaria” (WOOD, Allen. *Kant’s Ethical Thought*. P. 75).

⁴²⁹ *GMS*, 433. La idea de un reino de los fines, según Timmermann, involucra a las otras personas que son afectadas por las acciones del agente que aplica el imperativo categórico: aquí los fines se acercan a otros fines en busca de cierta unidad (Cfr. TIMMERMAN, Jens. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. P. 105ss).

⁴³⁰ Cfr. KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 79.

sistemático [*die systematische Verbindung*] de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal [*ihrer allgemeinen Gültigkeit*], tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática”⁴³¹.

Todo ser racional pertenece a este reino como *miembro (als Glied)* o *súbdito*, y no como soberano (*das Oberhaupt*), cuando es universalmente legislador, esto es, autor de la obligatoriedad, pero no de la ley moral a la cual estamos sometidos: aquí, “desconocer nuestro grado inferior, como criaturas, y el rechazo presuntuoso (*Weigerung des Eigendünkels*) de la autoridad (*das Ansehen*) de la ley santa es ya una infidelidad (*eine Abtrünnigkeit*) a la ley, según el espíritu (*dem Geiste*), aun cuando se cumpliera la letra”⁴³². Por el contrario, pertenece a él “como *cabeza* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro”⁴³³. La constricción práctica del deber, en este sentido, sólo es una categoría aplicable a todo miembro, más no a la cabeza de este reino moral, ya que ésta es un ser completamente independiente, sin necesidades ni limitaciones de su facultad a la voluntad”⁴³⁴. De esta manera, el principio de un reino de los fines es: “no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo *que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*”⁴³⁵. En un reino de los fines todo tiene o un *precio (Preis)* o una dignidad (*eine ‘Würde’*): aquello que tiene un precio, por una parte, puede ser sustituido por cualquier cosa considerada

⁴³¹ GMS, 433.

⁴³² KpV, 82-83.

⁴³³ GMS, 433.

⁴³⁴ Cfr. GMS, 434.

⁴³⁵ GMS, 434. Esto último se entiende de mejor forma si tenemos en cuenta que: “El Reino de los Fines nos proporciona una forma de representarnos el sentido en el que las leyes morales son leyes de autonomía. Supongamos que todos los seres racionales fueran realmente a formar un Reino de los Fines y se efectuaran una convención constitucional para hacer sus leyes. ¿Qué leyes elegirían? Cada uno de nosotros tendría el deseo de preservar su propia libertad, por lo que tendríamos que escoger leyes que preservaran la libertad que cada uno conforme a una ley universal. Dado que a nosotros nos gustaría un mundo en el que la ayuda de los otros y los recursos de los talentos humanos estuvieran disponibles como medios para la acción, a nosotros nos gustaría también que cada persona contribuyera en algo a esos fines obligatorios. Las leyes a las que estaríamos sometidos –si estuvieran en nuestras manos decidir las– serían leyes morales” [KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 80].

como *equivalente*, mientras que, por otra parte, aquello que no tiene un precio, ni nada que se le equipare, tiene una dignidad⁴³⁶. Aquella dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional, tiene su fundamento en la autonomía de la voluntad, la cual hace apto al hombre para someter sus máximas a una legislación universal de la razón⁴³⁷.

Tal y como he anticipado, que el principio de la moralidad pueda representarse de tres maneras, implica, en el fondo, que cada formulación no es sino la consideración de una misma ley desde tres aspectos subjetivos –que alude a la estructura de las máximas–, la cual sirve “para acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía), y así al sentimiento”⁴³⁸. Esto significa, entre otras cosas, que una voluntad absolutamente buena es aquella, en primer lugar, cuyas máximas puedan ser queridas como ley en virtud de su aspecto formal, o universalidad; en segundo lugar, que la naturaleza racional se pone a sí misma como fin y, por tanto, como sustento material de la moralidad; y, finalmente, en relación a la voluntad como universalmente legisladora, a partir de la cual es posible un mundo de seres racionales como un reino de los fines⁴³⁹.

⁴³⁶ GMS, 434.

⁴³⁷ GMS, 435-436.

⁴³⁸ GMS, 436.

⁴³⁹ GMS, 437-438.

III. Derivación apodíctica, deliberación y evaluación: Juicio reflexionante y juicio determinante.

3.1. Esbozos de una teoría del juicio práctico en Kant: introducción

Una de las problemáticas centrales de toda la filosofía crítica de Kant es, sin lugar a dudas, aquella que alude a la facultad de juzgar. Esta temática, tal y como se puede ver en las distintas obras de nuestro autor –no sólo en las tres grandes *Críticas*, sino en general en toda su obra–, no es ajena a su propuesta filosófica y, mucho menos, se puede decir que sea un problema menor. Por el contrario, si es que su filosofía tiene una arquitectura sistemática, lo es sólo en virtud de un hilo conductor (*Leitfaden*), el cual da sentido y unidad a su filosofía. Este hilo conductor, como se podrá observar dentro de los primeros apartados de este capítulo, no es otro que nuestra facultad de juzgar. De esta forma, tanto en su propuesta filosófica, en general, como en su filosofía práctica, en particular, se presenta una arquitectónica donde la facultad de juzgar es la encargada de dar cierta cohesión. En concreto, la estructura tripartita de la filosofía práctica de Kant, consolidada por una propedéutica o moral pura, una metafísica de las costumbres, y una antropología práctica, muestra una relación bidireccional entre sus partes, es decir, una relación que no sólo va de lo puro a priori a lo empírico, sino también de lo empírico a lo puro a priori, relación que sólo es posible en virtud de una correcta comprensión de la facultad de juzgar, como facultad de juzgar libre, en el ámbito práctico⁴⁴⁰. Esta estructura de su filosofía práctica, así como el contenido específico de cada una de sus partes, depende, para su comprensión, de un estudio de la facultad de juzgar, primero desde una perspectiva general –como una suerte de teoría del juicio–, y, posteriormente, en su aplicación al ámbito específico de lo práctico y de la moralidad. Asimismo, los presupuestos básicos de su teoría de la acción en general, y su aplicación a la filosofía moral, solicitan un análisis de mayor profundidad de la facultad de juzgar en su papel práctico, facultad que ahora bien puede ser tratada también como una

⁴⁴⁰ Es importante recordar que cada una de las partes que estructuran la filosofía práctica de Kant, se distinguen entre sí por su objetivo y por el tipo de juicios que cada una de ellas tiene. Así, la moral pura se caracteriza por buscar el principio supremo de la moral y por tener juicios puros a priori; la metafísica de las costumbres, por establecer el sistema de los deberes, para lo cual usará juicios impuros a priori; y la antropología práctica, cuyo cometido es el de estudiar aquellos factores empíricos que favorecen u obstaculizan el desarrollo de la moral. Para ver esto a mayor detalle: Cfr. CASALES, Roberto. “Estructura de la filosofía práctica de Kant”. En: *Pensamiento y cultura*, vol. 14-1, 2011. Pp. 23-34.

facultad de discernimiento⁴⁴¹. El análisis de la filosofía práctica de Kant a la luz de la facultad de juzgar, por tanto, no sólo muestra el papel de ésta dentro de la historia de la filosofía, sino que también nos ayuda a responder, o al menos matizar, muchas de las críticas a las que usualmente se enfrenta la propuesta del filósofo de Königsberg⁴⁴².

Muchas de las interpretaciones “estándar” de la filosofía práctica de Kant, han propiciado una imagen parcial e incorrecta de su propuesta, generando el escenario perfecto para sus críticos⁴⁴³. A partir de muchas de estas interpretaciones, se ha caracterizado su propuesta práctica como un formalismo vacío, una deontología rigorista –donde pareciera que es más importante hacer las cosas por el deber, que hacerlas porque son buenas-, como una propuesta radicalmente opuesta a una ética de las virtudes que, en el fondo, es ajena a todo lo humano y su especificidad. “Desde luego esta imagen de la moral kantiana no carece de conexión con lo que Kant dice, pero las partes tomadas para sostener la lectura deontológica frecuentemente no tienen el significado o el papel asignado”⁴⁴⁴. Esto no significa, de ninguna manera, que la filosofía práctica de nuestro autor esté exenta de toda crítica, sino que gran parte de sus críticas, al introducirse en un panorama más amplio de su propuesta, o bien quedan desarticuladas, o bien exigen ciertos matices. Con esto en mente, el presente trabajo de investigación, como se ha mencionado desde la introducción, pretende elaborar una exégesis de la filosofía práctica de Kant a la luz

⁴⁴¹ Al hacer esta observación, rescatamos el sentido prioritariamente reflexivo de nuestra facultad de juzgar, el cual es resaltado por Roberto Rodríguez Aramayo: Cfr. RODRÍGUEZ, Roberto. “El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant”. En: KANT, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado. 2003. Pp. 17ss.

⁴⁴² El estudio de las facultades del juicio en la ética kantiana, tal y como menciona Torralba, se sitúa dentro del contexto general de la rehabilitación de la filosofía práctica, especialmente en los últimos decenios, donde lo que está en juego es “la propia capacidad de la filosofía para dar cabal cuenta de lo humano” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 15).

⁴⁴³ No me detendré a analizar todas y cada una de las objeciones a la filosofía práctica de Kant, sin embargo vale la pena recordar lo que Vicente de Haro: “Estas caricaturas no resisten ni el más superficial acercamiento a los textos kantianos, y algunos son incluso inconsistentes entre sí, pues hay quien afirma que Kant habría puesto las bases del relativismo contemporáneo y, a la vez, dice que su postura rigorista es insensible a las identidades personales y grupales, que no da cuenta del significado moral de las relaciones intersubjetivas y/o que supone una exagerada oposición entre la razón y la afectividad” (DE HARO, Vicente. “Introducción. Una reivindicación de la filosofía práctica de Kant”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 9-10). Para un análisis más detallado de las diversas críticas a la filosofía práctica de Kant, véase: BARON, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press. 1995.

⁴⁴⁴ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. VII.

de la tercera *Crítica*, haciendo un énfasis especial en la distinción entre la función determinante y reflexiva de la facultad de juzgar.

La mayor parte de las interpretaciones “estándar” han sostenido que la teoría del juicio práctico en Kant, alude única y exclusivamente a la función determinante de nuestra facultad de juzgar. Además de esto, sostienen que la función reflexionante de nuestra facultad de juzgar sólo es aplicable al juicio de gusto y al juicio teleológico. De ser esto cierto, la propuesta kantiana se reduciría a una *micrología* (*eine Mikrologie*), la cual “siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho... cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud”⁴⁴⁵. El papel de la facultad de juzgar, según estas interpretaciones “estándar”, queda reducido a una mera derivación apodíctica de los deberes, en la cual se parte de algo universal –el imperativo categórico como principio supremo de la moralidad–, para determinar un caso particular –en concreto, las máximas. Una interpretación de este tipo no sólo da pie a las acusaciones de formalismo y otras más, sino que también reduce la comprensión tanto del imperativo categórico como de las máximas, eliminado, principalmente, gran parte de su aplicación práctica a casos concretos que exigen una deliberación o una evaluación. Por esta razón, surge la necesidad de ahondar en el papel de la facultad de juzgar, especialmente en su función reflexionante, dentro del ámbito práctico.

La facultad de juzgar [*Urteilkraft*], como facultad intermedia entre la razón y el entendimiento⁴⁴⁶, “es la facultad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de discernir si algo está, o no, bajo una regla dada (*casus datae legis*)”⁴⁴⁷. En otras palabras, la

⁴⁴⁵ *MdS*, 409.

⁴⁴⁶ Cfr. *EE*, 20: 202; también: Cfr. KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila. 1991. AKK, 5:168. Citado en adelante como: *KU*. Es importante que recordar que para Kant, tres son las facultades cognitivas superiores: “1. el entendimiento o capacidad para el conocimiento de lo universal (las reglas, los principios y las leyes), 2. el juicio o capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal y 3. la razón o capacidad para determinar lo particular mediante lo universal (i.e., deducir a partir de principios)” (GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. En: *Diánoia, Anuario de Filosofía*, XLII, No. 42 (1996). P. 126). Al ser una facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, la facultad de juzgar “podrá ser asociada al sentimiento de placer y displeacer y capaz de fundamentar a éste suministrándole un principio de determinación *a priori*” (LEYVA, Gustavo. *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*. D.F.: UAM-Miguel Ángel Porrúa. 2002. P. 55).

⁴⁴⁷ *KrV*, A 132 / B 171. Una definición similar se encontrará en: *Jäsche Logik*, 66.

facultad de juzgar es “la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal”⁴⁴⁸. Así, la facultad de juzgar es un talento especial (*ein besonderes Talent*) que no puede ser enseñado, sino solamente ejercido⁴⁴⁹. La facultad de juzgar en su función determinante, puede considerarse, desde una primera aproximación, como un factor clave para dar cuenta de los procesos por los cuales tiene lugar la aplicación de los principios intelectuales para una ley dada con anterioridad, esto es, cuando tenemos una regla para la cual buscamos instancias de aplicación⁴⁵⁰. Sin embargo, la facultad de juzgar no se reduce a su función determinante, sino que, por el contrario, presupone una función reflexionante, la cual, a falta de una regla dada, parta de objetos particulares en busca de una regla que los subsuma⁴⁵¹. De esta forma, tanto en su función determinante (*bestimmend*) como en la reflexionante (*reflectirend*), la facultad del juicio es una “facultad que permite operar del modo adecuado con reglas, desde el punto de vista de su aplicación a los casos particulares que caen bajo ellas, y, por lo mismo, no puede estar ella misma sujeta como tal a una regla, en lo que concierne al cumplimiento de su función específica”⁴⁵².

⁴⁴⁸ KU, 5:179.

⁴⁴⁹ Cfr. KrV, A 133 / B 172. Sobre este respecto, Kant menciona lo siguiente: “La lógica general no contiene precepto (*Vorschriften*) alguno para la facultad de juzgar, ni puede contenerlo. Pues, dado que *hace abstracción de todo contenido del conocimiento*, no le queda más que la tarea de descomponer analíticamente la mera forma del conocimiento en conceptos, juicios y raciocinios (*Schlüssen*), estableciendo así reglas formales de todo uso del entendimiento. Si pretendiera mostrarle de manera universal cómo se debe subsumir bajo estas reglas, es decir, cómo se debe discernir si algo está bajo ellas o no, esto no podría ocurrir de otro modo, sino, otra vez, mediante una regla. Pero ésta, precisamente por ser una regla, requiere, de nuevo, una indicación (*eine Unterweisung*) de la facultad de juzgar; y así se pone de manifiesto que si bien el entendimiento es capaz de instrucción y de equipamiento (*Belehrung und Ausrüstung*) por medio de reglas, la facultad de juzgar es un talento especial que no puede ser enseñado, sino solamente ejercido” (KrV, A 133 / B 172). Esto se debe, entre otras cosas, a que la estipulación de reglas para la aplicación de reglas conduciría a un regreso al infinito (Cfr. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press. 2001. P. 14).

⁴⁵⁰ Cfr. VIGO, Alejandro. “Reflexión y juicio”. En: *Diánoia*, vol. LI, no. 57, noviembre 2006. P. 28.

⁴⁵¹ Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 18. Desafortunadamente, las interpretaciones estándar de la filosofía crítica de Kant suelen entender la función reflexionante del juicio como un caso específico de la facultad de juzgar que se reduce al juicio de gusto y al juicio teleológico, propios de la tercera *Crítica*. Sin embargo, muchas de las recientes investigaciones sobre la filosofía crítica de Kant, señalan la importancia del juicio reflexionante para las primeras dos *Críticas*, reivindicando así el papel de la filosofía crítica de nuestro autor.

⁴⁵² VIGO, Alejandro G. “Determinación y reflexión”. En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3. 2004. P. 767. Esto mismo puede en las palabras de Kant: “Aunque la teoría puede ser todo lo completa (*vollständig*) que se quiera, se exige también entre la teoría y la práctica un miembro intermediario que haga el enlace y el pasaje (*Überganges*) de la una a la otra; pues al concepto de entendimiento

Al aplicar esta concepción de la facultad de juzgar a la filosofía práctica de Kant, tanto la bidireccionalidad propia de su estructura, como los presupuestos básicos de su teoría de la acción, adquieren mayor inteligibilidad: en la propuesta kantiana, no basta tener un principio puro a priori del cual se deriven otros de menor generalidad, sino que también es necesario observar la materialidad misma de la acción y del agente racional que efectúa dicha acción⁴⁵³. De esta forma, más que ser un formalismo vacío que carece de valor práctico, la filosofía práctica de Kant se inserta en la problemática de la acción⁴⁵⁴, cuestionándose, así, “cómo deben aplicarse las normas o las reglas prácticas a situaciones concretas de acción o tipos concretos de acción”⁴⁵⁵. El proyecto práctico del filósofo de Königsberg, en este sentido, no se reduce a establecer el principio supremo de la moralidad, sino también a elucidar y reforzar nuestra capacidad de juzgar según este principio⁴⁵⁶. Para lo cual, es necesario que la facultad de juzgar, conducida al ámbito práctico-moral, encuentre distintos niveles, no sólo de determinación, sino también de reflexividad. Pues no es lo mismo partir de un principio, regla o ley para derivar una instancia o curso de acción específico, que evaluar o deliberar si un principio subjetivo de acción es o no moralmente aceptable⁴⁵⁷. La variedad de niveles en los que se aplica

que contiene la regla se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico difiera si el caso cae o no bajo la regla” (*GTP*, 8:275).

⁴⁵³ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 14. Según Felicitas Munzel, aplicar la facultad de juzgar en su función determinante, no sólo tiene utilidad al momento de hablar de la acción en cuanto tal, sino que también puede verse desde la temática propia de la religión, ya que permite a la razón, en su uso práctico, orientarse a pensar en aquello que es inaccesible para la razón teórica, propio de una fe racional (Cfr. MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*. Pp. 206-207). Esto, sin embargo, lo dejaré pendiente para otra investigación.

⁴⁵⁴ Cfr. McCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. New York: Oxford University Press. 2009. P. XIII-XIV.

⁴⁵⁵ VON WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie. “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”. En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 2004. P. 742.

⁴⁵⁶ Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 239. Sobre este respecto es importante recordar que, en Kant: “Se llama *teoría* a un conjunto de reglas, incluso de las prácticas, cuando estas reglas, como principios, son pensadas con cierta universalidad y, además, cuando son abstraídas del gran número de condiciones que sin embargo influyen necesariamente en su aplicación (*auf ihre Ausübung notwendig Einfluß haben*). En cambio, no se llama *práctica* a cualquier manejo, sino sólo a esa efectuación de un fin que es pensada como cumplimiento de ciertos principios de procedimiento representados en general” (*GTP*, 8:275). Bajo esta distinción es posible ver que el problema central del juicio práctico está en la mediación entre la teoría y la práctica, lo cual recae bajo la facultad de juzgar, ya sea en su función determinante o en su función reflexionante.

⁴⁵⁷ Es importante recordar que para Kant, la pregunta principal a la que responde la moral no es la del principio supremo de la moralidad, ni aquella referente a la noción de lo bueno, sino únicamente aquella que alude al ámbito meramente práctico, esto es, “¿Qué debo hacer? (*Was soll ich tun?*)”

la facultad de juzgar dentro del ámbito práctico, de esta manera, no sólo revela la complejidad de la temática, sino que, a su vez, muestra la necesidad de incorporar y defender la posibilidad de ciertos momentos de reflexividad dentro del terreno práctico.

Bajo esta concepción de la facultad de juzgar, consecuentemente, la teoría kantiana del juicio práctico presupone tanto los juicios que parten del principio supremo de la moralidad hacia un precepto moral derivado, como los juicios que van de los casos particulares y concretos en busca de la norma o principio para orientar la acción⁴⁵⁸. La filosofía práctica de Kant, a diferencia de muchas sus interpretaciones “estándar”, exige una teoría del juicio práctico en la cual la facultad de juzgar no sea reducida a su función determinante, sino que, a su vez, reivindique el papel de la reflexión, como función indispensable y fundamental en lo que respecta al juicio práctico en general y, por tanto, al juicio moral⁴⁵⁹. Así, esta reivindicación de la función reflexionante en el juicio práctico exige un análisis previo de la facultad de juzgar en general, a partir del cual se pueda examinar la pertinencia de ambas funciones dentro del terreno práctico.

3.2. Distinción entre juicio reflexivo y juicio determinante

Vista de forma general, la facultad de juzgar y, por ende, el juicio, constituyen aquello que posibilita la inteligibilidad del mundo, ya sea desde la perspectiva teórica o práctica⁴⁶⁰. Los juicios teóricos, por mencionar un ejemplo, encuentran su validez objetiva al sintetizar la diversidad dada por la intuición sensible en una categoría que es general⁴⁶¹, actividad cuya finalidad está en ordenar lo caótico⁴⁶²: “el

(*Jäsche Logik*, 25). Sólo en virtud de esta primera pregunta, las demás tienen sentido y se vuelven necesarias para el estudio de lo práctico.

⁴⁵⁸ Sobre este respecto, es importante recordar lo que Torralba menciona: “El modelo ético elaborado por Kant es, con toda probabilidad, el que mayores dificultades encuentra para transitar desde la pureza y universalidad de sus principios morales hasta las situaciones particulares en que los agentes se encuentran en el momento de determinarse a actuar” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 14).

⁴⁵⁹ Tal y como trataré de probar a lo largo de este capítulo, la facultad de juzgar no se reduce a su función determinante, sino que, a su vez, exige una función reflexionante, ya que incluso en su función determinante, la facultad de juzgar demanda ciertos procesos de mediación reflexiva que le antecedan. Para un análisis más detallado sobre el papel de la reflexividad en la función del juicio determinante: Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trad. Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press. 2000. Pp. 111-165.

⁴⁶⁰ Cfr. MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 24.

⁴⁶¹ Cfr. MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 26.

juicio aparece, ante todo, como una peculiar *actividad sintética*, más precisamente, como una actividad de enlace de diferentes representaciones en una cierta unidad funcional, llevada a cabo por medio de determinadas reglas de enlace que tienen su lugar de origen en el entendimiento mismo”⁴⁶³. De esta manera, Kant sostiene que un juicio “es la representación de la unidad de la conciencia (*der Einheit des Bewußtseins*) de diversas representaciones, o la representación de la relación de las mismas en cuanto constituyen un concepto”⁴⁶⁴. Al asumir la tarea de reunir distintas representaciones bajo un concepto, la facultad de juzgar es constituida como una facultad cuya función principal es establecer un puente entre lo particular y lo universal, ya sea subsumiendo lo particular bajo lo universal, cuando lo universal es dado, o sea para hallar el universal que contenga lo particular, cuando sólo este último es dado⁴⁶⁵. En palabras de Kant:

La facultad de juzgar puede ser considerada ya como una facultad para *reflexionar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible, ya como una facultad para *determinar*, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es ella la *facultad de juzgar reflexionante* [*die reflektierende Urteilkraft*], en el segundo, la *facultad de juzgar determinante* [*die Bestimmende Urteilkraft*]. Y *reflexionar* (deliberar [*Überlegen*]) es: comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. La facultad de juzgar reflexionante es aquella que también se denomina la facultad de discernimiento [*Beurteilvermögen*] (*facultas diiudicandi*)⁴⁶⁶.

⁴⁶² Tal y como menciona Mansur: “La naturaleza desborda en su multiplicidad y variedad las capacidades mismas del hombre –quien, aun cuando logre desarrollar una unidad gracias a la ciencia- se encontrará perdido frente a la naturaleza si no haya una forma de recoger tal diversidad en una unidad aún superior a la que logró reunir la ciencia” (MANSUR, Juan Carlos. *Kant. Ontología y belleza*. D.F.: Herder. 2010. P. 31).

⁴⁶³ VIGO, Alejandro G. “Determinación y reflexión”. Pp. 756-757.

⁴⁶⁴ *Jäsche Logik*, 101. Una definición similar la podemos encontrar en: Cfr. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Madrid: Itsmo. 1999. AKK, 4:304. Citado en adelante como: *Prolegomena*. Y: KrV, A 68-69 / B 93-94. Siguiendo a Longuenesse, esta “unidad de la conciencia” en un juicio, no es sino una unidad *discursiva* en la que distintos conceptos, y con ellos sus distintas representaciones, son pensadas bajo un concepto de mayor universalidad (Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge*. P. 85). Que el juicio tenga este factor discursivo, tal y como trataré de mostrar en los siguientes apartados, posibilita su aplicación a lo práctico.

⁴⁶⁵ Cfr. *EE*, 20:209; *KU*, 5:179.

⁴⁶⁶ *EE*, 20:211.

Cuando el universal es dado, esto es, cuando contamos con una regla (*Regel*), un principio (*Prinzip*) o una ley (*Gesetz*) que antecede al juicio, para subsumir bajo éste lo particular, la facultad de juzgar es *determinante*. En este caso, partimos de lo universal para buscar instancias que caigan bajo su dominio. Pero, cuando lo universal no es dado y lo único que tenemos es lo particular, la facultad de juzgar no puede ser determinante, sino *reflexionante*, ya que en este caso, la facultad de juzgar debe encontrar un universal que sirva para contener lo particular⁴⁶⁷. En el primer caso, la facultad de juzgar va de lo general a lo particular, haciendo una “especificación [*die Spezifikation*] de lo diverso bajo un concepto dado”⁴⁶⁸, con la finalidad de descender al concepto particular, “puesto que se avanza desde el género supremo [*von der obersten Gattung*] hacia otros inferiores (subgéneros y especies) y de especies a subespecies [*Unterarten*]”⁴⁶⁹. En la determinación, el concepto dado prescribe la regla o el principio de operación del juicio⁴⁷⁰, donde la “subsunción o inclusión de lo especial en lo general se hace en función de una regla, principio o ley. Por ello el juicio determinante parte de lo general como lo dado y va a lo particular”⁴⁷¹. La facultad de juzgar determinante, al estar bajo leyes universales trascendentales que establece el entendimiento, es subsuntiva (*subsumierend*) y, por tanto, no tiene necesidad alguna de pensar por sí misma una ley para poder subordinar lo particular a lo universal⁴⁷².

La facultad de juzgar, sin embargo, no se reduce a la mera determinación de la correspondencia entre lo universal y lo particular, esto es, a su función determinante, “pues [incluso] para ello precisa un peculiar tipo de *saber* –que se suele llamar práctico- acerca de cómo deben aplicarse las reglas o principios”⁴⁷³. Esto se debe, entre otras cosas, a que antes de producirse la aplicación de lo general a lo

⁴⁶⁷ Cfr. *KU*, 5:179.

⁴⁶⁸ *EE*, 20:215.

⁴⁶⁹ *EE*, 20:215.

⁴⁷⁰ Cfr. GENOVA, A.C. “Kant’s Complex Problem of Reflective Judgment”. En: *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 3. 1970. P. 457.

⁴⁷¹ GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. P. 126.

⁴⁷² Cfr. *KU*, 5:179.

⁴⁷³ TORRALBA, José María. “Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant”. En: *Methodus*, n°. 2, 2007. P. 2. El corchete es mío. En esta cita, lo práctico se entiende en un sentido laxo, pues alude a tanto a la filosofía teórica, como a la práctica, ya sea porque contiene proposiciones prácticas cuyo contenido alude simplemente a la posibilidad de un objeto representado como aplicación de un conocimiento teórico (Cfr. *EE*, 20:198), o sea porque directamente presentan como necesaria la determinación de una acción, meramente por la representación de su forma, según leyes de la libertad (*EE*, 20:199), respectivamente. Esto significa, por tanto, que la función reflexiva de la facultad de juzgar es una pieza fundamental para entender ambas partes de su filosofía crítica –tanto la teórica, como la práctica.

particular, esto es, la determinación de las instancias por la regla dada, “la facultad de formular juicios ha de *buscar* en el modo reflexionante un candidato adecuado de subsunción y *verificar* su correspondiente idoneidad”⁴⁷⁴. La aplicación de la facultad de juzgar en su función determinante depende de ciertos momentos de mediación reflexiva, a partir de los cuales se contemple la contingencia misma de los particulares que se someten a la subsunción de lo universal –tal y como sucede en el ámbito de la acción. Las reglas, principios o leyes que están por aplicarse a un caso particular para determinar si éste cae o no bajo dicho universal, exigen instancias mediadoras de reflexión donde se comparen y se mantengan unidas ciertas representaciones. La reflexión, en este sentido, es la función de la facultad de juzgar en virtud de la cual se comparan y se mantienen unidas ciertas representaciones, ya sea entre sí, como es el caso de la reflexión lógica, o sea entre ellas y sus correspondientes facultades cognitivas (*Erkenntnisvermögen*), como en la reflexión trascendental⁴⁷⁵. En este sentido, la reflexión “no se ocupa de los objetos mismos, para obtener de ellos, directamente, conceptos; sino que es el estado de la mente (*Zustand des Gemüths*) en el que nos preparamos, primeramente, para encontrar las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos llegar a los conceptos”⁴⁷⁶.

El acto de deliberar, visto de forma general, es parte esencial de la función reflexionante de nuestra facultad de juzgar, razón por la cual es considerada por Kant como una facultad discernimiento⁴⁷⁷. La comparación entre distintas representaciones para encontrar una regla, principio o ley adecuada a tal o cual caso particular, sin embargo, sólo es posible si presuponemos la existencia de un principio propio de la función reflexiva de la facultad de juzgar⁴⁷⁸. De la misma manera en la que este principio no puede ser derivado de la razón o del entendimiento –pues si lo hiciera sería un juicio determinante⁴⁷⁹–, Kant sostiene que tampoco es posible obtenerlo de la experiencia, “porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos (*die Einheit aller empirischen Prinzipien*) bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, la posibilidad de la

⁴⁷⁴ VON WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie. “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”. P. 739.

⁴⁷⁵ Cfr. VIGO, Alejandro. “Reflexión y juicio”. Pp. 33-34.

⁴⁷⁶ *KrV*, B 316

⁴⁷⁷ *EE*, 20:211.

⁴⁷⁸ Cfr. *EE*, 20:211. Para Kant, reflexionar no es algo exclusivo del hombre, pues incluso ocurre en los animales, aunque sea sólo por instinto. Sin embargo, en nosotros requiere de un principio “en el cual el concepto del objeto, puesto como fundamento, le prescribe la regla a la facultad de juzgar, y ocupa así el lugar del principio” (*EE*, 20:211).

⁴⁷⁹ Cfr. GENOVA, A.C. “Kant’s Complex Problem of Reflective Judgment”. P. 459.

subordinación sistemática de unos a otros (*die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander*)”⁴⁸⁰. En lo que respecta a los objetos dados en la naturaleza, el principio de esta reflexión es:

...como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo de acuerdo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas leyes universales, de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia [*ein System der Erfahrung*] según leyes naturales particulares⁴⁸¹.

En otras palabras, el principio de la reflexión es: “que para todas las cosas naturales pueden hallarse *conceptos* empíricamente determinados, lo que equivale a decir que siempre se puede presuponer en sus productos una forma que es posible con arreglo a leyes generales, concebibles para nosotros”⁴⁸². Este principio que sirve como ley para la función reflexionante de la facultad de juzgar –puesto que sirve para pensar la naturaleza como sistema⁴⁸³–, al no depender de la experiencia ni de la razón o el entendimiento, se presenta como un principio trascendental de su reflexión (*transzendentalen Prinzips ihrer Reflexion*)⁴⁸⁴. Puesto que, con vista a conceptos tales

⁴⁸⁰ KU, 5:180. Tal y como sostiene Kant: “Sólo la misma facultad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería facultad de juzgar determinante), ni prescribírselo a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza, y no está según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente” (KU, 5:180).

⁴⁸¹ KU, 5:180.

⁴⁸² EE, 20:211.

⁴⁸³ Cfr. EE, 20:214.

⁴⁸⁴ Cfr. EE, 20:213. Este principio de la facultad de juzgar en su función reflexionante, exige una deducción trascendental, la cual se deriva de la propia naturaleza reflexionante de la facultad de juzgar (Cfr. KU, 5:181). Por el momento, no me detendré a analizar a profundidad la deducción trascendental de este principio, ya que ello nos alejaría de los objetivos principales de este trabajo de investigación. Sin embargo, es importante mencionar que esta deducción trascendental del principio de la facultad de juzgar reflexionante, tiene la finalidad de exponer el carácter trascendental del mismo (LERUSI, Natalia A. “En realidad ¿por qué <<debe juzgar>> la facultad del juicio reflexionante? Hacia una reconstrucción de la deducción trascendental del principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza según la *Kritik der Urteilskraft* de I. Kant”. En: *Methodus*, no. 5. 2010. P. 14). El principio de conformidad a fin representa, por tanto, una condición universal bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestra

que primeramente deban ser encontrados para intuiciones empíricas dadas, la facultad de juzgar exige un principio trascendental, el cual no sea remitido a leyes empíricas ya conocidas, pues ello implicaría “convertir la reflexión en una simple comparación con formas empíricas para las cuales se tiene ya conceptos”⁴⁸⁵. Al presuponer que para todo particular puede hallarse un universal que lo contenga, la facultad de juzgar reflexionante permite lograr una cierta sistematización de lo particular. En este sentido, el juicio reflexionante contiene tanto una función mediadora (entre las distintas formas de representación de lo empírico), como una tarea sistemática (una ordenación conforme a fin de la naturaleza que “no habrá de expresar ni un concepto de la *naturaleza*, ni tampoco concepto alguno de la *libertad*, sino que representará tan sólo la única manera en que habremos de proceder en nuestra *reflexión* sobre los objetos de la naturaleza con la intención puesta en una experiencia general, unificada y conexa en forma sistemática”⁴⁸⁶).

En el juicio reflexionante, consecuentemente, el punto de partida es lo particular (aquel caso particular dado), mientras que el punto de llegada es el hallazgo de lo universal (sea una regla, un principio o una ley) que se adecúe a las mismas, tarea que sólo encuentra una cierta garantía en el principio de “conformidad a fin de la naturaleza (*Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*)”⁴⁸⁷. La facultad de juzgar reflexionante no puede, de acuerdo a su naturaleza, emprender la *clasificación* (*zu klassifizieren*) de la naturaleza entera según sus diversidades empíricas sin presuponer que ella misma *especifica* sus leyes trascendentales con

experiencia, ya que un principio trascendental representa la condición a partir de la cual las cosas pueden llegar a ser objeto de nuestro conocimiento. La deducción trascendental del principio en cuestión muestra que éste es “(1) universal, (2) condición de una inexceptuada conexión de conocimientos empíricos en un todo de la experiencia que es el marco en el cual las leyes empíricas pueden ser consideradas como necesarias y que sustituye, como hemos mencionado ya, la prueba de que el mismo es condición bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestro conocimiento, y *a priori*” (LERUSI, Natalia A. “En realidad ¿por qué <<debe juzgar>> la facultad del juicio reflexionante? P. 17). Para un estudio más específico de esta temática: Cfr. GUYER, Paul. “Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity”. En: GUYER, Paul. *Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays*. New York: Oxford University Press. 2005. Pp. 11-37).

⁴⁸⁵ EE, 20:213.

⁴⁸⁶ LEYVA, Gustavo. *Intersubjetividad y gusto*. P. 72.

⁴⁸⁷ Tal y como lo expresa Natalia A. Lerusi: “la búsqueda de una unidad conceptual de la naturaleza en su multiplicidad empírica supone la introducción de un principio que garantice, al menos la posibilidad del éxito de dicha pesquisa. De allí que la búsqueda de una unidad conceptual para la naturaleza en su variedad empírica presupone que la naturaleza es conforme a dicha unidad, esto es, que se rige según nuestra capacidad de juzgar y así, que es susceptible de ser llevada a conceptos, aunque no tenga noticia de ellos en el punto de partida” (LERUSI, Natalia A. “En realidad ¿por qué <<debe juzgar>> la facultad del juicio reflexionante? Pp. 10-11).

arreglo a un principio, en el cual, la facultad de juzgar encuentre “en la inmensurable diversidad de las cosas [*in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge*], según leyes empíricas posibles, un parentesco suficiente de aquéllas [*genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen*], a fin de traerlas bajo conceptos (clases) empíricos, y a éstos, bajo leyes más generales (géneros superiores), y así poder llegar a un sistema empírico de la naturaleza [*einem empirischen System der Natur*]”⁴⁸⁸.

Así, este principio de la facultad de juzgar reflexionante establece que: “*la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, de conformidad con la forma de un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar*”⁴⁸⁹. Sólo en este sentido, el principio de la conformidad formal a fines de la naturaleza entra en juego para reconducir a una unidad sistemática, en el plano de la reflexión, a la multiplicidad de formas que presenta la naturaleza, para facilitar una visión sistemática de la misma, esto es, considerar dichas representaciones de la naturaleza dentro de un posible “sistema de la experiencia” (*System der Erfahrung*)⁴⁹⁰. De esta forma, la facultad de juzgar reflexionante procede con los fenómenos dados para ponerlos bajo conceptos empíricos de las cosas de la naturaleza, no esquemáticamente, “sino *técnicamente*, y no sólo de modo mecánico, por decir así, a manera de instrumento (*wie Instrument*) dirigido por el entendimiento y los sentidos, sino *artísticamente*, según el principio, universal, mas al mismo tiempo indeterminado, de una ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema”⁴⁹¹.

La conformidad a fin formal de la naturaleza es, por lo tanto, un concepto a priori, cuyo origen está exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante, “Pues a los productos naturales (*Naturproducten*) no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente emplear este concepto para reflexionar (*reflektieren*) sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en

⁴⁸⁸ *EE*, 20:215.

⁴⁸⁹ *EE*, 20:216.

⁴⁹⁰ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Determinación y reflexión”. P. 768.

⁴⁹¹ *EE*, 20:213-14. Esto puede verse con mayor claridad en lo que Kant mismo expone en la Introducción publicada de la tercera *Crítica*, a saber: “este principio no puede ser otro sino el siguiente: como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo de acuerdo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas leyes universales, de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares” (*KU*, 5:180).

ella, que está dado según leyes empíricas”⁴⁹². Bajo este principio, por tanto, se considera a la diversidad de fenómenos como un todo que se somete a un fin, así, tanto el dato sensible, que es la naturaleza, como la afirmación de la espontaneidad, que es la libertad, forman una unidad sistemática⁴⁹³. El juicio reflexionante, el cual busca un concepto para un particular, juzga en concordancia con este principio, tomando la naturaleza “como si estuviese diseñada”⁴⁹⁴. Gracias a este principio, la facultad de juzgar reflexionante pretende comprender el particular, a pesar de que no tiene regla alguna que le indique el procedimiento para comprenderlo⁴⁹⁵: “la facultad de juzgar que es meramente reflexionante en vista de las cosas (que están) bajo leyes empíricas posibles aún por descubrir, tiene que pensar la naturaleza, en vista de estas últimas, de acuerdo con un *principio de conformidad a fin* para nuestra facultad de conocimiento, lo cual es expresado entonces en las antedichas máximas de la facultad de juzgar”⁴⁹⁶.

La conformidad a fin de la naturaleza surge, entonces, como un concepto peculiar de la facultad de juzgar para concebir a la naturaleza como un todo sistemático y, en cuanto tal, es un concepto “que sólo da un principio para avanzar de acuerdo a leyes de la experiencia, a través de las cuales es posible el conocimiento de la naturaleza”⁴⁹⁷. En cuanto principio de la facultad reflexionante, la conformidad a fin formal es un principio a priori, a través del cual prescribe una ley, no ya a la naturaleza, como autonomía, sino a sí misma, como *heautonomía*, para la reflexión

⁴⁹² KU, 5:181. A lo que añade: “Y este concepto es también completamente diferente de la conformidad a fin práctica (del arte humano o aun de las costumbres), si bien ciertamente se la piensa por analogía [*Analogie*] con esta” (KU, 5:181).

⁴⁹³ Cfr. GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. P. 127.

⁴⁹⁴ Cfr. ZUCKERT, Rachel. *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010. P. 66-67.

⁴⁹⁵ Cfr. MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 78. Sobre este respecto es importante recordar: “El juicio constituye, explica Kant, cierta función de unidad sintética de representaciones que hace posible el conocimiento de un objeto. Para ello, se vale de una representación de orden superior, más específicamente, de un concepto, que comprende en sí otras representaciones, por medio de las cuales tal concepto puede ser referido a un objeto” (VIGO, Alejandro. “Reflexión y juicio”. P. 46).

⁴⁹⁶ KU, 5:184.

⁴⁹⁷ EE, 20:204. La facultad de juzgar reflexionante, según Leyva, tiene que asumir para su propio uso un principio a priori de acuerdo con el cual, “en el curso mismo de la investigación de la naturaleza, lo contingente en las leyes *empíricas, particulares*, habrá de encerrar siempre y de modo necesario una *unidad pensable conforme a la ley*” (LEYVA, Gustavo. *Intersubjetividad y gusto*. P. 71).

sobre la naturaleza, la cual denomina Kant como “*ley de especificación de la naturaleza*”⁴⁹⁸. Esto puede entenderse de mejor forma a través de la siguiente cita:

...la facultad de juzgar, busca conceptos también para representaciones empíricas como tales (la [facultad de juzgar] reflexionante), tiene además que suponer, a éste propósito, que la naturaleza, en su limitada diversidad, ha encontrado una tal división de ésta en géneros y especies, que hace posible a nuestra facultad de juzgar hallar unánime concierto en la comparación de las formas naturales {*der Naturformen Einhelligkeit*}, y acceder a conceptos empíricos y a la conexión de éstos entre sí, a través del ascenso a conceptos más generales e igualmente empíricos {*zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen*}: vale decir, que la facultad de juzgar presupone un sistema de la naturaleza también de acuerdo a leyes empíricas, y esto [lo hace] a priori, [y] en consecuencia, por medio de un principio trascendental⁴⁹⁹.

Esto mismo permite suponer, para todo juicio determinante, una mediación reflexiva, para la cual, una determinación por conceptos puros del entendimiento sólo sería una “instrucción para la reflexión”, de forma que no existe determinación sin reflexión⁵⁰⁰. En este sentido, la función reflexiva de la facultad de juzgar debe considerarse básica y primaria, puesto que incluso en la propia función determinante –al menos en aquellos contextos de determinación que se dan en actos de conocimiento genuino, es decir, en actos de conocimiento de *objetos*- “no puede ser llevada a cabo como tal sino sobre la base de la presencia de determinados momentos de mediación reflexiva, los cuales, en virtud de su propia naturaleza y en virtud del carácter propio del acto cognitivo en el que están insertos, tienden muy frecuentemente, sin embargo, a quedar relegados al trasfondo y a pasar así

⁴⁹⁸ KU, 5:186.

⁴⁹⁹ EE, 20:212, nota a pie de página.

⁵⁰⁰ Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 231. Esto puede verse también en un pasaje de la Primera versión de la Introducción a la tercera *Crítica*, donde afirma que: “En vista de los conceptos universales de la naturaleza, bajo los cuales recién viene a ser posible un concepto de experiencia (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene ya, en el concepto de una naturaleza en general, es decir, en el entendimiento, su indicación, y la facultad de juzgar no requiere de ningún principio especial de reflexión, sino que a ésta la *esquematiza* a priori y aplica estos esquemas a cada síntesis empírica, sin la cual ningún juicio de experiencia sería posible. *Aquí la facultad de juzgar es, en su reflexión, al mismo tiempo determinante*, y en su esquematismo trascendental le sirve al mismo tiempo de regla, bajo la cual se subsumen intuiciones empíricas dadas” (EE, 20:212, énfasis mío).

inadvertidos”⁵⁰¹. Al estar relegados, se tiende a pensar que tanto en la primera *Crítica* como en la segunda, los juicios son exclusivamente determinantes, dejando así el ámbito de la reflexión para la estética y para lo teleológico. Sin embargo, tal y como se pretende haber demostrado a lo largo de este apartado, el juicio reflexionante se vuelve condición de posibilidad para el determinante, “identificando el contexto de aplicación y verificándolo”⁵⁰². El poder de juzgar reflexionante participa en el juicio determinante no sólo para decidir el contexto en el que se aplica el poder de juzgar determinante, sino también para verificar su aplicación⁵⁰³.

Ahora bien, así como en la facultad de juzgar en general se exige un principio para su reflexión, a saber, el principio de conformidad a fin formal de la naturaleza, en el ámbito práctico se presenta una cierta conformidad a fin que puede ser pensada de manera análoga con el principio trascendental para la reflexión⁵⁰⁴. La diferencia entre ambos principios, sin embargo, radica en que el primero se instituye como un principio trascendental, es decir, un principio “por medio del cual es representada a priori la condición universal, que es la única bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestro conocimiento”⁵⁰⁵; mientras que el principio de la conformidad a fin práctica, “que debe ser pensada en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre, es un principio metafísico (*metaphysisches Prinzip*), porque el concepto de una facultad de desear en cuanto voluntad tiene que ser dado empíricamente (no pertenece a los predicados trascendentales [*nicht zu den transzendentalen Prädicaten gehört*])”⁵⁰⁶. Una conformidad a fin práctica, tal y como describe Kant, no podría ser un principio trascendental, sino enteramente metafísico: los fines en las acciones no son supuestos trascendentales para acceder a la acción, sino algo empíricamente dado⁵⁰⁷. Esta conformidad a fin práctica, en analogía con la conformidad a fin formal, presupone que la facultad de juzgar dirigida a lo práctico, no puede reducirse a su función determinante, sino que, a su vez, presupone ciertos procesos de reflexión dentro de la teoría del juicio moral kantiano⁵⁰⁸.

⁵⁰¹ VIGO, Alejandro G. “Determinación y reflexión”. P. 769.

⁵⁰² MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 41.

⁵⁰³ Cfr. MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 81.

⁵⁰⁴ Cfr. *KU*, 5:181.

⁵⁰⁵ *KU*, 5:181.

⁵⁰⁶ *KU*, 5:182.

⁵⁰⁷ Sobre este respecto, es importante recordar que en la filosofía práctica de Kant un fin es: “un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto” (*MdS*, 381).

⁵⁰⁸ Cfr. VIGO, Alejandro. “Reflexión y juicio”. P. 29.

3.3. Del juicio moral determinante: el Imperativo Categórico y la derivación apodíctica

Tal y como he señalado arriba, la facultad de juzgar contiene una doble función: la *determinante*, que va de lo universal a lo particular; y la *reflexionante*, que va de lo particular a lo universal⁵⁰⁹. Esta doble función de la facultad de juzgar admite dos ámbitos de validez distintos que aluden, respectivamente, a cada función. Así, mientras que en la función determinante del juicio se obtiene una validez objetiva formal, ámbito de validez esencial para la elaboración y el desarrollo de toda fundamentación pura a priori; en la función reflexionante de la facultad de juzgar se obtiene sólo una validez subjetiva, “pues el universal al que ella se extiende a partir de lo particular es sólo universalidad *empírica* –un mero análogo [*Analogon*] de la universalidad *lógica*”⁵¹⁰. Dada la distinción entre estos dos ámbitos de validez, no es raro que la mayoría de las interpretaciones “estándar” sostengan que la función reflexionante de la facultad de juzgar refiera, exclusivamente, al juicio de gusto y al juicio teleológico. La comprensión del juicio teórico y práctico, en consecuencia, se reduce a una mera determinación, lo cual, según estas interpretaciones, garantiza una correcta aplicación de lo universal a lo particular.

Atendiendo de manera específica a su concepción del juicio moral, el imperativo categórico sirve a la moralidad como norma, o principio universal, a partir del cual se deriva todo deber. En efecto, se considera una norma moral para determinar cursos particulares de acción: el imperativo categórico, según estas interpretaciones, es un principio puro a priori para determinar deberes en casos concretos. Asimismo, en estas interpretaciones la expresión de la ley moral a través del imperativo categórico adquiere un carácter meramente formal, mismo que garantiza la universalidad y necesidad exigida en la coacción de una voluntad sensiblemente afectada: sólo aquellas proposiciones prácticas “que directamente presentan como necesaria la determinación de una acción meramente por la representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin consideración de la materia del objeto que por tal medio ha de ser efectuado, pueden y tienen que poseer sus principios peculiares (en la idea de la libertad)”⁵¹¹. La moral kantiana, en este sentido, no carece de una parte formal –cuyo contenido es fundamental para que las costumbres no “permanezcan sometidas a todo tipo de corrupción (*allerlei Verderbnis*

⁵⁰⁹ Cfr. *Jäsche Logik*, 131.

⁵¹⁰ *Jäsche Logik*, 131-132.

⁵¹¹ *EE*, 20:199.

unterworfen bleiben)”⁵¹²; no obstante, tampoco se reduce a un mero formalismo, lo cual sería una “*contradictio in adjecto*”⁵¹³.

Una aproximación no reduccionista de la teoría kantiana del juicio moral, por tanto, no se limita a considerar el enjuiciamiento moral en un sentido determinante, sino que, a su vez, admite un sentido reflexionante, ya que la ley moral “no puede con su propia fuerza –ni tampoco en sus formas concretas de la virtud o, en su caso, de la doctrina jurídica- superar el hiato que la separa de las situaciones individuales y concretas de las acciones en el mundo real”⁵¹⁴. Tal y como trataré de defender a lo largo de este capítulo, la facultad de juzgar, aplicada al ámbito de la filosofía práctica en Kant, admite ambos sentidos, tanto el determinante como el reflexionante: en el primer caso se trata de una suerte de derivación apodíctica, atendiendo al carácter apodíctico del imperativo categórico⁵¹⁵; en el segundo caso, se trata de la aplicación de la facultad de juzgar en la deliberación de acciones posibles para responder a la pregunta fundamental de la moral, a saber, *qué debo hacer*. En cuanto a la derivación apodíctica de los deberes, el juicio moral adopta un sentido determinante que puede entenderse de dos formas: en primer lugar,

⁵¹² *GMS*, 390.

⁵¹³ DE HARO, Vicente. “Introducción. Una reivindicación de la filosofía práctica de Kant”. P. 11. Tal y como sostiene Dulce María Granja: “Los detractores sostienen que la ética de Kant es formalista porque no nos propone la realización de ningún bien, porque desatiende las *consecuencias* de nuestros actos, porque no tiene en cuenta los intereses contrapuestos de los diversos individuos y porque al ser una ética deontológica, *i.e.*, del deber no da cabida a la *felicidad* humana, de modo que las éticas teleológicas o de fines la aventajan considerablemente” (GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. Pp. 125-126).

⁵¹⁴ VON WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie. “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”. P. 744. Según Torralba, la intervención de la facultad de juzgar en la aplicación de los principios morales, así, admite tres niveles: en el primero de ellos, el imperativo categórico es considerado como una norma para todos los juicios morales; en el segundo, la facultad de juzgar aplica esta norma a las máximas, generando, consecuentemente, un sistema de deberes; y, finalmente, en un tercer nivel, tenemos a la conciencia moral como intervención meramente reflexionante de la facultad de juzgar (Cfr. TORRALBA, José María. “The Three-fold Function of the Faculty of Judgment in Kant’s Ethics: Typik, Moral Judgment and Conscience”. En: TORRALBA, José María. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 2009. P. 425). Este modelo que propone Torralba resulta afortunado para describir, sin perder de vista la arquitectura sistemática del pensamiento kantiano, las distintas funciones de la facultad de juzgar dentro de la propuesta del filósofo de Königsberg. Aunque en este trabajo de investigación no seguiré al pie de la letra esta aportación de Torralba, me parece fundamental rescatar muchas de sus ideas en torno al juicio moral.

⁵¹⁵ Cfr. *GMS*, 414-415. Según Longuenesse, el carácter apodíctico del imperativo categórico, así como el asertórico para los consejos de la prudencia, y el problemático para las reglas de la habilidad, apelan a la categoría de modalidad (Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 240; y también: Cfr. MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. P. 47).

constituye la aplicación del imperativo categórico como criterio negativo para distinguir lo moralmente posible de lo imposible⁵¹⁶ –el *test* de la universalidad y la típica de la facultad de juzgar pura práctica-; en segundo lugar, de la elaboración del sistema de deberes, donde se obtiene tanto el principio supremo del derecho, como el principio supremo de la virtud, ambos pertenecientes a la esfera de la moralidad⁵¹⁷.

La derivación apodíctica, como un uso concreto de la facultad de juzgar para el razonamiento práctico, es parecida a lo que en la ética aristotélica se conoce como “silogismo práctico”⁵¹⁸, puesto que en ella se va “de lo general en la proposición *mayor* [*im Obersatze*] (del principio moral), mediante una subsunción de acciones posibles (como buenas y malas) hecha en la *menor* [*im Untersatze*], a la *conclusión* [*zu dem Schlußsatze*], es decir, a la determinación subjetiva de la voluntad (a un interés por el bien prácticamente posible y a la máxima fundada sobre ese interés)”⁵¹⁹. Un silogismo (*Vernunftschluß*), según Kant, “es el conocimiento de la necesidad de una proposición por la subsunción de su condición bajo una regla universal dada”⁵²⁰. Para el filósofo de Königsberg, todo silogismo contiene tres elementos esenciales⁵²¹: (1) una regla práctica que sirve de premisa mayor

⁵¹⁶ Cfr. TORRALBA, José María. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. P. 278.

⁵¹⁷ Cfr. *MdS*, 226. El ámbito jurídico y el ético, como han sostenido muchos de los intérpretes contemporáneos de Kant, no está escindido, sino integrado en la esfera de lo moral (Cfr. VIGO, Alejandro G. “Ética y derecho según Kant”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 107ss), de manera que la conexión entre el derecho y la moral no es meramente casual y contingente, sino necesaria (Cfr. GRANJA, Dulce María. “La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana”. En: GRANJA, Dulce María; SANTIAGO, Teresa (eds). *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*. D.F.: UAM. 2011. P. 354). Véase también: Cfr. DREIER, Ralf. “La unidad de la filosofía práctica kantiana. La filosofía del derecho dentro del contexto de su filosofía moral”. Trad. Paula Botero. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. Pp. 215-241.

⁵¹⁸ Cfr. PLACENCIA, Luis. “El silogismo práctico: un motivo aristotélico en la filosofía práctica de Kant”. En: *Revista Philosophica*, Vol. 34 (Semestre II / 2008), Valparaíso. Pp. 37ss. A pesar de que se pueda establecer cierto paralelismo entre la derivación apodíctica kantiana y el silogismo práctico de Aristóteles, ambos tipos de razonamiento tienen funciones radicalmente distintas, ya que mientras la primera alude exclusivamente al ámbito de la moral, el silogismo práctico aristotélico alude a lo práctico en general. A diferencia de un silogismo práctico, cuya conclusión en una acción, la conclusión de la derivación apodíctica se limita al ámbito específico de los principios prácticos. El parecido, entonces, alude única y exclusivamente a la estructura del razonamiento, y no a su función.

⁵¹⁹ *KpV*, 90.

⁵²⁰ *Jäsche Logik*, 120.

⁵²¹ Cfr. *Jäsche Logik*, 120.

(*propositio maior*); (2) una proposición que subsume un conocimiento bajo la condición, cuyo papel en silogismo corresponde al de la premisa menor (*propositio minor*); y, (3) la proposición que afirma o niega el predicado de la regla del conocimiento subsumido, es decir, la conclusión (*conclusio*). “El silogismo establece primero una *regla universal* y una *subsunción* [*eine Subsumtion*] bajo la *condición* de esa regla. De este modo se conoce la conclusión *a priori* no en el singular [*nicht im Einzelnen*], sino como contenida en el universal y como necesaria bajo una cierta condición. Y esto, que todo esté bajo lo universal y sea determinable en reglas universales, es justamente el principio de *racionalidad* o de *necesidad* (*principium rationalitatis s. necessitatis*)”⁵²². Este modelo de silogismo al aplicarse a la esfera de la moralidad, concretamente en el test de la universalidad, se representa de la siguiente forma:

Premisa mayor: el imperativo categórico.

Premisa menor: la máxima propuesta.

Conclusión: la aprobación o reprobación de la máxima propuesta según sea su licitud⁵²³.

En relación a la primera formulación del imperativo categórico, esto es, la fórmula de la universalidad, se tiene que aquella máxima es aprobada o reprobada, según su aptitud para valer como ley universal, en palabras de Kant: “Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general”⁵²⁴. Cualquier máxima contraria a este principio, por tanto, es contraria a la moralidad: ya que no sería lícito

⁵²² Jäsche *Logik*, 120.

⁵²³ Este modelo sigue la propuesta de Roger Sullivan en cuanto a la premisa mayor y menor, sin embargo, me distancio de este modelo en la conclusión. Roger Sullivan propone que el razonamiento práctico concluye con un principio formal sustantivo en forma de imperativo categórico (Cfr. SULLIVAN, Roger J. *An Introduction to Kant's Ethics*. Nueva York: Cambridge University Press. 1997. P. 37). La razón por la cual considero necesario establecer como prioritaria la licitud o ilicitud en el razonamiento práctico, sobre la formación de un principio moral, como propone Sullivan, está íntimamente vinculada a la tabla de categorías de la libertad, concretamente, a las categorías de la modalidad (Cfr. *KpV*, 66). A diferencia de la propuesta de Sullivan, el esquema propuesto arriba se vincula con mayor naturalidad a las categorías de la modalidad, las cuales, a su vez, establecen el valor moral de las máximas: “La modalidad de las máximas queda determinada tras el enjuiciamiento (*Beurteilung*) de la facultad práctica del juicio, puesto que esta categoría contiene la relación de la máxima con la razón práctica” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 261).

⁵²⁴ *GMS*, 424. Reitero esta cita para enfatizar el papel de la facultad de juzgar determinante como canon del enjuiciamiento moral.

querer una acción dirigida a la existencia del objeto propuesto por la máxima, es decir, carecería de toda posibilidad moral⁵²⁵. Esto, sin embargo, sólo es un criterio negativo para la permisibilidad de las máximas, es decir, “sirve como criterio negativo para la determinación entre lo moralmente posible y lo imposible”⁵²⁶. Aquella máxima que aprueba el test de universalidad se considera moralmente posible, es decir, permitida⁵²⁷, mas no por ello se le considera un deber u obligación, “porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión [*Befugnis*]) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente [*sittlich-gleichgültig*] (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*)”⁵²⁸. Al determinar algo como moralmente imposible, esto es, cuando la máxima no es universalizable y, por tanto, moralmente rechazable, se están afirmando dos cosas: por una parte, que la acción u omisión propuesta por la máxima está prohibida; y, por otra parte, que su contrario es algo obligatorio⁵²⁹.

A diferencia del test de universalidad, la segunda formulación del imperativo categórico, esto es, la fórmula de la humanidad como fin en sí misma, nos proporciona un criterio positivo para el enjuiciamiento moral, en virtud del cual se prescriben directamente deberes⁵³⁰. La humanidad como fin en sí misma, en este sentido, no es un mero incentivo para adoptar la ley moral; “más bien, la ley moral ordena que la humanidad sea tratada como un fin”⁵³¹. Todo deber, además de una validez universal, tiene su sustento, ciertamente metafísico, en la agencia racional, la cual es comprendida, en su totalidad, como fin en sí mismo: por esta razón, Kant sostiene que “Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma”⁵³². La fórmula de la humanidad, a pesar de que no proporciona una sustantiva orientación moral⁵³³, pues para ello se requiere también de la particularidad de cada caso concreto, sirve de criterio positivo para el establecimiento de los deberes y, en consecuencia, para la

⁵²⁵ Cfr. *KpV*, 57-58. Al filósofo moral, según Kant, se le exige una doctrina del juicio moral “para reconocer lo que es bueno y lo que es malo, lo que es digno de repulsión y, por lo tanto, los fundamentos de aprobación y reprobación” (*Reflexionen*, 6988).

⁵²⁶ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 279.

⁵²⁷ Cfr. *MdS*, 221.

⁵²⁸ *MdS*, 223.

⁵²⁹ Cfr. RODRÍGUEZ, Ramón. *La fundamentación formal de la ética*. Madrid: Universidad Complutense. 1982. P. 172. Esto mismo se puede respaldar en las palabras de Kant: Cfr. *MdS*, 221.

⁵³⁰ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. Pp. 278-279.

⁵³¹ KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 226.

⁵³² *MdS*, 423.

⁵³³ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 86.

elaboración de un sistema de los deberes⁵³⁴. La cual no sólo nos da deberes *restrictivos* [*einschränkend*] –deberes negativos [*negative Pflichten*] que prohíben al hombre mediatizar a la persona, tanto a la suya como a la de los demás-, sino también deberes *extensivos* [*erweiternd*] –esto es, deberes positivos [*positive Pflichten*], ya sean deberes hacia uno mismo o hacia los demás-: los primeros como deberes de omisión (*sustine et abstine*), los segundos, como deberes de comisión (*viribus concessis utere*)⁵³⁵.

La concepción de una “metafísica de las costumbres”, en cuanto tal, incluye la idea misma de un sistema de deberes, pues ella alude, principalmente, “al uso de la libertad de la voluntad humana”⁵³⁶. Este sistema de deberes, el cual se desarrolla a partir del principio supremo de la moral⁵³⁷, presupone un uso principalmente determinante de la facultad de juzgar⁵³⁸. En este sentido, el desarrollo del sistema de deberes parte del principio supremo de la doctrina de las costumbres, hacia una

⁵³⁴ Tal y como sostiene Allen Wood, decir que la naturaleza racional es el valor supremo y el fundamento de cualquier otra cosa que posea valor, es, quizás, una de las proposiciones más fundamentales de la moral kantiana (Cfr. WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. P. 121).

⁵³⁵ Cfr. *MdS*, 419. Sobre esto mismo, es importante recordar que: “La existencia de un doble criterio (negativo y positivo) resulta crucial para el proyecto de la ética kantiana. En lo que respecta a la constitución del objeto de la razón *pura* práctica es suficiente con establecer qué es lo moralmente *posible*, sin necesidad de determinar los deberes positivos que se sigue de la ley moral. Por eso, el objeto es máximamente formal, sin contenido. Sólo en la *MS* aparecerán fines que son deberes, porque eso requiere ya un grado de *aplicación* del principio de la moralidad a la peculiar naturaleza de los seres racionales sensiblemente afectados. En cambio, en la *KpV* se trata únicamente de la justificación de ese principio y de sus condiciones de validez. Una de las cuales es, como ya se ha explicado, que la voluntad pueda proporcionarse a sí misma y *a priori* un objeto correspondiente con la determinación moral” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 280).

⁵³⁶ KANT, Immanuel. “Notes on the Lectures of Mr. Kant on the Metaphysics of Morals: Notes taken by Johann Friedrich Vigilantius”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001. AKK, 27:480. Citado en adelante como: *MdS Vigilantius*. En esta misma dirección, Kant denomina *metafísica* al “sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos [*ein System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen*]” (*MdS*, 216). Tal y como señala Thomas E. Hill Jr., la metafísica de las costumbres “no es una metafísica especulativa que intenta usar la razón más allá de sus límites”, sino que ésta “descansa primordialmente en la razón práctica”: “ella hace uso de la razón para desarrollar un sistema de principios para explicar no el mundo natural como es, sino lo que nosotros *debemos* hacer” (HILL, Thomas E. Jr. “Kant's *Tugendlehre* as Normative Ethics”. En: DENIS, Lara (comp). *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. P. 236).

⁵³⁷ Cfr. GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom*. P. 18.

⁵³⁸ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 300. Véase también: Cfr. LONGUENESSE, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. P. 237.

“jurisprudencia moral”⁵³⁹ conformada por dos partes: la *doctrina del derecho* (*der Rechtslehre*) y la *doctrina de la virtud* (*die Tugendlehre*)⁵⁴⁰. Esta presentación sistemática de esta distinción, según Vigo, atiende a dos criterios diferentes: por una parte, el carácter de deber como tal; y, por otra parte, a la persona a la que alude la obligación, desde el punto de vista de su contenido⁵⁴¹. La ley moral, en cuanto criterio último de racionalidad práctica⁵⁴², se desdobra, entendiendo por este desdoblamiento aquella derivación apodíctica que es necesaria para la constitución de un sistema de deberes, en dos tipos de legislación distintos: “La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*”⁵⁴³. Ambas legislaciones, tanto la ética como la jurídica, pertenecen a la esfera de la moral, en cuanto que ambas aluden a leyes de la libertad:

Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia [*die Übereinstimmung*] con las primeras es la *legalidad* [*die Legalität*], la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón⁵⁴⁴.

Los deberes que surgen de una legislación jurídica sólo pueden ser externos, ya que aluden “sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos [*als Facta*], pueden influirse entre sí (inmediata

⁵³⁹ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 10. Esta “jurisprudencia moral”, sin embargo, no es una lista exhaustiva de deberes abstractos, como sostienen las interpretaciones legalistas y formalistas de la moral kantiana, sino el desarrollo sistemático de los deberes a partir de la ley moral, “pues de lo que se trata es de *especificar* el objeto que corresponde al arbitrio libre determinado por la ley” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 300).

⁵⁴⁰ Cfr. *MdS*, 205.

⁵⁴¹ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Ética y derecho según Kant”. Pp. 110-111.

⁵⁴² Cfr. GRANJA, Dulce María. “La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana”. P. 357.

⁵⁴³ *MdS*, 219.

⁵⁴⁴ *MdS*, 214.

o mediatamente)”⁵⁴⁵. Esta libertad exterior a la que alude el derecho no es sólo se trata la independencia en el obrar respecto del arbitrio de otra persona, sino que también “se trata de que dicho arbitrio pueda adquirir *expresión y realización en la exterioridad*, a través de las decisiones y las acciones de dicho sujeto”⁵⁴⁶. Sólo aquella acción o máxima que permite a la libertad del arbitrio cada uno coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es *conforme a derecho*⁵⁴⁷. De esta manera, la ley universal del derecho es: “obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio (*der freie Gebrauch deiner Willkür*) pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”⁵⁴⁸. Esta ley universal del derecho, como fundamento de los deberes jurídicos, establece una relación entre el derecho y la ética, ya que de ella se deducen un conjunto de principios normativos deducidos de la razón práctica⁵⁴⁹.

El derecho, sin embargo, sólo concierne al comportamiento exterior de los seres humanos, y sus exigencias, por tal, no alcanzan la esfera interna de la acción. En este sentido, “las normas jurídicas no pueden ser homologadas, en su pretensión normativa, a las normas genuinamente éticas, ya que éstas últimas no pueden renunciar a la pretensión de normar los motivos subjetivos del obrar de los agentes, sin dejar de ser lo que son, mientras las normas jurídicas se caracterizan, precisamente, por no extender su pretensión normativa a la esfera de las motivaciones subjetivas del obrar”⁵⁵⁰. Un sistema de la doctrina universal de los deberes (*das System der allgemeinen Pflichtenlehre*), según Kant, no se reduce a una doctrina del derecho, la cual es adecuada para las leyes externas, sino que, a su vez, contiene una doctrina de la virtud⁵⁵¹, en la cual se incluye el concepto de una

⁵⁴⁵ *MdS*, 230.

⁵⁴⁶ VIGO, Alejandro G. “Ética y derecho según Kant”. P. 114.

⁵⁴⁷ Cfr. *MdS*, 230.

⁵⁴⁸ *MdS*, 231. En relación a este principio, es importante mencionar que: “El origen del derecho son leyes *a priori* y universales de la libertad; el ámbito propio del derecho es el conjunto de las acciones humanas que pueden ser objeto de legislación externa; el límite del derecho está constituido por el conjunto de acciones humanas que pueden ser objeto de una legislación moral mas no externa. De todo ello resulta que: (i) desde una perspectiva moral, lo único que el derecho puede exigir es la conformidad de nuestras acciones con el derecho, y (ii) que el concepto de coacción pueda ser obtenido analíticamente a partir del concepto de derecho” (DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. P. 172).

⁵⁴⁹ Cfr. BRAZ, Adelino. “¿Existe un concepto moral del derecho en Kant?”. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. P. 335.

⁵⁵⁰ VIGO, Alejandro G. “Ética y derecho según Kant”. P. 110.

⁵⁵¹ Cfr. *MdS*, 379.

autocoacción en relación a la determinación interna de la voluntad, es decir, los móviles o fundamentos internos de determinación⁵⁵². Así, mientras la doctrina del derecho se relaciona únicamente con la condición formal de la libertad externa, “la ética ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre”⁵⁵³.

A diferencia de los principios del derecho, que prohíben o mandan ciertas acciones particulares, la ética atiende al aspecto interno de la acción: “Esto significa que los deberes éticos conciernen esencialmente a nuestras actitudes, metas e intenciones”⁵⁵⁴. De este modo, la sistematización de los deberes éticos conforma una legislación interna en la cual, al considerar la determinación interna de la voluntad – los móviles-, “el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* [*den Selbstzwang*] (únicamente por la representación de la)”⁵⁵⁵. Según Kant, así como todo deber encierra el concepto de una *coerción* por la ley, los deberes éticos implican una coerción que sólo es posible mediante una legislación⁵⁵⁶, para lo cual se necesita la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia “al

⁵⁵² Cfr. *MdS*, 380. Que el deber se convierta móvil o fundamento de determinación del arbitrio, no sólo es necesario en nivel sistemático de la moral, esto es, en la elaboración de una doctrina del deber, sino que también es esencial para la comprensión del carácter práctico de la razón. Esto se debe, entre otras cosas, a que la razón adquiere una doble dimensión: en la primera de ellas, la razón juzga la correspondencia entre las máximas y la ley moral, y sirve como principio para el enjuiciamiento moral [*principium diiudicationis*]; en la segunda, la razón es un motivo suficiente para la determinación del arbitrio [*principium executionis*] (Cfr. *Reflexionen*, 6608). La razón pura, en su uso práctico, consecuentemente, requiere tanto de un principio “por el que se enuncia el deber (*Sollen*) para conformar el querer (*principium diiudicationis*)”, como de un principio por el cual “la causalidad de la voluntad se determina según (y por) ese deber (*principium executionis*)” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 71).

⁵⁵³ *MdS*, 380. Reitero este punto para profundizar el carácter teleológico de la acción y su importancia dentro de la moral kantiana.

⁵⁵⁴ HILL, Thomas E. Jr. “Kant’s *Tugendlehre* as Normative Ethics”. P. 250.

⁵⁵⁵ *MdS*, 380. Vale la pena mencionar que dentro de la filosofía práctica de Kant: “Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. Así por ejemplo, aquel que posee una resolución suficientemente firme y un alma fuerte [*starker Seele*] como para no renunciar [*nicht aufzugeben*] a una diversión que se ha propuesto, por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí, pero que, sin embargo, renuncia a su propósito sin vacilar, aunque a disgusto, cuando piensa que con ello descuida obligaciones de su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber” (*MdS*, 382, nota a pie de página).

⁵⁵⁶ Cfr. *MdS*, 394.

adversario de la intención moral en nosotros”⁵⁵⁷ –retomando la expresión kantiana-. Esta capacidad moral del hombre para coaccionarse a sí mismo a través de la ley, como una suerte de fortaleza moral (*fortitudo moralis*), es la *virtud (Tugend)*⁵⁵⁸.

La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre [*die Stärke der Maxime des Menschen*] en el cumplimiento de su deber. Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos [*durch Hindernisse*] que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral y, puesto que es el hombre mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autocoacción (pues en tal caso una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de mi libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo⁵⁵⁹.

Dada la naturaleza peculiar del hombre, cuya relación con la ley moral se establece por medio de la constricción del deber, no basta que el hombre tenga conocimiento de aquello que le compete para que éste se determine a actuar por el motivo del deber, sino que, además, es necesaria una fortaleza moral a través de la cual puede resistirse a los impulsos o resortes de la sensibilidad⁵⁶⁰, la cual sólo es posible en una legislación interna. Aquí, la virtud es entendida como una disposición a actuar por el deber⁵⁶¹: “es la habilidad adquirida de una voluntad no santa de luchar exitosamente contra las inclinaciones para el cumplimiento del deber”⁵⁶². De esta forma, a toda obligación ética le corresponde el concepto de virtud⁵⁶³, mas no por ello se sigue que todo deber ético sea un deber de virtud (*Tugendpflicht*): no son deberes de virtud

⁵⁵⁷ Cfr. *MdS*, 380. Para un análisis más detallado de esta expresión: Cfr. GRENBERG, Jeanine. “What is the Enemy of Virtue?”. En: DENIS, Lara (comp). *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 152-169.

⁵⁵⁸ Cfr. *MdS*, 380. Tal y como sostiene Kant en la segunda *Crítica*, si nuestra voluntad fuese santa y nuestros actos fuesen por mero amor a la ley, la ley moral dejaría de expresarse como mandato [*als Gebot*] y, consecuentemente, dejaría de ser virtud [*Tugend*] (*KpV*, 84).

⁵⁵⁹ *MdS*, 394.

⁵⁶⁰ Cfr. GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom*. Pp. 64ss.

⁵⁶¹ STRATTON L., Philip. “Being Virtuous and the Virtues: Two Aspects of Kant’s *Doctrine of Virtue*”. En: BEZTLER, Monika (ed.). *Kant’s Ethics of Virtue*. Berlín: Walter de Gruyter. 2008. P. 104.

⁵⁶² WOOD, Allen. *Kant’s Ethical Thought*. P. 329.

⁵⁶³ En esta afirmación, la virtud es considerada como “La convicción (*Die Gesinnung*) que le es obligada tener para cumplir esa ley (*zu befolgen*) es la de cumplirla por deber, no por inclinación voluntaria, ni por un esfuerzo tal vez no mandado y comprendido con gusto por él mismo, y el estado moral (*sein moralische Zustand*) en que cada vez puede encontrarse”, es decir, “la convicción moral en lucha (*moralische Gesinnung im Kampfe*)” (*KpV*, 84).

aquellos deberes que no se refieren tanto a un determinado fin, esto es, al objeto del arbitrio, sino únicamente a lo formal de la determinación moral de la voluntad (bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung), pues sólo un *fin que es a la vez deber* puede llamarse *deber de virtud (Tugendpflicht)*⁵⁶⁴. Este deber de virtud, a diferencia de los deberes jurídicos, es válido para todas las acciones –como una intención virtuosa (*tugendhafte Gesinnung*)–, razón por la cual la ética no se puede reducir a su aspecto formal⁵⁶⁵. “En la “Doctrina de la virtud”, por lo tanto, se despliega el programa ético kantiano, donde se aplican los fines de la razón pura práctica a la peculiar naturaleza del ser humano”⁵⁶⁶. En este sentido, la ética es un sistema de los fines que la razón práctica prescribe al hombre como deberes⁵⁶⁷: una *doctrina de la virtud (doctrina officiorum virtutis)* no parte de los fines que el hombre quiera proponerse para descubrir las máximas que son conformes al deber, sino del deber, para dilucidar aquellos fines que nosotros debemos proponernos⁵⁶⁸.

La virtud, asimismo, admite una doble consideración: en cuanto conformidad de la voluntad con todo deber, la virtud es sólo una; pero, “atendiendo al *fin* de las acciones que es a la vez deber, es decir, a aquello (lo material) que *debemos* proponernos como *fin*, puede haber más virtudes, y la obligación respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud”⁵⁶⁹. Aunque muchos comentadores sostienen que los deberes de virtud se derivan directamente del imperativo categórico, desde la *Metafísica de las costumbres* se puede decir que esta opinión es errónea⁵⁷⁰, ya que la relación entre los deberes de virtud y el imperativo categórico está mediada por lo que Kant denomina como “el principio supremo de la doctrina de la virtud (*das oberste*

⁵⁶⁴ Cfr. *MdS*, 383. La introducción de un fin para la efectividad de la razón práctica, según Gregor, no atenta en contra de carácter formal de la ley moral (Cfr. GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom*. P. 89). La razón principal para sostener esto, según De Haro, es que la razón práctica es de suyo teleológica (Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 105).

⁵⁶⁵ Cfr. *MdS*, 383.

⁵⁶⁶ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 300.

⁵⁶⁷ Cfr. *MdS*, 381.

⁵⁶⁸ Cfr. *MdS*, 382. Bajo esta concepción de la virtud, según Munzel, se puede decir que el carácter moral al que Kant alude en la *Antropología en sentido pragmático*, es el compromiso firme a la virtud que se realiza a través de la *Denkungsart*, esto, tal y como sostiene ella, presupone una función reflexionante del juicio (MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropologie, and Reflective Judgment*. P. 2).

⁵⁶⁹ *MdS*, 395.

⁵⁷⁰ Para una explicación más amplia de por qué esta opinión es errónea: Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Pp. 95ss.

Prinzip der Tugendlehre)”⁵⁷¹. Sólo en virtud de este principio es posible la sistematización de los deberes de virtud, esto es, su inclusión dentro del sistema de los deberes, dándole unidad y cohesión a toda doctrina de las virtudes. Como intermediario entre el imperativo categórico y los deberes de virtud, el principio supremo de la doctrina de la virtud es un principio subordinado al imperativo categórico a partir del cual se derivan todos los deberes de virtud⁵⁷², y su enunciación es:

Obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general⁵⁷³.

Al igual que cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico, el principio supremo de la virtud es formulado en segunda persona para expresar: por una parte, su validez universal y, por otra parte, su carácter coercitivo⁵⁷⁴. Lo cual muestra su subordinación al principio supremo de la moralidad, subordinación que, consecuentemente, presupone un uso determinante de la facultad de juzgar. Esta determinación, sin embargo, exige una mediación reflexiva previa, ya que el principio supremo de la virtud, como un principio específico para el hombre, precisa un conocimiento empírico mínimo de la naturaleza humana⁵⁷⁵. Dada esta especificación, se puede afirmar que el principio supremo de la virtud mantiene una relación de subordinación con el imperativo categórico, especialmente con la segunda formulación del imperativo categórico⁵⁷⁶ -aunque no de manera exclusiva⁵⁷⁷-, ya que, como sostiene Wood, los fines que prescribe la razón se

⁵⁷¹ Cfr. *MdS*, 395.

⁵⁷² Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Pp. 95-96.

⁵⁷³ *MdS*, 395.

⁵⁷⁴ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 95.

⁵⁷⁵ Para una explicación más detallada del papel de este conocimiento empírico mínimo que exige una *metafísica de las costumbres*: Cfr. GREGOR, Mary J. *Laws of Freedom*. Pp. 13ss.

⁵⁷⁶ Cfr. KORSGAARD, Christine. *La creación del reino de los fines*. P. 74.

⁵⁷⁷ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 120ss.

fundan en la dignidad de la naturaleza racional⁵⁷⁸. “Lo que se añade ahora es el carácter *positivo*, es decir, que no basta con *no* emplear la humanidad *sólo* como medio, sino que, además, hay que actuar según máximas en las que ella sea propiamente el fin”⁵⁷⁹.

El sistema de los deberes que Kant propone⁵⁸⁰, según esta breve incursión a sus dos partes constitutivas –el derecho y la ética-, contiene: a) Deberes jurídicos, cuya legislación alude al carácter externo de la libertad; b) Deberes de virtud, cuyo marco normativo atiende a los fines que se propone un agente racional. Estos últimos, a su vez, admiten una subdivisión en: a) deberes del hombre hacia sí mismo; y b) deberes del hombre hacia los demás. Cada uno de ellos, asimismo, se dividen en: a) deberes perfectos y b) deberes imperfectos. Y así hasta llegar a deberes concretos como la autoconservación, la castidad, la temperancia, la veracidad, la benevolencia, la gratitud, la simpatía, etc. Añadiendo, además, un apartado específico para todos aquellos deberes hacia seres no humanos, como parte de los deberes del hombre hacia sí mismo, donde encontramos tanto los deberes respecto a seres infrahumanos, como los deberes para con Dios. Dejando pendiente el análisis mismo de cada uno de estos deberes y su respectivo papel dentro del sistema de los deberes, como una carencia propia de este trabajo de investigación, baste señalarse ahora, a modo de conclusión de este apartado, tres aclaraciones relativas a la relación entre la ética y el derecho:

1. Distinguir el aspecto externo de la libertad del interno, no implica dos concepciones diferentes o desconectadas de la libertad, sino dos ámbitos de expresión y realización de la libertad, a saber, el de la doctrina del derecho y el de la doctrina de la virtud, respectivamente⁵⁸¹.
2. La diferencia entre ética y derecho, dentro del sistema de los deberes, “no consiste en dos listas distintas de deberes concretos, sino en dos perspectivas en cuanto al *aspecto motivacional del deber*: los deberes éticos son los que son los que son cumplidos por el motivo del deber, en consideración de sus máximas, y así la virtud es autoacción, en tanto nada ni nadie externo puede obligar al agente a tener un *fin* que él mismo no se pone; en cambio,

⁵⁷⁸ Cfr. WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. P. 326. Esto se puede ver con mayor claridad cuando atendemos a los fines que son deberes, a saber, la propia perfección y la felicidad ajena (Cfr. *MdS*, 385ss).

⁵⁷⁹ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 297.

⁵⁸⁰ Cfr. *MdS*, 492-493.

⁵⁸¹ Cfr. VIGO, Alejandro G. “Ética y derecho según Kant”. P. 114.

los deberes jurídicos son aquellos en los que el factor motivacional es la coacción externa, legitimada por el papel que cumple el estado al regular la libertad exterior de los individuos y controlar así su inicial tendencia autosupresiva al estado de naturaleza”⁵⁸².

3. Finalmente, a pesar de que en la elaboración del sistema de los deberes se trata, en principio, de un uso determinante de la facultad de juzgar, esta sistematización de los deberes presupone, a su vez, ciertos procesos de mediación reflexiva “para captar los rasgos relevantes del ejercicio humano de la libertad”⁵⁸³.

3.4. Reflexividad en el juicio moral: deliberación moral y evaluación de máximas

La derivación apodíctica en el ámbito práctico, como un uso determinante de la facultad de juzgar, da sustento a la moral kantiana, ya que “Sólo una ley formal, *i.e.*, una ley tal que no prescriba a la razón nada más que la forma de su legislación universal como condición suprema de las máximas, puede ser *a priori* un fundamento determinante de la razón práctica”⁵⁸⁴. Si la moral kantiana se redujera sólo a esta función de la facultad de juzgar, ésta caería inevitablemente en un mero formalismo, el cual prescinde de todo dato empírico y, por tanto, carece de un ámbito concreto de aplicación: la validez formal de la ley moral exigida para su fundamentación pura *a priori* tendría como resultado una ética ajena a la estructura intencional de las máximas y sus principios, consecuentemente, no serían aplicables en las circunstancias particulares donde se gesta el conflicto moral. No obstante, el análisis de la acción nos permite concluir que la moral kantiana no sólo atiende a un aspecto formal, sino también a la estructura intencional-teleológica de la acción⁵⁸⁵. La moral kantiana de ninguna forma excluye ni a los fines particulares de nuestras

⁵⁸² DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 15.

⁵⁸³ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 374.

⁵⁸⁴ *KpV*, 64.

⁵⁸⁵ Esto mismo se puede ver con mayor claridad en la *Religión...*, donde sostiene que: “No puede, pues, ser indiferente a la Moral el que ella se forme o no el concepto de un fin último de todas las cosas (bien entendido que el concordar en ese fin no aumenta el número de los deberes, pero les proporciona un particular punto de referencia de la unión de todos los fines); pues sólo así puede darse realidad objetiva práctica a la ligazón de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza [*der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur*], ligazón de la que no podemos prescindir” (*RGV*, 6:5).

máximas, ni a los datos empíricos que son relevantes para su aplicación al caso específico del hombre.

La facultad de juzgar, en este sentido, no sólo se presenta en la elaboración de un sistema de deberes, ni meramente en la derivación apodíctica de los principios morales a partir del principio supremo de la moralidad, sino que, además, comparece en la aplicación de los deberes⁵⁸⁶. En esta aplicación de los deberes, la principal tarea de la facultad de juzgar consiste en indicar aquellas máximas que son obligatorias para el agente. Tomando en cuenta el sistema de los deberes y las circunstancias particulares que rodean al agente, la facultad de juzgar precisa tanto de su función determinante, como de la reflexionante: “hay determinación, porque en la deliberación moral, por así decir, se “subsume” el caso particular bajo la ley moral, para determinar la (clase de) máxima obligatoria; pero hay reflexión previa para hacerse cargo de los diversos elementos relevantes, según se percibe con claridad en las situaciones donde hay una “aparente” incompatibilidad de deberes y surge el conflicto. Sin tal mediación reflexiva, el conflicto sería irresoluble”⁵⁸⁷. Tal y como trataré de demostrar a lo largo de este apartado, la función reflexionante de la facultad de juzgar, en el ámbito práctico, hace posible la aplicación del deber al caso específico del hombre, proporcionando, a su vez, una visión sistemática y unificada de la moral kantiana.

A diferencia de la derivación apodíctica y su caracterización como silogismo práctico, los razonamientos propios de la facultad de juzgar reflexionante “son ciertos modos de razonar por los que se obtienen conceptos universales a partir de conceptos particulares”, los cuales “tampoco determinan el *objeto*, sino sólo el *modo de la reflexión* sobre el objeto para llegar a su conocimiento (*seiner Kenntniß*)”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Tal y como sugiere Reath, “el razonamiento práctico no debe ser reducido a un tipo de cálculo o deducción” (REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. P. 78). El razonamiento práctico, de la misma forma, no se reduce a la mera derivación apodíctica, también admite otras funciones, dentro de las cuales es necesaria la reflexión.

⁵⁸⁷ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 22. La aplicación del imperativo categórico a la naturaleza humana, tal y como sostiene De Haro, “no se trata solamente de una determinación, por parte del imperativo categórico hacia los rasgos naturales, sino que ha de considerarse también el sentido inverso, la reflexión por la cual estos aspectos empíricos retroactúan sobre el imperativo categórico –podríamos decir que la constitución empírica del hombre, sin determinar a la ley moral, sí determina cómo ésta se presenta ante agentes finitos y falibles como el ser humano, abriendo así un espacio teórico para la aparición del concepto de virtud” (DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 130).

⁵⁸⁸ *Jäsche Logik*, 132. En este tipo de razonamiento, Kant señala lo siguiente: “La facultad de juzgar, al extenderse de lo particular a lo universal, para sacar de la experiencia, por tanto no a

Así, la función reflexionante de la facultad de juzgar aplicada a lo práctico, “nos permite considerar la diversidad y las peculiaridades de cada situación y, partiendo de ellas, encontrar los principios generales de las normas”⁵⁸⁹. Una de las primeras aplicaciones de la facultad de juzgar reflexionante a la moral, consiste en evaluar las circunstancias y fines concretos del agente con el propósito de responder a la pregunta *qué debo hacer* dadas las especificidades del caso. En efecto, previo a la determinación del arbitrio, el agente reflexiona los posibles cursos de acción ante una situación o caso particular dado, estableciendo el fin que es un deber adoptar. Visto no sólo desde lo moral, sino también desde una teoría de la acción general, aquel razonamiento práctico es una deliberación sobre qué ha de hacerse, tanto en un sentido moral como en uno pragmático⁵⁹⁰. En el caso específico de lo moral, “la deliberación moral típicamente comienza con un interés o motivo no moral que promueve la consideración de un curso de acción apropiado”⁵⁹¹.

Aquellos razonamientos prácticos que implican un proceso reflexivo de deliberación, requieren de la *espontaneidad* de la razón, puesto que implican “el *establecimiento de fines y reglas* que no se basan únicamente en lo que de hecho se desea en un momento dado, sino que más bien reflejan lo que uno elegiría si fuera cabalmente racional”⁵⁹². La deliberación moral, en este sentido, ayuda al agente a elegir un principio práctico que justifique y oriente su acción⁵⁹³. Esto significa que, a diferencia de la derivación apodíctica, el primer paso en la deliberación moral no es el juicio moral como tal⁵⁹⁴, sino la percepción de una situación de emergencia moral, esto es, nuestra captación de circunstancias que exigen una respuesta por parte del

priori (empíricamente), juicios universales, concluye o de *varias* cosas a *todas* las cosas de una especie; o de *varias* determinaciones y propiedades [*Eigenschaften*], en las que cosas de una misma especie concuerdan, a *las restantes en cuanto ellas pertenecen al mismo principio*. El primer modo de razonamiento se llama razonamiento *por inducción* [*der Schluß durch Induction*]; el otro, razonamiento *por analogía* [*der Schluß nach der Analogie*]” (*Jäsche Logik*, 132). Estos tipos de razonamientos no son silogísticos, sino sólo presunciones (*Präsumtionen*) o razonamientos empíricos, los cuales “son útiles e indispensables para la ampliación de nuestro conocimiento de experiencia” (*Jäsche Logik*, 133).

⁵⁸⁹ GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. P. 130.

⁵⁹⁰ Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 125.

⁵⁹¹ HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 15.

⁵⁹² GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 125.

⁵⁹³ Que la deliberación moral es un juicio reflexionante, queda claro cuando la consideramos como un proceso para buscar un principio que encubra las circunstancias y especifique aquello que es requerido en una determinada situación (Cfr. REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. P. 77). Es reflexionante este proceso judicial, en la medida en que se parte de las circunstancias concretas en busca de un principio apropiado para tal o cual situación de emergencia.

⁵⁹⁴ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 76.

agente⁵⁹⁵. La derivación apodíctica, en cuanto tal, sirve al agente para identificar la permisibilidad de las máximas, razón por la cual parte de un principio universal dado; la deliberación moral, por el contrario, no se pregunta si mi máxima es permisible o no, sino *qué debo hacer* en tal o cual situación, pues justo lo que no tengo es ese principio de acción. En este sentido, la deliberación moral surge cuando el agente capta la relevancia de una situación que requiere de su acción⁵⁹⁶. La relevancia de una situación, tal y como sostiene Torralba, admite una doble consideración: por un lado tenemos una *relevancia de contenido*, en la cual se da una *percepción teórica* de la situación –por ejemplo, percibir que alguien se está ahogando⁵⁹⁷–; y, por otro lado, la *relevancia para el agente*, donde el agente se cuestiona el tipo de respuesta que la situación exige⁵⁹⁸. Ambas facetas operan de manera coordinada, donde la primera depende de la segunda, dando por resultado la captación de una situación de *relevancia moral*.

A pesar de que la moral kantiana no encuentra su fundamento en nada sensible, la aplicación de la ley moral precisa de una “sensibilidad moral” que nos permita percibir una situación de emergencia. Esta sensibilidad o percepción moral constituye lo que Kant denomina “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt*)”⁵⁹⁹. Que sean “pre-

⁵⁹⁵ Cfr. TORRALBA, José M. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 45.

⁵⁹⁶ Cfr. TORRALBA, José M. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 45. También véase: Cfr. GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. P. 130; y: Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 145. Junto a Barbara Herman, hemos introducido las “reglas de relevancia moral”, las cuales son fundamentales para construcción de una máxima. Ahora me detendré a analizar lo que Kant llama “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber”.

⁵⁹⁷ Hablar de una percepción teórica de la situación para captar la relevancia de su contenido, no debe entenderse como una mera descripción de hechos brutos, tal y como sucedería si nuestra razón fuese meramente especulativa y no admitiera una dimensión práctica. Siguiendo el ejemplo propuesto por Torralba, decimos que no basta percibir que un objeto se hunde en el agua, sino que también es necesario percibir que ese objeto es una persona, y que, más que hundirse, se está ahogando (Cfr. TORRALBA, José M. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 45).

⁵⁹⁸ Cfr. TORRALBA, José M. “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”. P. 45.

⁵⁹⁹ *MdS*, 399. Estas prenociones estéticas, tal y como sugiere Guyer, son “condiciones causalmente necesarias que intervienen entre la ley moral en sí misma y la realización de una acción particular que esta ley exige en circunstancias particulares” (GUYER, Paul. “Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*”. En: DENIS, Lara (comp). *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 130-131).

nociones” o “pre-conceptos” (*Vorbegriffe*), implica que son requisitos o condiciones previas para la recepción subjetiva del deber⁶⁰⁰: por esta razón, según Kant, son “disposiciones morales (*moralische Beschaffenheiten*) que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas”⁶⁰¹. Sin estas prenociones estéticas⁶⁰², el hombre sería incapaz de reconocer aquellas situaciones en las que se presenta el deber y, consecuentemente, dejaría de cumplir con el deber. En cuanto condiciones para la receptividad del deber, no son condiciones objetivas de la moralidad, sino condiciones subjetivas que, en su totalidad, “son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales [*natürliche Gemüthsanlagen*] (*praedispositio*), a ser afectados por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas”⁶⁰³. Así, vemos en ellas una cierta afinidad entre el sentimiento estético (*ästhetischem Gefühl*) y la razón práctica, mediante la cual la ley moral⁶⁰⁴ es efectiva para interpelar y motivar al ánimo⁶⁰⁵.

Las predisposiciones estéticas de la moralidad, al articular y reintroducir la sensibilidad al ámbito de la moral, constituyen un primer indicio de la necesidad del juicio reflexionante en la filosofía práctica de Kant. No ha de pensarse, sin embargo, que ellas se oponen a la pureza de la ley moral, ya que, como sostiene Barbara Herman, el carácter puro a priori de la ley moral es una exigencia que alude a su autoridad, propia de su fundamentación, mas no a su eficacia⁶⁰⁶. Estas precondiciones o predisposiciones del ánimo, entendidas como condiciones naturales -esto es, dadas en la naturaleza del agente moral-, son “elementos indispensables y posibilitantes del juicio moral. Son, así, disposiciones naturales en

⁶⁰⁰ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P.185.

⁶⁰¹ *MdS*, 399.

⁶⁰² Es importante recordar que el término “estética” en Kant, más que aludir al juicio de gusto, hace referencia a la sensibilidad en general. De esta forma, al caracterizar estas predisposiciones como estéticas, Kant no alude únicamente al sentimiento de placer y displacer, como ocurre en el juicio de gusto, sino a la sensibilidad indispensable para la captación del deber. para profundizar en esta temática: Cfr. WIELAND, Wolfgang. *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 2001. Pp. 25ss.

⁶⁰³ *MdS*, 399.

⁶⁰⁴ Tal y como sostiene Kant: “La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo” (*MdS*, 399).

⁶⁰⁵ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 187. Esto implica, tal y como sugiere Wood, que para Kant un ser humano sin sentimientos y emociones, no puede ser racional, ya que el pleno desarrollo de ésta última exige una cierta interacción con las emociones, como se puede ver en las predisposiciones estéticas de la moral (Cfr. WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. P. 35).

⁶⁰⁶ Cfr. HERMAN, Barbara. *Moral Literacy*. Cambridge: Harvard University Press. 2007. P. 11.

cuanto a su posesión, pero la conciencia de ellas es,..., *reflexiva*, y se da cuando la ley moral las interpela, constituyendo a la vez la contracara subjetiva al hecho mismo de la razón (entendido como *lo hecho* por la razón)”⁶⁰⁷. Ahora bien, las predisposiciones estéticas de la moralidad no sólo son útiles para la receptividad de los conceptos del deber, es decir, para percibir una situación de emergencia moral que exige una respuesta del agente, sino que también son indispensables en la formación de nuevos conceptos morales⁶⁰⁸, puesto que de ellas depende la percepción de nuevas problemáticas de índole moral. Ambos roles de las predisposiciones estéticas de la moral manifiestan un vínculo con la función reflexionante de nuestra facultad de juzgar, ya que en ambos se va lo particular a lo universal, facilitando, así, la deliberación moral⁶⁰⁹. De esta forma, “el sentimiento no determina la moralidad objetiva de las acciones, pero sí constituye la posibilidad subjetiva de la aprehensión de los principios morales y de su efectividad en la motivación de los actos”⁶¹⁰.

Estas predisposiciones estéticas de la moralidad, según Kant, son: el *sentimiento moral* (*das moralische Gefühl*), la *conciencia moral* (*das Gewissen*), el *amor al prójimo* (*die Liebe des Nächsten*) y el *respeto por sí mismo* (*die Achtung für sich selbst*) o *autoestima* (*Selbstschätzung*)⁶¹¹. Por su parte, el sentimiento moral “es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber”⁶¹². A diferencia del sentimiento *patológico* (*pathologisches*), el cual precede a la representación de la ley, el sentimiento moral sólo puede seguir a la representación de la ley y, de esta manera, se encuentra en la base de toda conciencia de obligación “para hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber”⁶¹³. Sin

⁶⁰⁷ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 189.

⁶⁰⁸ Cfr. GUYER, Paul. “Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*”. P. 139.

⁶⁰⁹ La necesidad misma de una deliberación moral de tipo reflexionante, al apelar a las predisposiciones estéticas de la moralidad, nos muestra el carácter limitativo del sistema de deberes, esto es, manifiesta que la clasificación y enumeración de los deberes no es completa. Para profundizar en esta temática: Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Pp. 93ss.

⁶¹⁰ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 191.

⁶¹¹ Cfr. *MdS*, 399.

⁶¹² *MdS*, 399.

⁶¹³ *MdS*, 399. Esta primera predisposición moral, según Guyer, es equivalente a lo que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda *Crítica* se denomina “respeto (*Achtung*)” (Cfr. GUYER, Paul. “Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*”. P. 138). En ambos

esta capacidad natural de ser afectados por la ley moral, el hombre disolvería su humanidad en la mera animalidad⁶¹⁴ y, consecuentemente, iría en contra de su naturaleza racional, ya que “todo hombre (como ser moral) lo tiene originariamente en sí”⁶¹⁵.

Por otra parte, la conciencia moral (*das Gewissen*) “es la razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo (*Lossprechen oder Verurtheilen*)”⁶¹⁶. Al igual que el sentimiento moral, la conciencia moral tampoco es algo que pueda adquirirse, pues el hombre la tiene originariamente en sí: “Estar obligado a adquirir la conciencia moral sería tanto como decir: tener el deber de reconocer los deberes”⁶¹⁷. El juicio de la conciencia moral, como un juicio subjetivo que se ubica por encima del juicio sobre las máximas de la acción y su concordancia con la ley moral, es un juicio del sujeto sobre sí mismo en el cual se adquiere la seguridad necesaria para tomar una decisión⁶¹⁸. En cuanto tal, la conciencia moral constituye el núcleo de la vida moral de la persona: “se trata de una disposición ya dada como punto de partida para los seres humanos; que, por tanto, puede darse por sentado que todos contamos con ella y que no se trata de algo que podamos decidir, sino de algo con lo que nos encontramos siempre ya, antes de cualquier decisión o evaluación moral”⁶¹⁹.

La conciencia moral, en este contexto, es un “foro *interno* (*fórum internum* o *fórum conscientiae*”⁶²⁰)” donde la razón misma, además de dilucidar la moralidad de la

casos, tal y como sostiene De Haro, “se trata de un sentimiento que no fundamenta la evaluación moral (nada sería permitido, prohibido u obligatorio simplemente por el efecto que genere en la sensibilidad humana, lo cual desde el punto de vista de Kant dejaría el resultado de la evaluación moral en el terreno de lo contingente y lo empíricamente afectable), sino que la sigue y es determinado por ella” (DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 194).

⁶¹⁴ Cfr. *MdS*, 400.

⁶¹⁵ *MdS*, 399.

⁶¹⁶ *MdS*, 400.

⁶¹⁷ *MdS*, 400.

⁶¹⁸ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. Pp. 377-378. Según Kant, la conciencia moral “es la conciencia del deber, ser sincero en la imputación de los propios actos” (*Reflexionen*, 6815). En este sentido, la conciencia es una especie de tribunal interior donde “el entendimiento es el legislador, la facultad de juzgar el acusador y el procurador, pero la razón es el juez” (*Reflexionen*, 6815).

⁶¹⁹ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 198.

⁶²⁰ Cfr. *Moralphilosophie Collins*, 27: 296. En sus Lecciones, Kant sostiene que existen dos tipos de *forum*: el *forum externum*, que es el foro humano de la legalidad jurídica, y el *forum internum*, que es el foro de la conciencia. Éste último, es caracterizado como un instinto que involuntaria e

acción realizada o por realizar, “acusa y ejecuta una sentencia, señalando culpas y exigiendo arrepentimiento y retribución en lo posible”⁶²¹. En relación a su carácter reflexivo, la conciencia moral es como un juez interno que nos somete a juicio y nos sentencia, incluso a pesar de nosotros mismos⁶²²:

La *inconsciencia moral* no equivale a falta de conciencia moral, sino a la propensión a no tener en cuenta su juicio. Pero cuando alguien es consciente de haber actuado según la conciencia moral, no se le puede exigir nada más en lo que concierne a la culpa o la inocencia. Sólo está obligado a esclarecer su *entendimiento* de lo que es o no deber: pero cuando llega a la acción o ha llegado a ella, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente⁶²³.

Al ser un requisito para la recepción subjetiva del deber, la conciencia moral es un hecho inevitable, cuyo ejercicio es de carácter meramente reflexivo y trascendental⁶²⁴, afectando así al sentimiento moral⁶²⁵: es el juicio de la conciencia moral “el que se manifiesta sobre el sentimiento moral en términos de placer o displacer”⁶²⁶. En este sentido, la conciencia sirve como hilo conductor en las más grandes decisiones morales⁶²⁷, razón por la cual Kant la define como “*el juicio moral que se juzga a sí mismo*”⁶²⁸. Respecto a la conciencia moral, el deber no es

irresistiblemente nos exige juzgar nuestras acciones con la fuerza de la ley, de tal manera que nos transmite una pena interna cuando realizamos una acción mala, o una alegría interna, cuando nuestra acción es moralmente correcta (Cfr. *Moralphilosophie Collins*, 27: 296-297). Para un análisis más detallado de esta expresión: Cfr. WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Pp. 184ss.

⁶²¹ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 199. Vale la pena mencionar que, según Kant, la idea misma de una conciencia errónea [*ein irrendes Gewissen*] es un absurdo, ya que “muy bien podemos equivocarnos a veces en el juicio objetivo sobre si algo es o no deber, pero yo no puedo equivocarme en el juicio subjetivo sobre si yo lo he comparado con mi razón práctica (que aquí juzga) para emitir aquel juicio, porque en tal caso no habría juzgado prácticamente en absoluto; en cuyo caso no hay ni error ni verdad” (*MdS*, 401).

⁶²² Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 386.

⁶²³ *MdS*, 401.

⁶²⁴ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Pp. 200-201.

⁶²⁵ A diferencia del sentimiento moral, el amor al prójimo y el respeto a sí mismo, la conciencia no es un sentimiento; no obstante, como señala Guyer, pertenece a las predisposiciones estéticas de la moral en cuanto que tiene un efecto en los sentimientos (Cfr. GUYER, Paul. “Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*”. P. 137).

⁶²⁶ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 201.

⁶²⁷ Cfr. *RGV*, 6:185.

⁶²⁸ *RGV*, 6:186.

adquirirla, sino cultivarla⁶²⁹, requisito que es indispensable para el cumplimiento del resto de los deberes⁶³⁰.

Ahora bien, según el filósofo de Königsberg, el amor al prójimo (*die Liebe des Nächsten*) o filantropía (*die Menschenliebe*), como una mera afección, no puede ser mandado⁶³¹ –un deber de amar es absurdo, ya que lo que se hace por coacción (*Zwang*) no se hace por amor⁶³². Dado el carácter espontáneo y pasivo del amor, como cosa del sentimiento, y no de la voluntad, éste no podría ser obligatorio ni contener un componente normativo⁶³³; por el contrario, “la *benevolencia (amor benevolentiae)*, entendida como acción, puede estar sometida a una ley del deber”⁶³⁴. En cuanto tal, la benevolencia es fundamental para la consolidación de un sistema de deberes, ya sea en relación a los deberes para con uno mismo⁶³⁵, o para con los demás⁶³⁶. El amor al prójimo no es un deber de beneficencia, sin embargo, cuando ésta se practica, también se puede desarrollar un amor al nivel afectivo, el cual facilita y potencia la máxima beneficencia⁶³⁷: “*Hacer el bien* es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor (*mit seiner wohlthätigen*

⁶²⁹ Cfr. *MdS*, 401.

⁶³⁰ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 205.

⁶³¹ Ya desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant distingue entre “amor práctico” y “amor como inclinación”, al decir: “Así hay que entender, sin duda, también los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo. Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor *práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación (*nicht im Hange der Empfindung*), en principios de la acción y no de una compasión (*Teilnehmung*) que se derrite, y únicamente aquél puede ser mandado” (*GMS*, 399).

⁶³² Cfr. *MdS*, 401.

⁶³³ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 207.

⁶³⁴ *MdS*, 401.

⁶³⁵ Cfr. *MdS*, 435.

⁶³⁶ Tal y como sostiene Kant: “La división suprema puede ser la división en deberes hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez, y aquellos deberes cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros. El cumplimiento de los primeros es un deber *meritorio* (con respecto a otros); el de los segundos, es un deber *obligatorio*. El *amor* y el *respeto* [*Achtung*] son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes. Pueden examinarse por separado (cada uno por sí solo) y también existir de este modo” (*MdS*, 448).

⁶³⁷ DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 207. El amor al prójimo, en este sentido, es una afección natural que concuerda con el deber, concretamente con el deber de benevolencia, y, por tanto, facilita su efectividad, incluso a pesar de que no es capaz de producir una máxima de la acción moral (Cfr. PATON, H.J.. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. P. 57).

Absicht), llega al fin a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien”⁶³⁸. De esta manera, al considerar el amor al prójimo como una predisposición estética de la moral, la interpretación rigorista de la moral kantiana, donde se pretende suprimir toda afectividad, no tiene cabida⁶³⁹.

Finalmente, así como el amor al prójimo se vincula íntimamente con los deberes para con los demás, la sensibilidad moral admite una cuarta predisposición estética de la moralidad que se relaciona con los deberes para con uno mismo. Esta predisposición estética es el respeto por sí mismo o *autoestima* (*Selbstschätzung*). Al igual que las demás predisposiciones estéticas de la moralidad, el respeto (*reverentia*) es un sentimiento peculiar cuyo carácter es meramente subjetivo y, por tanto, no se puede tener como deber⁶⁴⁰: “Así pues, cuando se dice que el hombre tiene el *deber* de la *autoestima*, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con el deber para consigo mismo”⁶⁴¹.

Las predisposiciones estéticas de la moralidad, dado que son fundamentales para la receptividad subjetiva de los conceptos del deber y, por tanto, para la percepción de las situaciones de emergencia moral, es un deber cultivarlas. Que ellas sean cultivables, según De Haro, “es la condición de posibilidad para que se pueda hablar en la ética kantiana de una formación del *carácter*, es decir, de un proceso intelectual y voluntariamente dirigido a moldear las disposiciones temperamentales y afectivas desde la libertad”⁶⁴². Las predisposiciones estéticas de la moral, en este sentido, facilitan la adquisición de principios firmes para la acción, mostrando el aspecto formativo de la ética kantiana. Esto implica, entre otras cosas, que la efectividad del imperativo categórico sobre la vida y el desarrollo moral del individuo sólo es posible mediante un proceso formativo, el cual es reflexivo⁶⁴³.

⁶³⁸ *MdS*, 402.

⁶³⁹ Cfr. DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 208.

⁶⁴⁰ *MdS*, 402.

⁶⁴¹ *MdS*, 402-403.

⁶⁴² DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. P. 191.

⁶⁴³ Cfr. MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropologie, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press. 1999. Pp. 3ss.

Según lo especificado en este apartado, la aplicación de los deberes al caso específico del hombre no se reduce a la función meramente determinante de nuestra facultad de juzgar, sino que, a su vez, exige una mediación reflexiva que nos ayude en la deliberación de los casos particulares y la formación de un carácter moralmente bueno. La mediación reflexiva que ahora surge dentro de la moral kantiana, además de las funciones especificadas a lo largo de este apartado –como un breve esquema de las principales tareas de la reflexión dentro de la propuesta moral del filósofo de Königsberg–, es un elemento clave para la resolución de aparentes conflictos morales⁶⁴⁴, es decir, la resolución de aquellos conflictos que surgen cuando el agente o bien cree encontrarse en circunstancias excepcionales o bien percibe una situación en la cual se gesta una cierta pugna e incompatibilidad entre posibles deberes⁶⁴⁵. El primer caso corresponde a aquellas situaciones donde uno puede pensar que se encuentra en una situación única que, incluso sólo por esa vez, haría permisible una excepción a una regla, haciéndonos creer que tal o cual acción están justificadas⁶⁴⁶. En este caso, es la sentencia de la conciencia moral la que nos ayuda a percibir y a establecer la impermisibilidad de mi máxima, orientando de manera reflexiva a mi juicio. La ética kantiana, sin embargo, no entiende las excepciones como “algo que está permitido hacer en un caso concreto a pesar de que la “norma general” lo prohíbe”, sino como “la necesaria “limitación” de varias reglas preceptivas que entran en colisión”; razón por la cual “Cuando se produce ese conflicto no se trata de crear excepciones a la regla, sino de *reinterpretar* las reglas *en el contexto* en el que coinciden diversas prescripciones o prohibiciones”⁶⁴⁷.

Respecto al *conflicto de deberes* (*Colosio officiorum s. obligationum*), la complicación se origina cuando el agente se encuentra en una situación tal que dos posibles deberes colisionan entre sí, haciéndonos creer que uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente)⁶⁴⁸. “Pero, dado que deber y obligación en general son

⁶⁴⁴ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 22.

⁶⁴⁵ Cfr. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. P. 146.

⁶⁴⁶ Cfr. *GMS*, 424.

⁶⁴⁷ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. Pp. 258-259. Pareciera así que las cuestiones casuísticas de la *Metafísica de las costumbres*, sugieren casos donde, sin recurrir a las excepciones –pues ellas son incompatibles con el concepto de deber–, pudiera no estarse infringiendo una ley (Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 321). Así, por ejemplo, es posible distinguir los sucesos por los que una persona se quita la vida, según una máxima del “suicidio”, y sucesos en los que no, como arriesgar la vida por la patria, el sacrificio por la salvación del género humano, etc. (*MdS*, 423ss).

⁶⁴⁸ Cfr. *MdS*, 224.

conceptos, que expresan la *necesidad* objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar atendiendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo es deber alguno, sino incluso contraria al deber [*pflichtwidrig*]: es totalmente impensable una *colisión* de *deberes* y obligaciones (*obligationes non colliduntur*)”⁶⁴⁹. No obstante, un agente puede encontrarse con una situación donde existan dos razones de la obligación (*rationes obligandi*) opuestas entre sí, ante las cuales el agente tiene que deliberar para saber cuál de ellas es insuficiente para obligar (*rationes obligandi non obligantes*). “Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía (*fortior obligatio vincit*), sino que la *razón* más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*)”⁶⁵⁰.

3.5. De la típica de la facultad de juzgar práctica pura

A pesar de que Kant no desarrolla de manera explícita los fundamentos de una teoría del juicio moral, en el segundo capítulo de la *Analítica de la razón pura práctica* de la segunda *Crítica*, nuestro se detiene a hablar de una aplicación de la facultad de juzgar práctica muy específica, a saber: de la *Típica de la facultad de juzgar pura práctica* (*Typik der reinen praktischen Urteils kraft*)⁶⁵¹. Sin negar la importancia de este pasaje, muchos de los intérpretes de la moral kantiana han pretendido reducir su teoría del juicio moral a lo especificado en este apartado, sosteniendo, de manera consecuente, que el juicio moral se reduce a una función determinante de la facultad de juzgar. Estas interpretaciones, sin embargo, han pasado por alto que la típica de la facultad de juzgar práctica pura “no es más que un *marco auxiliar*, que ayuda al juicio en la ejecución de sus tareas”, olvidando, así, que “Para la solución de las tareas concretas de subsunción no es suficiente la típica de la ley práctica”⁶⁵². A diferencia de lo que muchas de estas interpretaciones sostienen, el enjuiciamiento (*Beurteilung*) del que se habla en este pasaje, no es un enjuiciamiento sobre las máximas concretas por las que se determina el arbitrio a la acción, esto es, las máximas de primer orden, según la clasificación de Schwartz, sino de un uso de la facultad de juzgar *puro y a priori*, cuya función es “la de establecer las condiciones

⁶⁴⁹ *MdS*, 224.

⁶⁵⁰ *MdS*, 224.

⁶⁵¹ Cfr. *KpV*, 67ss.

⁶⁵² VON WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie. “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant”. P. 744.

de posibilidad de *todo* querer bajo la legalidad de la libertad”⁶⁵³. Esto nos ayuda a entender la siguiente cita, cito *in extenso*:

Ahora bien, para decidir si una acción, posible para nosotros en el ámbito de lo sensible, es o no el caso que cae bajo la regla, se requiere una facultad de juzgar práctica mediante la cual, lo que fue dicho de modo universal (*in abstracto*) en la regla, se aplique *in concreto* a una acción. Pero como una regla práctica de la razón pura se refiere, *en primer lugar*, como *práctica*, a la existencia de un objeto [*die Existenz eines Objects*] y, *en segundo lugar*, como *regla práctica* de la razón pura, implica necesidad respecto de la existencia de la acción y es, por lo tanto, una ley práctica, es decir, no una ley de la naturaleza por medio de fundamentos determinantes empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual la voluntad debe ser determinable independientemente de todo elemento empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de su forma), y como todos los casos posibles de eventuales acciones pueden ser solamente empíricos, es decir, pertenecer a la experiencia y a la naturaleza, entonces parece absurdo querer encontrar en el mundo de los sentidos un caso que, como tal, siempre estará sujeto a la ley natural, pero que admita que se le aplique una ley de la libertad y al cual pueda aplicársele la idea suprasensible de bien moral, que en él se pretende exhibir *in concreto*⁶⁵⁴.

La típica, como un enjuiciamiento de la facultad de juzgar práctica pura, pretende resolver el problema de la “*continuidad* entre la determinación moral de la voluntad y las acciones que se siguen de ella, esto es, la *efectividad* de la razón pura”⁶⁵⁵. Es decir, Kant intenta poner de manifiesto la manera en que la naturaleza puede proveer el *tipo* (*Typus*) de la moralidad que posibilite la mediación entre los principios puros a priori y aquellos elementos de origen empírico, a través de las funciones de la facultad de juzgar en su uso práctico⁶⁵⁶. A diferencia de la facultad de juzgar de la razón pura teórica, la facultad de juzgar pura práctica se enfrenta a “dificultades especiales que consisten en que se pretende aplicar una ley de la libertad a acciones en cuanto eventos que acaecen en el mundo de los sentidos y que, por tanto, como tales, pertenecen a la naturaleza”, ya que lo moralmente bueno es algo suprasensible

⁶⁵³ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 232.

⁶⁵⁴ *KpV*, 67-68.

⁶⁵⁵ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 269.

⁶⁵⁶ Cfr. VIGO, Alejandro G. “La concepción kantiana del derecho natural”. P. 329.

(*Übersinnliches*) para lo cual “no se puede encontrar ninguna cosa correspondiente en alguna intuición sensible”⁶⁵⁷.

En la subsunción de una acción posible para el agente racional bajo una *ley pura práctica*, según Kant, “no se trata de la posibilidad de la *acción* como de un suceso en el mundo de los sentidos”⁶⁵⁸, ni del esquema de un caso según leyes, “sino del esquema [*das Schema*] (si es adecuada aquí esta palabra) de una ley misma; porque la *determinación de la voluntad* (no la acción en referencia a su estado) sólo mediante la ley, sin otro fundamento determinante, liga el concepto de la causalidad con condiciones totalmente distintas de las que constituyen la conexión en la naturaleza”⁶⁵⁹. A pesar de que la moral kantiana no puede basarse, *in sensu stricto*, en un esquema -como sucede en el caso del juicio teórico/especulativo⁶⁶⁰-, ella admite un *tipo* de ley moral⁶⁶¹ que sirve de “regla del enjuiciamiento” suministrada por el entendimiento para orientarnos al hacer juicios prácticos que evalúen máximas particulares⁶⁶². De esta forma, la regla de la facultad de juzgar bajo las leyes de la razón pura práctica⁶⁶³ es: “pregúntate a ti mismo si la acción que tienes

⁶⁵⁷ *KpV*, 68.

⁶⁵⁸ *KpV*, 68.

⁶⁵⁹ *KpV*, 68-69.

⁶⁶⁰ Cfr. *KrV*, A 137 / B 176ss.

⁶⁶¹ Cfr. *KpV*, 69. Según Bernard Freydberg, tanto el *esquematismo* como la *típica*, involucran una síntesis de la imaginación que genera un espacio en el que se vincula lo particular con lo universal, dentro del alcance de su dominio (Cfr. FREYDBERG, Bernard. *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press. 2005. Pp. 82ss). Esto implica que la típica no es una aplicación meramente determinante de la facultad de juzgar, sino que, a su vez, presupone procesos de mediación reflexiva previos a la determinación.

⁶⁶² Cfr. Cfr. JOHNSON, Mark. “Imagination in Moral Judgment”. P. 271. A este respecto, Kant sostiene que: “la ley moral no tiene ninguna otra facultad cognoscitiva que medie su aplicación a los objetos de la naturaleza [*die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur*], que el entendimiento (no la imaginación), el cual no puede fundamentar una idea de la razón en un *esquema* de la sensibilidad, sino en una ley, pero una ley tal que pueda ser exhibida *in concreto* en los objetos de los sentidos, por ende, una ley de la naturaleza, pero sólo en cuanto a la forma [*seiner Form*], como ley para la facultad de juzgar, y por esto podemos llamar a esta ley el *tipo* de la ley moral [*den Typus des Sittengesetzes*]” (*KpV*, 69).

⁶⁶³ Tal y como sostiene Torralba, esta regla práctica es “una de las formulaciones del imperativo categórico, pero aquí el imperativo no se emplea como principio de determinación, sino únicamente como regla para el enjuiciamiento. En cualquier caso, lo que principalmente interesa ahora es aclarar qué permite conocer acerca de las máximas del enjuiciamiento por una regla semejante” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 277).

en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad?”⁶⁶⁴.

La típica, así, muestra en qué sentido la universalidad de la legalidad natural puede usarse en el juicio moral⁶⁶⁵: la ley universal de la naturaleza “es un *tipo* (*ein Typus*) para el juicio de las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no es tal que aguante la comparación con la forma de una ley natural en general, es moralmente imposible (*sittlichunmöglich*)”⁶⁶⁶. Este enjuiciamiento, sin embargo, no sirve para enjuiciar las acciones concretas o las máximas de la acción, sino para proveer la regla por la cual las máximas y las acciones puedan ser juzgadas después⁶⁶⁷. La razón para sostener esto es que en virtud de ella “tiene lugar la subsunción de las posibles acciones particulares, a través de sus correspondientes máximas, consideradas como principios subjetivos de determinación de la voluntad, bajo los principios objetivos de la razón pura práctica, por medio de los “tipos” correspondientes a las categorías de la libertad”⁶⁶⁸. Según Kant, así juzga incluso el

⁶⁶⁴ KpV, 69. Este pasaje de la segunda *Crítica*, a pesar de ubicarse en diferentes contextos, muestra un gran afinidad con la siguiente cita de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno: para eso no necesito, así pues, agudeza alguna que vaya muy lejos [*keine weit ausholende Scharfsinnigkeit*]. Inexperto en lo que respecta al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que ocurren en el mismo, me pregunto solamente: ¿puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y ello, ciertamente, no por mor de algún prejuicio [*Nachtheils*] para ti o para otros que se pueda esperar de ella, sino porque no puede caber como principio en una posible legislación universal; la razón, sin embargo, me fuerza a un respeto inmediato por esa legislación, del cual, ciertamente, no *comprendo* aún en qué se funda (que esto lo investigue el filósofo), pero al menos llego a entender, sin embargo, que es una estimación de aquel valor que supera en mucho a todo valor alabado por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por respeto *puro* por la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que ceder cualquier otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo” (GMS, 403).

⁶⁶⁵ Cfr. TORRALBA, José María. “Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the “Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment” and the Good as the Object of Practical Reason”. P. 203.

⁶⁶⁶ KpV, 69-70.

⁶⁶⁷ Cfr. TORRALBA, José María. “Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the “Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment” and the Good as the Object of Practical Reason”. P. 214.

⁶⁶⁸ VIGO, Alejandro. “Reflexión y juicio”. P. 29. No me detendré a analizar detalladamente las categorías de la libertad, sin embargo, vale la pena mencionar que: “Las categorías de la libertad cumplen la tarea de referir *a priori* todas las formas posibles del querer con la ley moral y así establecen la unidad del “punto de vista práctico”. Para ello, deben ser capaces de traer a la unidad de la conciencia *a priori* la diversidad de los deseos. Por eso es necesario que la crítica de la razón práctica no se limite al uso puro de la razón práctica, sino que examine por completo el uso

entendimiento más común, ya que la ley de la naturaleza siempre está en la base de todos sus juicios, haciendo de esa *ley de la naturaleza* el tipo de una ley de la libertad⁶⁶⁹: “si no tiene a la mano algo capaz de servir de ejemplo en los casos de experiencia, no puede proporcionar a la ley una razón pura práctica el uso en la aplicación (*in der Anwendung*)”⁶⁷⁰.

Es, pues, lícito también utilizar la *naturaleza del mundo de los sentidos como tipo de una naturaleza inteligible* [*die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur*], mientras yo no traslade a ésta las intuiciones [*die Anschauungen*] y lo que de ellas depende, sino que refiera a ella solamente la *forma de la conformidad a leyes* en general (cuyo concepto tiene lugar también en el uso más común de la razón, pero no puede ser conocido en otro aspecto más que como determinado *a priori* al uso puro práctico de la razón); puesto que bajo este aspecto las leyes, como tales, son idénticas sin importar de dónde toman sus fundamentos determinantes⁶⁷¹.

El enjuiciamiento moral puro, por esta razón, no se realiza sobre las acciones, sino sobre las máximas, consideradas, así como los *tipos* de acciones, ya que las acciones siempre son de carácter empírico⁶⁷² —es decir, no sólo contienen un entramado de sentido, sino también una causalidad externa en virtud de la cual se manifiesta su efectividad. De esta manera, la típica de la facultad de juzgar evita el *empirismo* de la razón práctica, previniendo, así, que los conceptos prácticos del bien y del mal se reduzcan a las consecuencias de la experiencia y el amor propio o egoísmo moral⁶⁷³. Según Torralba, la facultad de juzgar pura práctica establece la *modalidad* de los principios prácticos de la actividad humana y, así, los *modos* que la causalidad adopta cuando el sujeto que la ejerce es un ser humano: “estos modos (*modi*) se resumen en los de lo bueno y lo malo, por referencia a la ley moral, pero puesto que las categorías proporcionan la síntesis *a priori* de *todos los posibles* deseos, también según su modalidad, la facultad práctica del juicio no puede limitarse a las

práctico, pues sólo así puede asegurarse que no hay ningún condicionamiento sensible del querer sin relación con la ley moral” (TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 325).

⁶⁶⁹ KpV, 70.

⁶⁷⁰ KpV, 70.

⁶⁷¹ KpV, 70.

⁶⁷² Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 248.

⁶⁷³ Cfr. KpV, 70. Según Kant: “Lo único adecuado al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la facultad de juzgar, el cual toma de la naturaleza sensible únicamente lo que también la razón pura puede pensar por ella misma, es decir, la conformidad a leyes, e introduce en la naturaleza suprasensible sólo lo que, a su vez, se puede exhibir realmente mediante las acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley de la naturaleza en general” (KpV, 71).

modalidades morales (y a sus contrarios), sino que debe incluir también las del uso empíricamente condicionado de la razón práctica”⁶⁷⁴. Según lo especificado sobre la típica, ésta mantiene un carácter meramente determinante, en virtud del cual se establecen tanto las condiciones necesarias para la aplicación de la ley moral, como un marco normativo; sin embargo, al ser meramente determinante, la típica se muestra insuficiente para satisfacer las necesidades de una teoría del enjuiciamiento moral⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 272.

⁶⁷⁵ Cfr. TORRALBA, José M. *Libertad, objeto práctico y acción*. P. 283.

Conclusiones

Al leer muchas de las interpretaciones “estándar” de la filosofía práctica de Kant, resulta difícil de creer que ella sea una de las más consolidadas. Desde estas lecturas, no es raro pensar que la moral kantiana se reduce a un mero formalismo práctico, rigorista, y ajeno a la especificidad del hombre. Estas interpretaciones, sin embargo, carecen de una visión integral de la filosofía práctica de nuestro autor, en la cual se articulen los distintos elementos que la componen. La falta de una visión integral de la propuesta práctica del filósofo de Königsberg, no sólo ha generado una serie de críticas ajenas a su pensamiento, sino también una falta de rigurosidad y cuidado en el estudio del mismo, y una cierta aversión al pensamiento moderno en su generalidad. Este rechazo a la filosofía práctica de nuestro autor, así como también las diversas críticas que lo acompañan, bien podría matizarse e incluso disolverse si atendiéramos de manera más profunda a los textos de Kant y no a las interpretaciones reduccionistas de la misma. A pesar de que la moral kantiana no esté exenta de críticas pertinentes, las objeciones más comunes con las que se le ataca pueden, y deben, confrontarse con las palabras mismas de nuestro filósofo. Esto no garantiza una respuesta definitiva a todos sus críticos, pero, de menos, nos permite matizar las objeciones comunes y ofrecer una exégesis más rica.

Aunque en esta investigación no pretendo ofrecer una lectura acabada de la moral kantiana, así como tampoco busco responder o matizar todas y cada una de las críticas con las que usualmente se desacredita la propuesta de nuestro autor, este esbozo tiene la intención de presentar una lectura integral y sistemática de la ética kantiana, especialmente de su teoría implícita del juicio moral. Con esta intención en mente, en el primer capítulo de mi investigación me dediqué a reconstruir la estructura de la filosofía práctica de nuestro autor. Así, señalé que la filosofía práctica de Kant no se reduce a su fundamentación, o propedéutica –como la he denominado–, sino que también incluye una moral impura a priori, y una antropología práctica. Esta fundamentación o propedéutica de la moral kantiana constituye, por tanto, sólo el primer paso en la consolidación de la filosofía práctica de nuestro pensador, a la cual, en consecuencia, no se puede reducir.

La tarea principal de esta fundamentación, tal y como espero haber probado en este primer capítulo, es sentar las bases de la moral a partir del establecimiento de su principio supremo. Este principio, al ser puro y a priori, funda la validez universal y la necesidad de la ley moral, sin las cuales ella sería contingente y todos los principios prácticos de la acción se reducirían a la subjetividad. En cuanto tal, la

moral pura trata acerca de los principios y la idea de una voluntad pura, y no las condiciones específicas del querer humano: en este sentido, el ámbito de validez de la moral pura no se limita al caso específico del hombre, sino a todo ser racional.

A la fundamentación o propedéutica de la moral, le sigue una metafísica de las costumbres, la cual mantiene un carácter a priori, mas no su pureza, ya que la aplicación del principio supremo de la moralidad al caso específico del hombre exige un conocimiento empírico mínimo de la naturaleza humana. En esta parte de la filosofía práctica de Kant, como mencioné en el primer capítulo, se toma en cuenta la naturaleza humana para la consolidación de un sistema de deberes. La metafísica de las costumbres, en este sentido, constituye el sistema de las leyes de la libertad, donde se consideran dos tipos de deberes: los deberes *jurídicos*, que regulan las acciones externas y su conformidad con la ley; y los deberes *éticos*, en los cuales se exige además que las leyes sean el fundamento de determinación de las acciones. En ambos casos, por tanto, se determinan leyes morales válidas para todo hombre, en virtud de su naturaleza humana.

Finalmente, el tercer elemento que constituye parte de la estructura de la filosofía práctica de Kant, es la antropología práctica, donde se recuperan todos aquellos datos empíricos del hombre que favorecen u obstaculizan su desarrollo moral. La antropología práctica, a pesar de no ser pura, ni de carácter a priori, es susceptible de ser orientada a priori, esto es, de medirse en comparación con una metafísica de las costumbres. Una de las tesis que sostengo en este primer capítulo, a diferencia de otros comentadores, es que gran parte de esta antropología práctica se puede encontrar en la última publicación del filósofo de Königsberg, a saber, en la *Antropología en sentido pragmático*, especialmente en la segunda parte de este texto, y no en la *antroponomía* de la *Metafísica de las costumbres*. Esto nos permite distinguir de mejor manera la antropología práctica de la moral impura a priori, diciendo que la primera no me da propiamente prescripciones. Teniendo esto en cuenta, asumimos que la antropología práctica y, por ende, una antropología en sentido pragmático, forman parte de la estructura de la filosofía práctica de Kant, en la cual se estudia, no ya lo que naturaleza hace del hombre, sino lo que él, como agente libre, hace, puede y debe hacer de sí mismo. Al admitir una antropología en sentido pragmático dentro de la estructura de la filosofía práctica de Kant, se admiten dos cosas: en primer lugar, que la propuesta de nuestro autor no se reduce a un mero formalismo vacío y ajeno a la especificidad del hombre y, en segundo lugar, que la moral kantiana admite una dimensión formativa.

Bajo esta dimensión formativa de la moral kantiana, al mismo tiempo, se presupone una estructura patentemente sistemática, cuyo hilo conductor es nuestra libre facultad de juzgar. Así, aunque cada parte de la filosofía práctica de Kant admite un objeto de estudio y una metodología distinta, todas ellas presuponen una conexión entre sí. Esta unidad sistemática, tal y como espero haber demostrado al final de este primer capítulo, no puede ser unidireccional, esto es, sólo de la moral pura a la antropología, ya que ello implicaría readmitir una lectura meramente formalista de la propuesta de nuestro autor. Un formalismo de este tipo no sólo eliminaría toda posible aplicación de la moral kantiana, sino que haría imposible la concepción misma de una metafísica de las costumbres y, por tanto, de un sistema de deberes. En este sentido, sostengo una lectura bidireccional de la filosofía práctica de Kant, en la cual se admita tanto un ir de la moral pura a la antropología práctica, como el camino inverso, esto es, de lo empírico a lo puro a priori.

Al tratar esta bidireccionalidad nos topamos con la necesidad de comprender la teoría kantiana del juicio práctico y moral, ya que, como he mencionado, la facultad de juzgar es el hilo conductor de la filosofía práctica de Kant. La facultad de juzgar, como facultad de juzgar libre, es la encargada de dar cierta cohesión y sistematicidad a la filosofía práctica de nuestro autor, de lo cual se sigue que para poder comprender su propuesta moral es necesario analizar a profundidad su teoría juicio moral. Esto, sin embargo, se enfrenta a una dificultad previa, a saber, el análisis de aquellos elementos presupuestos en la teoría kantiana del juicio moral. Por esta razón, en el segundo capítulo de esta investigación me detuve a analizar los conceptos básicos de la teoría de la acción de nuestro autor. Sin una comprensión previa de los presupuestos básicos de la teoría kantiana de la acción, no sólo sería difícil entender el papel de la facultad de juzgar en la filosofía práctica, sino que sería prácticamente imposible sostener cualquier lectura del juicio moral. Una mala comprensión de estos presupuestos básicos nos conduciría, irremediablemente, a una reducción de su teoría del juicio práctico y moral, dando pie, así, a aquellas lecturas formalistas cuya tendencia interpretativa es, en este sentido, un error metodológico.

Uno de los puntos fundamentales para comprender la teoría kantiana de la acción y que, por lo general, es desatendido, consiste en distinguir una genuina acción –como parte de la filosofía práctica–, de un mero movimiento –propios de la filosofía especulativa. A diferencia de un mero movimiento, cuyas leyes se reducen a leyes de la naturaleza, una genuina acción contiene una doble dimensión en virtud de la cual es posible vincular la causalidad natural con una causalidad libre. La primera dimensión, tal y como menciono en el segundo capítulo, alude a la cara externa de la

acción, esto es, a la relación causal que se produce con un movimiento corporal. Aquí la acción es considerada como mera efectividad externa; en esta causalidad externa, cualquier movimiento corporal, incluso de un ser inanimado, se identifica con una genuina acción, ya que aluden a una causalidad natural que se manifiesta de forma semejante –según las mismas leyes. La similitud entre distintos movimientos –como tropezarse y aventarse de un avión por decisión propia-, reside en una misma causalidad natural y, por tanto, en su relación con leyes de la naturaleza –tropezarse y aventarse de un avión por decisión propia, en este sentido, siguen una misma causalidad natural: la gravedad. Esto mismo, sin embargo, nos indica que el mero movimiento no es, en sí mismo, una genuina acción.

No podemos, por tanto, reducir una genuina acción al mero movimiento, o a su causalidad externa, pues para estar ante una genuina acción es necesario que también se presente una estructura interna en virtud de la cual la acción sea constituida como tal. En esta dimensión interna de la acción, así, se consideran todos aquellos procesos volitivos e intencionales de la acción, es decir, los propósitos, deseos, intenciones y fines que se esperan alcanzar mediante la realización de la acción. Al igual que el mero movimiento, la mera estructura interna no constituye por sí mismo una genuina acción: las meras intenciones o el mero deseo, como un deseo vacío, no es una acción en sí misma, pues para ello se necesitan ambas dimensiones, la externa y la interna. En esto último, Kant se acerca, inesperadamente, a la teoría aristotélica de la acción, donde las genuinas acciones, entendidas como *prâxis*, se distingue del mero cambio o movimiento. Teniendo esto en mente, una de las tesis que sostengo a lo largo de este segundo capítulo es la prioridad de la estructura interna o intencional de la acción sobre su causalidad externa, ya que ella es la que dota de sentido y, por ende, de racionalidad a la acción. Así, las acciones humanas muestran una estructura hilemórfica compuesta por una causalidad externa y un entramado de sentido, en la cual mantiene prioridad este último, y sólo en razón de este último se dice que la causalidad externa pertenece a una genuina acción.

La estructura intencional de la acción, en virtud de la cual mi facultad desiderativa se vincula un objeto, hace patente el carácter teleológico de la acción: una genuina acción, por tanto, sólo puede concebirse si se atiende a los fines que se propone realizar el individuo mediante tal o cual acción posible. De este modo, la teoría kantiana de la acción, al igual que su propuesta moral, no puede desatender, como algunas interpretaciones “estándar” sostienen, los fines específicos que dotan de sentido a la acción. Toda genuina acción, en cuanto pretende una racionalidad

mínima, contiene, por tanto, un fin. La acción, vista desde fuera, esto es, como mero movimiento y causalidad externa, pertenece a una causalidad natural –que sigue leyes de la naturaleza-; no obstante, al no reducirse al mero movimiento, responde también a una causalidad libre –en virtud de la cual se vincula con leyes de la libertad. Esto último, tal y como espero haber demostrado, nos ayuda a comprender en qué sentido afirma Kant que una misma acción pertenece tanto a lo sensible como a lo inteligible y, en consecuencia, a aclarar, en cierta medida, el conflicto propio de la tercera antinomia de la razón pura: una misma acción, así, puede estudiarse desde dos perspectivas distintas, sin que esto suponga una ruptura entre lo sensible y lo inteligible.

Junto a la primacía de la estructura intencional de la acción sobre mera causalidad externa, se revela el papel de la facultad desiderativa como la facultad de originar, mediante representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones. En cuanto tal, la facultad desiderativa ejerce una causalidad, la cual puede entenderse de tres maneras, según sea la relación entre el sujeto y el objeto deseado: en primer lugar tenemos el mero deseo o, como lo he llamado, deseo inefectivo, el cual se reduce a la mera representación de un objeto sin la conciencia de ser capaz de producirlo; en segundo lugar está el arbitrio, como una capacidad libre de elección en virtud de la cual el agente adopta las máximas, razón por la cual se vincula íntimamente con la acción; finalmente está la voluntad, que es la facultad de desear considerada como razón práctica, ya que por ella podemos actuar según la representación de leyes universales. A diferencia del arbitrio animal, el arbitrio humano sólo es afectado por la sensibilidad, y no por ello determinado por las inclinaciones, gracias a lo cual es posible su orientación por principios de la razón práctica. Esto supone, según Kant, un arbitrio libre, entendiendo por libertad la independencia de causas ajenas que lo determinen. Aquella libertad del arbitrio, sin embargo, es sólo un concepto negativo de libertad, del cual surge, a su vez, un concepto positivo, a saber: la autonomía de la voluntad.

La voluntad, en cuanto que es razón práctica, no puede ser libre, ya que no se refiere directamente a acciones, sino a la legalidad misma de la razón práctica, en virtud de la cual el arbitrio puede ser determinado. Así, mientras el arbitrio tiene un papel ejecutivo, la voluntad mantiene una función legislativa, donde ambas funciones exigen, para su comprensión, un análisis de lo que Kant denomina como “Principios prácticos de la acción”. Sólo un sujeto que es capaz por principios puede considerarse un agente racional, y sólo un agente racional es capaz de realizar genuinas acciones. En este sentido, la agencia racional implica actuar por una razón,

esto es, la capacidad del agente para dotar de sentido su obrar. Esta capacidad de actuar por principios, por tanto, es el rasgo distintivo del obrar racional. Al hablar de esta racionalidad de la acción, sin embargo, no necesariamente aludo a la moralidad, sino a una racionalidad que se gesta dentro de una teoría general de la acción, donde la racionalidad misma admite también diversos criterios instrumentales. En este primer nivel de racionalidad basta que el agente actúe en función a ciertos principios prácticos que justifiquen su obrar, para que su acción sea racional.

Desde una teoría general de la acción, aquellos principios prácticos que dotan de sentido al obrar de un agente racional son las máximas. Una máxima es un principio subjetivo del querer según el cual obra, esto es, que guía la causalidad del agente, y, por tanto, es una unidad mínima de inteligibilidad de la acción. Las máximas, en este sentido, son principios prácticos subjetivos que prescriben una posible acción como medio para un fin intencionado. En cuanto tal, las máximas son siempre subjetivas y nunca adquieren una forma impersonal y descontextualizada. Al ser subjetivas, las máximas consideran no sólo los fines subjetivos del agente, sino también las circunstancias particulares en las que se encuentra, y una breve descripción de la acción tal y como es querida. Teniendo esto en mente, propongo un modelo inclusivo de su estructura formal, donde retomo distintas propuestas actuales, a saber: “Yo hago (o quiero hacer) X para alcanzar Y, bajo la situación Z”. Estructura que, sin embargo, no es fija, sino meramente descriptiva, ya que en su aplicación no siempre se explicitan todas las variables. Esta descripción, por tanto, sólo enuncia los elementos constitutivos de una máxima de la acción, mostrando su carácter subjetivo y su prescripción siempre en primera persona.

Con la finalidad de resolver tanto el problema de la descripción mínima de la acción deseada, como el de la inserción de los aspectos subjetivos y circunstanciales, ambos problemas relativos a la formación de las máximas, introduzco un elemento complementario a la exégesis kantiana propuesto por Barbara Herman, a saber: las reglas de relevancia moral. Estas reglas, como parte esencial de la sensibilidad moral, no prescriben reglas morales, sino que ayudan al agente a percibir los elementos subjetivos y circunstanciales relevantes para la moral. Razón por la cual sostengo que son fundamentales para la resolución de conflictos morales, incluyendo lo que Kant denomina como “cuestiones casuísticas”, no porque ellas en sí mismas resuelvan los conflictos morales, sino porque ayudan al agente a apreciar lo que está en cuestión.

Las máximas, además, son reglas subjetivas autoimpuestas que, como tal, admiten distintos niveles de generalidad. De estos distintos niveles de generalidad, podemos

distinguir con claridad al menos dos niveles, según Schwartz: las máximas de primer orden, que son aquellas máximas concretas y particulares de cada acción; y las máximas de segundo orden, esto es, máximas que expresan políticas generales de vida. Las máximas de segundo orden, al tener mayor generalidad, se ubican por frente a las máximas de la acción como su principio, ya que en ellas se establece si se actúa por la ley o no, es decir, si el hombre asume la ley moral como proyecto de vida o no. En relación a las máximas de segundo orden, introduzco la temática de la *Gesinnung*, como máxima suprema en virtud de la cual el hombre o bien opta por seguir siempre las inclinaciones, según el principio del amor a sí mismo, u opta por seguir la máxima suprema del respeto a la ley moral. Aquí la ley moral aparece como un principio práctico objetivo del querer, introduciéndonos, así, en un segundo nivel de racionalidad, a saber, el de la moralidad. Con esto, tal y como he mencionado en este segundo capítulo, no quiero decir que actuar según la ley moral, como principio objetivo, se oponga a las máximas. Todo lo contrario, actuar por el motivo del deber, supone, así, adoptar la ley moral como fundamento de determinación de mi máxima.

A diferencia de las máximas, la ley moral es válida para todo ser racional, de modo absolutamente necesario, razón por la cual no puede fundarse en la experiencia, sino sólo a priori. De esta forma, el valor moral de toda acción depende de que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad. Para comprender el papel de la razón en la moralidad, me detengo a analizar el concepto kantiano de bien, el cual admite una doble consideración: en primer lugar, tenemos aquella concepción del bien que se funda en el sentimiento de placer y displacer, donde lo bueno y lo malo tienen un valor condicionado o restringido, cuya connotación no es necesariamente de índole moral; en segundo lugar, una concepción del bien que se funda en la ley moral y, por tanto, tiene un valor incondicional. Para entender esto, añado la distinción de Kant entre bien y bienestar, y mal y malestar; así, mientras el bien y el mal aluden a acciones, el bienestar y el malestar hacen referencia al estado de sensaciones de la persona. Esto me permite, a su vez, ampliar la concepción kantiana de la buena voluntad como el único bien irrestricto.

La incondicionalidad de esta buena voluntad, así, admite dos interpretaciones complementarias, a saber: por un lado, que la buena voluntad es buena por sí misma, sin ninguna condicionante; y, por otro lado, que ella es condición indispensable para que cualquier otra cosa sea llamada buena moralmente. En ambos sentidos, la buena voluntad es aquella cuyo querer establece una intimidad con la ley moral, ya sea de manera indefectible, como sucede en el caso de una voluntad santa, o sea a través de

una coerción, como en el caso del hombre, cuya voluntad es, además, sensiblemente afectada. A diferencia de una voluntad santa, nuestra facultad desiderativa puede determinarse tanto por la razón como por las inclinaciones sensibles. Esto implica que la determinación de nuestra voluntad por la ley moral sólo es posible mediante una constricción de la voluntad, esto es, como mandato de la razón. La ley moral como mandato, según se analizó en este segundo capítulo, se expresa mediante un imperativo.

Ahora bien, los imperativos, según el nivel de racionalidad al que aludan, pueden ser de dos tipos: hipotéticos, cuando la acción es representada como medio necesario para alcanzar un fin; o categóricos, cuando se representa la acción como objetivamente necesaria por sí misma. Los primeros aluden únicamente a un primer nivel de racionalidad y, en cuanto tal, forman parte de una racionalidad instrumental; los segundos, por el contrario, aluden únicamente al segundo nivel de racionalidad, es decir, a la moralidad. Esta distinción, al moverse en dos niveles de racionalidad distintos, no implica, sin embargo, que sean radicalmente opuestos, ni que la admisión de un imperativo categórico implique la renuncia a los imperativos hipotéticos. A diferencia de los imperativos hipotéticos, sean asertóricos o problemáticos, el imperativo categórico expresa la necesidad de una acción con independencia de nuestros fines subjetivos, llevando consigo el concepto de una necesidad incondicionada y, por tanto, sólo este imperativo puede servir como ley práctica. Como un último aspecto a tratar de este segundo capítulo, analizo de manera breve las tres formulaciones clásicas del imperativo categórico, esto es: la fórmula de la universalidad, como un criterio de permisibilidad de las máximas; la fórmula de la humanidad, en la cual encontramos un sustento ontológico de la moral kantiana; y, por último, la fórmula de la autonomía o del reino de los fines, donde se formula un enlace sistemático de todos los seres racionales por leyes comunes.

Partiendo de estos presupuestos básicos de la acción, tal y como mencioné arriba, podemos analizar la teoría kantiana del juicio moral. Así, en este capítulo intento ofrecer una lectura que, a pesar de sus limitaciones, ofrezca una visión integral de la propuesta moral de nuestro autor. La facultad de juzgar, dentro de esta visión integral, es una facultad de discernimiento, gracias a la cual se establece un vínculo irrenunciable entre todos y cada uno de los elementos que la componen. Con esto en mente, sostengo que el análisis de la filosofía práctica de Kant a la luz de la facultad de juzgar, como una facultad de juzgar libre, es fundamental para responder, o al menos matizar, muchas de las críticas a las que se enfrenta comúnmente la moral kantiana. Quizá la crítica más fuerte sea aquella que sostiene que la moral kantiana

se reduce a un mero formalismo, el cual excluye toda posible aplicación al caso específico del hombre. Esta imagen, fácilmente puede matizarse si se considera que la facultad de juzgar dentro de la moral kantiana no se reduce a una determinante –la cual parte de un principio formal a un principio de menor generalidad–, sino que debe admitir, a su vez, ciertos procesos de mediación reflexiva.

Uno de los primeros errores de las interpretaciones “estándar” consiste en afirmar que tanto el juicio teórico como el práctico aluden única y exclusivamente a la función determinante de la facultad de juzgar, mientras que se reserva el juicio reflexionante para el juicio de gusto y el juicio teleológico. En el caso de la filosofía práctica, sin embargo, esto supondría una cierta micrología por parte de Kant, como si la moral kantiana fuese una ética del deber –un mero deontologismo–, que siembra en todas partes deberes. Este deontologismo, además, suspendería cualquier consideración empírica y, por tanto, eliminaría cualquier intervención de la sensibilidad moral, lo cual es absurdo dado que ésta es fundamental para la formación de las máximas. Al reducir la teoría del juicio moral a la mera derivación apodíctica, del mismo modo, reduce la comprensión del imperativo categórico y el papel de las máximas, eliminando gran parte de su aplicación práctica a casos concretos, donde se exige un proceso deliberativo.

La facultad de juzgar, en cuanto tal, es una facultad intermedia entre la razón y el entendimiento, en virtud de la cual se subsume bajo reglas, discerniendo si algo es parte o no de una regla dada. En este sentido, la facultad de juzgar es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal, capacidad que no puede ser enseñada, sino sólo ejercida, y su ejercicio supone una doble función: determinante, cuando buscamos instancias de aplicación de una regla dada; y reflexionante, cuando partimos del caso concreto, para encontrar la regla que los subsuma. Ambas funciones, por tanto, son fundamentales para operar del modo adecuado según reglas, lo cual, aplicado a la filosofía práctica de Kant, implica una reinserción en la problemática misma de la acción, donde no basta un mero formalismo, sino también la consideración de los fines. Junto a esta visión integral de la moral kantiana, sostengo que el juicio reflexionante, usualmente reducido al juicio de gusto y al juicio teleológico, es una pieza clave para la comprensión de la totalidad de la filosofía crítica kantiana. De esta forma, aunque el juicio de gusto y el juicio teleológico son meramente reflexionante, esto no implica que la dimensión reflexiva de la facultad de juzgar sea exclusiva de estos juicios, sino que, a diferencia del juicio especulativo y el juicio práctico, donde se presentan ambas funciones, estos dos tipos de juicios carecen de una función determinante.

La razón principal para sostener que el juicio teórico y el práctico no se reducen a juicios meramente determinantes, radica en la finalidad misma de la facultad de juzgar, a saber: posibilitar la inteligibilidad del mundo. Esta inteligibilidad del mundo, al mismo tiempo que exige principios, reglas y leyes a priori a partir de los cuales subsumamos los casos particulares, exige ciertos procesos de mediación reflexiva que garantice la unidad de diversas representaciones y, por ende, posibilite la determinación. Teniendo esto en cuenta podemos obtener dos conclusiones: en primer lugar, que para la comprensión del mundo, sea en lo teórico o en lo práctico, no es suficiente partir de lo universal a lo particular, sino que también se debe poder ir de lo particular a lo universal, es decir, que la facultad de juzgar debe admitir ambas funciones, determinante y reflexionante; y, en segundo lugar, que dentro de la facultad de juzgar existe una prioridad sistemática de la función reflexionante, ya que ella, incluso, es fundamental para el desarrollo pleno de la función determinante. En este sentido, la reflexión constituye una pieza clave para la comprensión del mundo.

La facultad de juzgar es determinante cuando, contando con una regla, principio o ley dada, buscamos sus instancias particulares de aplicación. No obstante, cuando carecemos de lo universal, y lo único con lo que contamos es lo particular, la facultad de juzgar, a través de un proceso reflexivo, debe encontrar el universal que contenga al particular. En el caso del juicio determinante descendemos de lo universal al concepto particular, realizando una especificación de lo diverso bajo un concepto dado, donde el concepto dado prescribe la regla o principio de operación del juicio. Este proceso determinante, sin embargo, presupone un proceso de reflexión previo, en virtud del cual se busque un candidato adecuado para la subsunción. Dicha reflexión, según Kant, es el estado de la mente en el que nos preparamos para encontrar las condiciones subjetivas necesarias para llegar a los conceptos, ya que en ella comparamos y mantenemos unidad ciertas representaciones. Esta comparación entre diversas representaciones para encontrar una regla, principio o ley adecuada que las subsuma, tal y como pretendo haber demostrado, precisa de un principio trascendental que orienta y motiva a la reflexión, dando lugar a la concepción sistemática de la naturaleza. La cual, aplicada al ámbito práctico, facilita la comprensión y la búsqueda de un posible reino de los fines, como el enlace sistemático de todos seres racionales por leyes comunes.

Al presuponer este principio trascendental, la facultad de juzgar reflexionante sirve tanto para mediar entre las distintas formas de representación de lo empírico, como para formular un sistema de la experiencia, según una cierta conformidad a fin

formal. Así, según este principio de la facultad de juzgar reflexionante, la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, ordenándolas, según esta conformidad a fin formal, en un sistema. El juicio reflexionante, por esta razón, juzga en concordancia con este principio, tal y como si naturaleza estuviese diseñada, gracias a lo cual es posible la comprensión de lo particular. De esta forma, la facultad de juzgar reflexionante es condición de posibilidad para el determinando, ya que ésta decide el contexto en el que se aplica el poder de juzgar determinante y verifica su aplicación. Finalmente, como un aspecto fundamental de esta revisión general de la facultad de juzgar, sostengo que la conformidad a fin formal de la naturaleza, como principio trascendental de la función reflexionante en general, es análoga a la conformidad a fin práctica que se presenta en el ámbito práctico. La diferencia entre uno y otro principio, como señalo en este tercer capítulo, es que la conformidad a fin formal es un principio trascendental, mientras que la conformidad a fin práctica es un principio metafísico, a través del cual es pensada la idea de la determinación de una voluntad libre.

A partir de este análisis general de la facultad de juzgar, señalo que la moral kantiana comprende, de igual manera, tanto una función determinante del juicio, a manera de derivación apodíctica, como una función reflexionante, a partir de la cual deliberamos los casos particulares. En la determinación, el juicio moral toma al imperativo categórico, en cuanto que es el principio supremo de la moralidad, como norma o principio del cual se derivan, o en algunos casos se deduce –como sucede con el principio supremo de la doctrina de la virtud–, otros principios prácticos. Las interpretaciones “estándar”, sin embargo, tienden a reducir la teoría kantiana del juicio moral a este proceso de derivación apodíctica, de lo cual se sigue, irremediablemente, una caracterización formalista de la moral propuesta por nuestro autor. Sobre este respecto, señalo que una visión integral de la moral kantiana no desatiende el aspecto formal de la misma, pero que, a diferencia de las interpretaciones “estándar”, esta visión integral no se reduce a un mero formalismo. De la misma manera, menciono que una visión sistemática de la moral kantiana admite, a su vez, una segunda función de la facultad de juzgar, en virtud de la cual es posible establecer una relación entre la ley moral y las situaciones individuales y concretas de las acciones.

Atendiendo en primer lugar a la función determinante de la facultad de juzgar, indico que la derivación apodíctica sirve a la moral de dos modos: primero, como criterio negativo para distinguir lo moralmente posible de lo imposible, es decir, como criterio para establecer la permisibilidad de mis máximas; segundo, en la

consolidación de un sistema de deberes. Como criterio negativo, por una parte, la derivación apodíctica es una aplicación de la facultad de juzgar que mantiene un aire de familia con el silogismo práctico aristotélico. Un silogismo práctico de este tipo se puede ver con mayor claridad en el test de la universalidad, donde la premisa mayor es siempre la primera formulación del imperativo categórico, la premisa menor es la máxima propuesta, y la conclusión nos indica la permisibilidad de la máxima. Si la máxima que es evaluada mediante este test es aprobada, entonces es una máxima permisible, más no se presenta como una acción necesaria y, por tanto, como un deber. Por el contrario, si la máxima no aprueba el test de la universalidad, entonces la acción u omisión propuesta por la máxima está prohibida, y su contrario es un deber.

Por otra parte, la derivación apodíctica, a través de la segunda formulación del imperativo categórico –en relación íntima con las otras formulaciones–, nos ofrece un criterio positivo para el enjuiciamiento moral, a partir del cual se prescriben deberes de manera directa. En relación a esto último, sostengo que la fórmula de la humanidad, al tratar de la persona como fin en sí misma, nos ofrece un sustento metafísico para la elaboración de un sistema de deberes. Este sistema de deberes, conformado por una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud, no debe ser entendido como dos listados de deberes abstractos, unos jurídicos y otros éticos, sino una jurisprudencia moral en la cual se gesta el desarrollo sistemático de los deberes a partir de la ley moral. Tanto la legislación ética como la jurídica, pertenecen a la esfera de la moral, ya que ambas aluden a leyes de la libertad: cuando afectan sólo a acciones meramente externas, son jurídicas, pero cuando son el fundamento de determinación de la acción, son éticas. Así, mientras los deberes jurídicos sólo aluden a la libertad en su ejercicio externo y, por tanto, a su expresión y realización en la exterioridad en cuanto que la libertad de cada uno coexiste con la libertad de cualquier otro, los deberes éticos, propios de una doctrina de la virtud, aluden a los fines que la razón pura exige como objetivamente necesarios.

Estos últimos, además, presuponen la capacidad moral del hombre para coaccionarse a sí mismo a través de la ley moral, es decir, la virtud como fortaleza moral. La ética kantiana, en este sentido, presupone la capacidad del hombre para ofrecer resistencia a los impulsos o resortes de la sensibilidad: a toda obligación ética le corresponde el concepto de virtud, aunque no por ello todo deber sea un deber de virtud. De esta afirmación se sigue que en la “Doctrina de la virtud” se despliega el programa ético kantiano, en el cual se aplican los fines de la razón pura práctica a la especificidad del hombre. Estos deberes de virtud, a diferencia de lo que sostienen muchos

comentadores, no se derivan directamente del imperativo categórico, sino del “principio supremo de la doctrina de la virtud”, el cual posibilita la sistematización de todos los deberes de virtud. Como mediador entre el imperativo categórico y los deberes de virtud, el principio supremo de la doctrina de la virtud es un principio que está subordinado al imperativo categórico. Cabe reiterarse, que en este punto dejo pendiente, como una limitación de esta investigación, el análisis detallado del sistema mismo de los deberes de virtud.

Para cerrar este análisis de la función determinante en la teoría kantiana del juicio moral, recuero las tres tesis mencionadas en torno a la relación entre la ética y el derecho. En primer lugar, que la distinción entre libertad interna y externa no implica dos concepciones escindidas de libertad, sino dos ámbitos de expresión y realización de la libertad. En segundo lugar, menciono que la diferencia entre la ética y el derecho, más que aludir a dos listados de deberes concretos, consiste en dos perspectivas en cuanto al aspecto motivacional del deber. Y, finalmente, señalo que la elaboración misma del sistema de deberes, a pesar de que en su elaboración precisa un uso prioritariamente de la facultad de juzgar determinante, la sistematización de los deberes presupone ciertos procesos de mediación reflexiva previos para captar los rasgos relevantes del ejercicio humano de la libertad.

La moral kantiana, en este sentido, no puede reducirse a la derivación apodíctica de la facultad de juzgar, ya que ello, por ejemplo, sería contradictorio con los presupuestos básicos de su teoría de la acción. Tal y como señalo en el penúltimo apartado de este trabajo de investigación, la aplicación misma de la moralidad al caso específico del hombre, precisa no sólo una función determinante de la facultad de juzgar, sino, a su vez, una función reflexionante, sin la cual sería imposible dicha aplicación. A diferencia de la derivación apodíctica, los procesos reflexionantes de deliberación parten de conceptos particulares para obtener conceptos universales, respondiendo, así, a la problemática central de la filosofía práctica de Kant, a saber: qué debo hacer. La función reflexionante de la facultad de juzgar, en este sentido, nos permite considerar las particularidades de cada situación para, a partir de ellas, encontrar principios generales. Previa a la determinación del arbitrio, el agente reflexiona sobre los posibles cursos de acción que se presentan en una situación concreta. Gracias a esto, el agente racional puede establecer aquel fin que es un deber adoptar en tal o cual circunstancia: la deliberación ayuda al agente a elegir el principio práctico que justifica y orienta su acción.

El primer paso en la deliberación moral, según este carácter reflexionante, no es el juicio moral, sino la percepción de una situación de emergencia moral, donde se

exige una respuesta por parte del agente. La deliberación moral, en sentido estricto, surge sólo cuando el agente capta la relevancia de una situación de relevancia moral. La percepción de una situación moralmente relevante, según la propuesta de Kant, precisa de una sensibilidad moral, proceso en el cual se hace patente el carácter reflexivo de la moral. Esta sensibilidad moral se conforma de aquellas “prenociones o predisposiciones estéticas de la moral”. Como “pre-nociones” o “pre-conceptos”, las predisposiciones estéticas de la moral son requisitos o condiciones previas para la recepción subjetiva del deber, respecto de las cuales, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. En las predisposiciones estéticas de la moral, en este sentido, manifiestan una relación entre el sentimiento estético y la razón práctica, mediante la cual la ley moral es efectiva para interpelar y motivar al ánimo. Sobre esto último es importante reiterar que las predisposiciones estéticas de la moral no se oponen a la pureza de la ley moral, ya que su pureza alude a su autoridad, más no a su eficacia.

Las predisposiciones estéticas de la moralidad son, por tanto, elementos indispensables dados en la naturaleza del agente racional, los cuales posibilitan la deliberación moral y la formación de nuevos conceptos morales a partir de la percepción de nuevas problemáticas morales. Estas predisposiciones, según Kant, son cuatro: el sentimiento moral, la conciencia, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo. El sentimiento moral, tal y como señalo en este capítulo, es aquel sentimiento de placer o desagrado que surge por la conciencia de la coincidencia o discrepancia entre nuestra acción y la ley moral. Gracias a este sentimiento, el agente moral puede hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber. Respecto a la conciencia moral, sostengo que su función es meramente reflexionante, ya que ella es un juicio del sujeto sobre sí mismo, por el cual el sujeto adquiere la seguridad necesaria para tomar una decisión. Al mismo tiempo, trato de mostrar en qué sentido se dice que ella constituye el núcleo de la vida moral de la persona, caracterizándola como aquel foro interno en el que la razón funge como juez interno y nos sentencia, incluso sin nuestro consentimiento. A pesar de que la conciencia propiamente no es un sentimiento, ella pertenece a nuestra sensibilidad moral, ya que su juicio afecta al sentimiento moral, sirviendo, así, como hilo conductor para la toma de decisiones morales.

Sobre el amor al prójimo, Kant sostiene que, a diferencia de la benevolencia, éste no puede ser mandado, ni contener un componente normativo. Este, sin embargo, es un sentimiento que, cuando se practica la benevolencia, se puede desarrollar, facilitando y potenciando la máxima beneficencia. Con esto en mente, se vuelven

insostenibles aquellas interpretaciones rigoristas de la moral kantiana: el filósofo de Königsberg, a diferencia de estas interpretaciones, no suprema la afectividad de la moralidad. Esto se puede ver también respecto a la autoestima o respeto por uno mismo, predisposición estética de la moralidad que, en su generalidad, favorece el cumplimiento de los deberes para con uno mismo. Además, aunque no existe un deber de poseerlas, la moralidad exige su cultivo, lo cual demuestra el carácter formativo de la ética kantiana. Este aspecto formativo de la moral kantiana, aspecto que, como señalo, es inminentemente reflexivo.

Según lo dicho en este último capítulo, la aplicación de los deberes al caso específico del hombre no se reduce a la función determinante de la facultad de juzgar, sino que, a su vez, exige la mediación reflexiva: la efectividad del imperativo categórico en la vida y el desarrollo moral de los agentes racionales sólo es posible mediante un proceso formativo, el cual es reflexivo. La mediación reflexiva, además, es fundamental para resolución de conflictos morales, ya sean aquellos que surgen cuando creemos estar en circunstancias excepcionales, o sea cuando se presenta una cierta pugna o incompatibilidad entre posibles deberes.

Finalmente, trato sobre la típica de la facultad de juzgar pura práctica, como una aplicación de la función determinante de la facultad de juzgar. La típica, a diferencia de lo que sostienen las interpretaciones “estándar”, no es más que un marco auxiliar que ayuda al juicio en la ejecución de sus tareas. En este sentido, la típica de la facultad de juzgar práctica pura es un tipo de enjuiciamiento que pretende resolver el problema de la continuidad entre la determinación moral de la voluntad y la efectividad de la razón pura en las acciones. Teniendo esto en mente, Kant sostiene que la naturaleza provee un tipo de la moralidad que posibilita la mediación entre los principios puros a priori y aquellos elementos de origen empírico.

Bibliografía

Obras de Kant en castellano utilizadas:

- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva. D.F.: FCE; UAM; UNAM. 2011.
- ----- . *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. 2004.
- ----- . *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Ed. Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Encuentro. 2004.
- ----- . *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila. 1991.
- ----- . *Crítica de la razón práctica*. Ed. De Dulce María Granja Castro. D.F.: FCE, UAM, UNAM. 2005.
- ----- . *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. D.F.: FCE, UAM, UNAM. 2009.
- ----- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel. 1999.
- ----- . *Lógica (Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen)*. Trad. Carlos Correa. Buenos Aires: Corregidor. 2010.
- ----- . *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Collin Sancho. Madrid: Tecnos. 2005.
- ----- . “Morality according to Prof. Kant: Lectures on Baumgarten’s Practical Philosophy. C. C. Mrongovius”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001.
- ----- . “Moral Philosophy Collins”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001.
- ----- . “Notes on the Lectures of Mr. Kant on the Metaphysics of Morals: Notes taken by Johann Friedrich Vigilantius”. En: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, trad. Peter Heath. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 2001.

- -----, “Primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*”. En: KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila. 1991.
- -----, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Trad. Samuel Nemirovsky. D.F.: UNAM. 1993.
- -----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Madrid: Itsmo. 1999.
- -----, *Reflexiones sobre filosofía moral*. Trad. José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme. 2004.
- -----, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza. 2007.
- -----, *Teoría y praxis*. Trad. Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán. 2008.

Otras ediciones de Kant revisadas:

- -----, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza. 2004.
- -----, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. D.F.: Taurus. 2006.
- -----, *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado. 2003.
- -----, *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos. 2007.
- -----, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trad. Mary J. Gregor y Jens Timmermann. Cambridge-UK: Cambridge University Press. 2011.
- -----, *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica. 2008.
- -----, *Practical Philosophy*. Trad. Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press. 1999.
- -----, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Alianza. 1989.
- -----.

Bibliografía secundaria:

- ALLISON, Henry. "Kant on Freedom of the Will". En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. Pp. 381-415.
- -----, *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge-EUA: Cambridge University Press. 1999.
- -----, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press. 2001.
- -----, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja. Barcelona: Anthropos; UAM. 1992.
- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós. 2009.
- BARON, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press. 1995.
- BITTNER, Rüdiger. *Doing things for Reasons*. New York: Oxford University Press. 2001.
- BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner. 2007.
- BRAZ, Adelino. "¿Existe un concepto moral del derecho en Kant?". En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. Pp. 327-347.
- BRENTANO, Franz. "The Principles of the Ethical Knowledge: Kant". Trad. Elizabeth Hughes Schneewind. En: CHADWICK, Ruth F. *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Vol. I. London/Nueva York: Routledge. 1992. Pp. 162-169.
- CRAMER, Konrad. "“Depósito”. Acerca de la estructura de un ejemplo kantiano de argumentación moral". Trad. Luis Eduardo Hoyos. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. Pp. 397-415.
- CASALES, Roberto. "Estructura de la filosofía práctica de Kant". En: *Pensamiento y cultura*, vol. 14-1, 2011. Pp. 23-34.

- CHARPENEL, Eduardo. “Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant”. En: *Open Insight*. Vol. II, n° 2. 2011. Pp. 5-29.
- DE HARO, Vicente. *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant*. Dirigida por Alejandro G. Vigo. Tesis doctoral inédita. Universidad Panamericana, Escuela de filosofía. 2012.
- ----- . “Introducción. Una reivindicación de la filosofía práctica de Kant”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 9-16.
- DREIER, Ralf. “La unidad de la filosofía práctica kantiana. La filosofía del derecho dentro del contexto de su filosofía moral”. Trad. Paula Botero. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. Pp. 215-241.
- DURÁN, Vicente. “La actualidad del pensamiento moral de Kant”. En: CASTAÑEDA, Felipe (Comp.); DURÁN, Vicente (Comp.); HOYOS, Luis Eduardo (Comp.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. 2007. Pp. 159-182.
- ENGSTROM, Stephen. “Reason, Desire, and the Will”. En: DENIS, Lara (comp). *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 28-50.
- FREYDBERG, Bernard. *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press. 2005.
- FRIERSON, Patrick R. “Character and Evil in Kant’s Moral Anthropology”. En: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44. No. 4. 2006. Pp. 623-634.
- ----- . *Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003.
- GAHRINGER, Robert. E. “The Metaphysical Aspect of Kant’s Moral Philosophy”. En: *Ethics*, Vol. 64, No. 4, (1954). Pp. 277-291.
- GENOVA, A.C. “Kant’s Complex Problem of Reflective Judgment”. En: *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 3. 1970. Pp. 452-480.
- GRANJA, Dulce María. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. En: *Diánoia, Anuario de Filosofía*, XLII, No. 42 (1996). Pp. 125-144.
- ----- . “El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana. Parte I”. En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 249-280.

- -----, "La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana". En: GRANJA, Dulce María; SANTIAGO, Teresa (eds). *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*. D.F.: UAM. 2011. Pp. 351-378.
- -----, *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Anthropos/D.F.: UAM. 2010.
- GREEN, T. H. "The Good Will". En: CHADWICK, Ruth F. *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Vol. I. London/Nueva York: Routledge. 1992. Pp. 162-169.
- GREGOR, Mary J. "Kant's Conception of a 'Metaphysic of Morals'". En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 40 (1960). Pp. 238-251.
- -----, *Laws of Freedom. A study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes and Noble, Inc. 1963.
- GRENBERG, Jeanine. "What is the Enemy of Virtue?". En: DENIS, Lara (comp). *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 152-169.
- GUYER, Paul. "Moral feelings in the *Metaphysics of Morals*". En: DENIS, Lara (comp). *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 130-151.
- -----, "Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity". En: GUYER, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*. New York: Oxford University Press. 2005. Pp. 11-37.
- HERMAN, Barbara. *Moral Literacy*. Cambridge: Harvard University Press. 2007.
- -----, *The Practice of Moral Judgment*. London: Harvard University Press. 1996.
- HILL, Thomas E. Jr. "Kant's *Tugendlehre* as Normative Ethics". En: DENIS, Lara (comp). *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press. 2010. Pp. 234-255.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. H. Diorki. Barcelona: Herder. 1986.
- JACOBS, Brian. "Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity". En: *Essays on Kant's Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. Pp. 105-134.
- JOHNSON, Mark. "Imagination in Moral Judgment". En: *Philosophy and Phenomenological Research*. 46/2 (1985). Pp. 265-280.
- KORSGAARD, Christine M. "Actuar por una razón". En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3. 2004. Pp. 645-677.

- -----, *La creación del reino de los fines*. Trad. Eduardo Charpenel Elorduy y Dulce María Granja. UNAM; UAM: D.F. 2011.
- LERUSI, Natalia A. “En realidad ¿por qué <<debe juzgar>> la facultad del juicio reflexionante? Hacia una reconstrucción de la deducción trascendental del principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza según la *Kritik der Urteilkraft* de I. Kant”. En: *Methodus*, no. 5. 2010. Pp. 7-34.
- LEYVA, Gustavo. “Immanuel Kant: la razón de la acción”. en: LEYVA, Gustavo (Comp.). *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid: Síntesis. 2008. Pp. 315-363.
- -----, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*. D.F.: UAM-Miguel Ángel Porrúa. 2002.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trad. Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press. 2000.
- -----, *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press. 2005.
- LOUDEN, Robert. *Impure Ethics*. New York: Oxford University Press. 2002.
- -----, “Making Law Visible: the Role of Examples in Kant’s Ethics”. En: TMMERMAN, Jens (ed.). *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge-UK: Cambridge University Press. 2009. Pp. 63-80.
- -----, “The Second Part of Morals”. En: *Essays on Kant’s Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. Pp. 60-84.
- MANSUR, Juan Carlos. *Kant. Ontología y belleza*. D.F.: Herder. 2010.
- MAUTNER, Thomas. “Kant’s Grundlegung”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 22. No. 88 (1972). Pp. 255-257.
- MacINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós. 2006.
- McCARTY, Richard. *Kant’s Theory of Action*. New York: Oxford University Press. 2009.
- MENDIOLA, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. D.F.: Universidad Iberoamericana. 2008.

- MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropologie, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press. 1999.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.
- ----- . "Kant: Rationality as Practical Reason". En: MELE, Alfred R.; RAWLING, Piers (eds.). *The Oxford Handbook of Rationality*. New York: Oxford University Press. 2004. Pp. 93-109.
- PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press. 1948.
- PLACENCIA, Luis. "El silogismo práctico: un motivo aristotélico en la filosofía práctica de Kant". En: *Revista Philosophica*, Vol. 34 (Semestre II / 2008), Valparaíso. Pp. 37-55.
- REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press. 2006.
- RIVERA, Fabiola. *Virtud y justicia en Kant*. D.F.: Fontarama. 2003.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La fundamentación formal de la ética*. Madrid: Universidad Complutense. 1982.
- RODRÍGUEZ, Roberto. "El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant". En: KANT, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado. 2003. Pp. 17-50.
- ----- . "Kant ante la razón pragmática. (Una excursión por los bajos del deber ser)". En: KANT, Immanuel. *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. 2004. Pp. IX-XXVI.
- ROSS, David. *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Oxford University Press. 1965.
- ROVIRA, Rogelio. "Kant ante la cuestión de la pneumatología". En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 281-311
- ----- . "Las divisiones de la filosofía práctica de Kant". En: *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 9 (1992). Pp. 79-87.
- ----- . *Teología Ética Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Madrid: Encuentro. 1986
- SCHILLER, Friedrich. *De la gracia y la dignidad*. Trad. Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires: Nova. 1962.

- SCHMIDT, Claudia M. "Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology". En: *Kant-Studien* 96. Jahrg. Walter de Gruyter, 2005. Pp.156-182.
- SCHWARTZ, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Berlin: Lit. 2006.
- SCHNEEWIND, J.B. "Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy". En: GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. Pp. 309-341.
- STARK, Werner. "Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology". En: *Essays on Kant's Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. Pp. 15-37.
- STRATTON L., Philip. "Being Virtuous and the Virtues: Two Aspects of Kant's *Doctrine of Virtue*". En: BEZTLER, Monika (ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlín: Walter de Gruyter. 2008. Pp. 101-121.
- SULLIVAN, Roger J. *An Introduction to Kant's Ethics*. Nueva York: Cambridge University Press. 1997.
- TIMMERMAN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.
- ----- . "Kant's Puzzling Ethics of Maxims". En: *The Harvard Review of Philosophy*, VIII, 2000. Pp. 39-52.
- TORRALBA, José María. "Facultad del juicio y aplicación de la ley moral en la filosofía de Kant". En: *Methodus*, n°. 2, 2007. Pp. 1-30.
- ----- . "Kant on the Law of Nature as the Type of Moral Law: On the "Typic of the Faculty of Pure Practical Judgment" and the Good as the Object of Practical Reason". En: GARCÍA, Alejandro N.; ŠILAR, Mario; TORRALBA, José María. (Eds.). *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2008. Pp. 195-221.
- ----- . "La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción". En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 17-61.
- ----- . *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 2009.

- -----, "The Three-fold Function of the Faculty of Judgment in Kant's Ethics: Typik, Moral Judgment and Conscience". En: TORRALBA, José María. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 2009. Pp. 423-443.
- VIGO, Alejandro G. "Determinación y reflexión". En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3. 2004. Pp. 749-795.
- -----, "Ética y derecho según Kant". En: *Tópicos*, núm. 41, 2011. Pp. 105-158.
- -----, "Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant". En: Humboldt Lecture, 30 de Junio del 2011, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- -----, "La concepción kantiana del derecho natural". En: GRANJA, Dulce María; SANTIAGO, Teresa (eds). *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*. D.F.: UAM. 2011. Pp. 317-349.
- -----, "Reflexión y juicio". En: *Diánoia*, vol. LI, no. 57, noviembre 2006. Pp. 27-64.
- -----, "*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional". En: LEYVA, Gustavo (Comp.). *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid: Síntesis. 2008. Pp. 53-85.
- VON WOLFF-METTERNICH, Brigitta-Sophie. "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant". En: *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 2004. Pp. 733-747.
- WIELAND, Wolfgang. *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 2001.
- WILSON, Holly L. "Kant's Integration of Moral and Anthropology". En: *Kantian-Studien* 88. Jahrg. Walter de Gruyter, 1997. Pp. 87-104.
- WOOD, Allen. "Kant and the Problem of Human Nature". En: *Essays on Kant's Anthropology*. Ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. Cambridge-Inglaterra: Cambridge University Press. 2003. Pp. 38-59.
- -----, *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- -----, *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press. 2008.

- -----, "The Supreme Principle of Morality". En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. Pp. 342-380.
- ZUCKERT, Rachel. *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.